

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

**APUNTES DE METAFÍSICA
1966**

Edición, Estudio Preliminar y Notas

Celina A. Lértora Mendoza



**Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I**

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

**APUNTES DE METAFÍSICA
1966**

Derisi, Octavio Nicolás

Apuntes de metafísica : 1966 / Octavio Nicolás Derisi. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4483-33-1

1. Metafísica. I. Título.

CDD 110

© 2022 Ediciones FEPAI

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1° E- Buenos Aires

E-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

**APUNTES DE METAFÍSICA
1966**

Edición, Estudio Preliminar y Notas

Celina A. Lértora Mendoza



**Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I.**

Estudio Preliminar

Celina A. Lértora Mendoza

Mons. Octavio N. Derisi¹ puede ser considerado el principal tomista argentino, tanto por sus trabajos y publicaciones personales, como por su

¹ **Breve noticia bio-bibliográfica.** Octavio Nicolás Derisi nació en Pergamino el 27 de abril de 1907 y falleció en la Ciudad de Buenos Aires, el 22 de octubre de 2002. Estudió la Licenciatura y el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, de la que fue profesor. Fue también profesor del Seminario “San José” de La Plata y de los Cursos de Cultura Católica. Como eclesiástico, fue Presbítero, prelado Monseñor y Arzobispo titular. Como académico fue el mayor representante del neotomismo argentino durante la segunda mitad del siglo XX. En 1946 fundó la revista *Sapientia* (actualmente órgano oficial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina); en 1948 organizó como uno de los fundadores, la Sociedad Tomista Argentina. Finalmente en 1958 se creó la Universidad Católica Argentina, siendo designado Rector y posteriormente, Rector emérito. Fue miembro, directivo y presidente de la Organización de Universidades Católicas de América Latina y del Consejo de Rectores de Universidades Privadas de Argentina. En 1986 recibió el Diploma al Mérito de los Premios Konex. Su producción es muy amplia y abarca diversas temáticas. Escribió casi cuarenta libros (muchos de ellos con varias ediciones) y casi 600 artículos en publicaciones académicas argentinas y del extranjero, entre las que se destacan: *Estudios*, *Stromata* (amabas de la Compañía de Jesús argentina), *Javeriana* (Bogotá), *Orthodoxia* (Cursos de Cultura Católica), *Philosophia* (Universidad Nacional de Cuyo), *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, *Logos*, *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, *Sapientia*, *Humanidades* (Universidad Nacional de La Plata), *Ciencia Tomista* (Salamanca), *Pensamiento* (Madrid), *Revista de Filosofía* (Univ. Nac. de La Plata), *Doctor Communis* (Roma), *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* (Bogotá), *La Ciudad de Dios* (El Escorial), *Estudios Filosóficos* (Santander), *Revista de Filosofía* (Madrid), *Veritas* (Porto Alegre), *Augustinus* (Madrid), *Angelicum* (Roma), *Humanitas* (Univ. de Nuevo León, México), *Diánoia* (México), *Revista de Filosofía* (Univ. Iberoamericana de México), *La Prensa* (Buenos Aires). Sus libros estrictamente filosóficos y vinculados a su docencia son los siguientes: *Concepto de*

dilatada carrera docente de casi medio siglo, y por la influencia que su figura tuvo en los ámbitos intelectuales católicos argentinos.

Desde el punto de vista filosófico, también se puede considerar a Derisi como uno de los tempranos adherentes a la visión que de Tomás de Aquino tuvo el medievalista y filósofo francés Etienne Gilson, quien propuso una interpretación del Aquinate diferente –que él y sus adherentes consideraban superadora– de la visión tradicional de la Escuela Tomista, excesivamente influenciada, decía, por la visión de Tomás de Vio Cayetano y su cerrado aristotelismo. Al propiciar una mayor influencia del neoplatonismo en Tomás (aunque en el caso de Gilson, muy sesgada al solo tema de la participación) contribuyó a que, en lo sucesivo, el influjo neoplatónico fuera visto como mucho más importante no sólo en este autor, sino en general en la escolástica, en todo el medioevo e incluso en la Modernidad, influjos que alcanzan, se dice, a varias líneas filosóficas contemporáneas (con muchos matices, incluyendo a filósofos tan disímiles como Husserl, Heidegger, Bergson, Lavelle).

Filosofía cristiana (1938), *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (1941), *Lo eterno y lo temporal en el Arte*, (1942 y 1967), *Filosofía moderna y filosofía tomista* (1941), *La doctrina de la inteligencia: de Aristóteles a Santo Tomás* (1945 y 1980), *Esbozo de una epistemología tomista* (1946), *'La Filosofía del Espíritu' de Benedetto Croce* (1947), *La persona: su esencia, su vida y su mundo* (1950), *Filosofía y Vida* (1955), *Tratado de existencialismo y tomismo: reflexiones críticas sobre el existencialismo y los problemas de la existencia humana a la luz del realismo intelectualista de Santo Tomás* (1956), *Introducción a la filosofía y ciencias afines* (1959), *Ontología y epistemología de la Historia* (1958), *Metafísica de la Libertad* (1961), *Para la constitución de un humanismo auténtico* (1962), *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963), *Actualidad del pensamiento de San Agustín* (1965), *El último Heidegger: aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás* (1968), *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (1975), *Esencia y vida de la persona humana* (1979), *Max Scheler: ética material de los valores* (1979), *La persona y su mundo* (1983), *Estudios Metafísicos* (1985), *Estudios Gnoseológicos* (1985), *Tratado de Teología Natural. Dios, su existencia, su esencia y sus perfecciones* (1988).

El núcleo de la nueva interpretación de Gilson se centró en la Metafísica, donde propuso su peculiar concepción de “la metafísica del Éxodo” que atribuyó al propio Tomás. Su punto de vista tuvo inmediatamente entusiastas seguidores y críticos. Entre los primeros se cuenta Derisi, quien acepta el punto de vista heideggeriano del “olvido del ser” en la metafísica de Occidente, sosteniendo que Tomás es precisamente la excepción, por su visión antiesencialista de Dios, de acuerdo a la interpretación de Gilson.

Sobre la base de estas ideas elaboró su programa de Metafísica, que con leves variantes desarrolló a lo largo de las cuatro décadas de profesorado en la UCA. Los apuntes correspondientes al año 1966 fueron tomados por mí, en forma casi taquigráfica, clase por clase. Se puede observar que Derisi desarrolló todos los temas del programa en forma equilibrada.

El Curso de Metafísica

La visión que Derisi tenía de la filosofía (y no sólo de la metafísica) queda ampliamente expuesta en este curso, cuyas apreciaciones en relación a los filósofos más importantes reafirma los conceptos expresados en el Curso de Historia de la Filosofía Contemporánea, correspondiendo, en el plan de estudios, al año anterior.

El programa de la materia se articula en dos partes, precedida por una unidad introductoria titulada “La sabiduría metafísica”. El material del curso se divide en dos grandes partes: la primera: “Metafísica General u Ontología”, y la segunda “Metafísica Especial”, que en realidad es la llamada Teología Natural, puesto que el tema es Dios, tanto en sí mismo (su existencia, esencia, atributos) como en su relación con el mundo (la creación, el concurso, etc.)

En conjunto, el Curso se desarrolla a lo largo de 16 unidades (o “bolillas” como se decía entonces) cuyo esquema es el siguiente

1. La sabiduría metafísica.

Metafísica general u ontología - El ser en cuanto ser

2. El ser y su aprehensión, la pregunta sobre el ser.

3. Propiedades trascendentales y primeros principios del ser.

Metafísica especial

4. Historia de la formación del concepto de participación.

5. La doctrina de la participación.

6. La realización de la participación.

7. Relación de participación.

8. La participación del ser finito.

9. La participación dentro del ser finito.

10. La causa, fuente de participación real.

11. El problema de Dios.

12. Demostración de la existencia de Dios.

13. La existencia de Dios.

14. La esencia de Dios.

15. Los atributos divinos.

16. Relaciones de Dios con el mundo.

Como puede observarse, la carga temática es desigual, pues en Ontología sólo se trata la noción de ser y los trascendentales, omitiendo otros temas que en realidad podrían corresponderle, como la doctrina del acto y la potencia, la analogía y la participación. Por eso, si bien en definitiva lo central de esta parte es el Tratado de Dios, Derisi lo ha denominado “Metafísica especial” considerando lo que se acaba de decir. De todos modos, es claro que incluso los temas centrales en la metafísica aristotélica, la doctrina del acto y la potencia, la analogía, las categorías ontológicas y la causalidad está encarado en función de la participación. Aquí se aprecia este influjo gilsoniano al que me he referido.

La parte de Metafísica Especial se articula en dos sub-partes que a su vez se subdividen en ejes temáticos, de lo que resulta el siguiente esquema

1. El ser participado

1.1. La participación

- 1.2. Los grados de participación
2. El ser imparticipado: Dios

Consideraciones

Quiero analizar qué es lo que pensaba Derisi de una rama de la filosofía, la que él consideraba, por supuesto, la más importante, que es la metafísica. Su obra sobre el tema, *Tratado de Metafísica* es muy tardía, salió en 1985², pero él estas ideas las sostuvo toda la vida, las enseñó los veintitantos años que fue profesor en la UCA. Estoy editando el curso de 1966. Si pensamos que la metafísica está al final de la cursada, en el quinto año del plan de estudios, que los cursos se iniciaron algunos en 1958 y otros sobre todo en 1959, esto quiere decir que este curso corresponde a la tercera promoción. Y que está reproduciendo aquí lo que eran ideas muy claras suyas, aunque no las tenía publicadas. Una de las cosas que me sorprendía cuando lo escuchaba es que no usaba ayuda-memorias. Ni siquiera usaba una ficha, por lo menos en el curso que yo hice; y sin embargo hablaba como si tuviera delante un libro. Es decir, no tenía dudas, él tenía muy claro todo lo que explicaba, lo que decían los autores que mencionaba, como si lo tuviera muy pensado de antes. Indudablemente, aunque yo no tengo datos, era lo que él también enseñaba en

² Octavio N. Derisi, *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, Buenos Aires, EDUCA, 1985, 2 volúmenes: I. *Metafísica*, II. *Gnoseología*. Hay que señalar que no es una obra sistemática, sino una recopilación de textos publicados a lo largo de los años en diversos medios, especialmente en la revista *Sapientia*, como él mismo lo indica en su “Nota Preliminar”, por lo cual a veces un mismo tema se repite, porque hay matices o desarrollos nuevos. También admite que no están tratados todos los temas de la metafísica ni de la gnoseología, sino solo los centrales (p. ix). En cambio, su *Tratado de Teología Natural. Dios, su existencia, su esencia y sus perfecciones*, Buenos Aires, EDUCA, 1988, ha sido escrito expresamente, como lo afirma en el “Prólogo”: “Algunos capítulos fueron adelantados en mi revista *Sapientia*; pero no son trabajos independientes. Fueron escritos para este libro. Por eso esta obra es un tratado orgánico, que comprende todo lo relativo a Dios en el orden filosófico o natural [...]” (p. 17).

los Cursos de Cultura Católica. Creo que este curso es una muestra de que hay otra manera de entender cómo fueron los que gestaron una institución no solamente académica, sino con proyección en la vida cultural y en la política argentina, como es la UCA³.

Hay algo que se debe conocer, porque si no se conoce tampoco se entiende el tema, y es que en realidad el tomismo como escuela que va desde finales del siglo XIII hasta la actualidad, no es homogéneo. Hay una serie de interpretaciones dentro de los seguidores, los que se llaman tomistas, incluso dentro de la misma Orden Dominicana (que oficialmente es la que sigue su pensamiento); pero también los investigadores medievalistas que no están adscritos a ninguna corriente tienen concepciones hermenéuticas diferentes acerca del mismo. No puede ser menos, porque cada uno puso y vio en los textos de Tomás de Aquino lo que a él también le parecía que era correcto, y sobre todo en diálogo con cada época: esto es real, hay mucho pensamiento de la época cada vez. Pero diríamos, para resumir, que hay dentro de toda la

³ Una graduada de la primera promoción, Ángela García de Bertolacci, lo recuerda así: “Fue él quien me recibió en el año 1959, el día en que por primera vez asistí a nuestra universidad, en el edificio de la calle Riobamba. Dejó su libro y me escuchó sin interrumpirme. Después comenzó a analizar cada punto de mi conversación con increíble riqueza y lo más impresionante, con una solución o indicación para concretar mi inscripción.

Desde entonces nos encontrábamos en los diversos ámbitos en los que él trabajaba, según las actividades, académicas o prácticas. Entre éstas, recoger en las parroquias la ayuda económica o actividades diversas que él planeaba dentro o fuera de la universidad. Él vivía para su proyecto, pensaba y obraba para hacerlo realidad con la colaboración de todos los que lo rodeábamos. Profesores y alumnos eran su desvelo, siempre con ellos para analizar, discernir y elegir lo mejor para cada uno. La selección de los profesores era para él una prioridad, en la que invertía muchas entrevistas, sin medir su tiempo.

Atención privilegiada mostraba en sus conferencias y sus clases de Metafísica, Historia de la Filosofía Contemporánea y Lectura de Textos de Filósofos Contemporáneos. En estas tres asignaturas del plan de estudios de la carrera de Filosofía fue mi profesor titular, acontecimiento que vivo como una especial bendición”. (Entrevista inédita).

tradición de la escuela tomista, una interpretación que se ha considerado durante mucho tiempo canónica, es decir, la mejor interpretación de Tomás de Aquino, que es la que dos siglos después de su muerte hizo el cardenal Tomás de Vio Cayetano. Es una interpretación que tiende a ligar mucho la figura y el pensamiento de Tomás de Aquino con Aristóteles; es decir, para Cayetano el apartamiento de la filosofía aristotélica era mínimo. Bien entendido entonces que para Cayetano la idea era que en realidad Tomás había cumplido el mandato del Papa de cristianizar a Aristóteles y que además, personalmente era un gran admirador de Aristóteles y un gran admirador de Averroes, gran admirador a su vez, de Aristóteles.

Es una línea interpretativa coherente que durante mucho tiempo funcionó bien. Hasta que apareció otra línea de pensamiento a cargo de Etienne Gilson, que ha sido un filósofo, pero también un historiador de la filosofía. Sostiene la idea de que Tomás es el fundador de una filosofía auténticamente cristiana y diferente de la aristotélica, porque pone en el centro la idea de un Dios creador. El tema de la creación (que en realidad no es tampoco tan central en Tomás de Aquino, en ninguna de sus obras) pasa a ser muy importante, en los últimos siglos, sobre todo después de las corrientes escépticas o deístas de los siglos XVII y XVIII. A causa de este agnosticismo el tema pasa a ser muy relevante, pero por razones –a mi modo de ver– históricas del momento, y acaba siendo considerado el tema central de lo que debe ser una filosofía de inspiración cristiana. Aristóteles solo no basta. La idea de Gilson es que Tomás de Aquino construye una nueva metafísica, que llama la “metafísica del Éxodo” tomando esa frase del Éxodo en que Dios se define, digamos así, ante Moisés diciendo “Yo soy el que soy”. Obviamente, desde el punto de vista hermenéutico, esto es falso. La frase en hebreo no quiere decir eso. Hoy ese es un punto absolutamente aclarado entre los hermeneutas, cristianos, católicos, judíos o no religiosos, porque es una cuestión filológica; pero en su momento “yo soy el que soy” se vio como una explicación de qué es Dios, y una diferencia absoluta entre Dios y todo lo demás. Fue un tema que tocó muy fuerte. Y Gilson, a partir de ahí, construye la idea de que Tomás de Aquino no fue tan aristotélico como decía Cayetano y que, al contrario, había en él mucho más de platónico y de neoplatónico de lo admitido hasta entonces.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, no es una cuestión menor. Durante mucho tiempo, los medievalistas y los historiadores de la filosofía moderna centraron el surgimiento del pensamiento moderno a partir del tardo medioevo, en una renovación o en un replanteo de Aristóteles. Incluso el Renacimiento se propuso traer los textos griegos de Aristóteles en una buena traducción. De modo que esta interpretación, que le da un lugar muy importante al platonismo y al neoplatonismo, cambió la percepción sobre la Edad Media y también cambió la visión sobre los autores que en la modernidad y en la contemporaneidad se refirieron a Aristóteles y al aristotelismo latino de los escolásticos, entre ellos Heidegger que, como todos sabemos, fue un estudioso de Aristóteles y de la escolástica. Una de sus tesis para adquirir cátedra versó sobre Escoto; se interesó por el famoso tema de la diferencia entre la esencia y la existencia y la importancia que a la esencia se le ha dado en todo el pensamiento occidental. Y habló del ocultamiento del ser, del olvido, del ser, o sea, del olvido de la existencia, que es justamente lo importante para todo el pensamiento existencialista y el post existencialismo en el cual vivimos actualmente los filósofos, por lo que hoy no hay línea que no se le vincule, en todo pensamiento que no sea analítico o estructuralista. Hoy por hoy todo pensamiento está más o menos influido, de un modo o de otro, por el existencialismo de Heidegger.

Esta idea de Heidegger, del olvido del ser y esta crítica a los escolásticos, prendió muy fuerte. Y Gilson se preocupó mucho de decir que esto es verdad y que el único que se salva de esto, precisamente por su *Metafísica del Éxodo*, es Tomás de Aquino. Pero tampoco este punto de vista es pacífico. Hay otros autores, por ejemplo Esteve Jaulent y toda una línea de lulianos, para quienes el verdadero superador del esencialismo fue Raimundo Lulio. De todos modos, éstas son cuestiones marginales. De hecho, es una polémica que ha tenido su importancia y lo que quiero señalar es que Derisi adhirió a esta idea de Gilson y la desarrolló. Y además tiene una significativa admiración por Heidegger. Esto está en su curso dicho permanentemente y, por lo tanto, si bien no está absolutamente en contra de todos los tradicionalistas, sí critica a Cayetano, es decir, se coloca en una línea que era novedosa cuando él estaba en los Cursos de Cultura Católica y que además generaba un quiebre en la

tradición de la filosofía tomista argentina, que era la parte más importante de la filosofía católica, por la sencilla razón de que había sido recomendada por el magisterio eclesiástico.

De manera que Derisi no sigue solamente una tradición, sino que inaugura una tradición, que hace ruido con muchos aspectos de la tradición católica, empezando por los así llamados tradicionalistas nacionalistas católicos, que seguían en general una interpretación más ortodoxa y no comulgaban mucho con Gilson y menos con Maritain. Hay algunos trabajos de autores, llamémosle así, independientes, que según me parece también equivocan la polémica⁴. Derisi no estaba tan enemistado con Maritain como se quiere hacer ver. Siempre habló bien de Maritain en sus clases y lo recomendaba. Y no se oponía a él y su enseñanza en otros cursos, en un momento en que Derisi tenía poder absoluto en UCA. Los libros de lógica de Maritain, por ejemplo, eran bibliografía obligatoria. De modo que también creo que está equivocada esa interpretación de que Derisi haya traído a la UCA una idea nacionalista fuerte, anti individualista, anti personalista, Maritain es un poco –llamémosle así– el padre del personalismo católico de esa época. Lo que sí había en la Universidad Católica en tiempos que yo cursé, y hasta que esas personas se fueron, era una línea bastante clara de los que se oponían al personalismo de Maritain en favor de la primacía del bien común, de Charles De Koninck, filósofo canadiense muy contrario, muy crítico de Maritain. Mientras que Maritain ponía al bien común, fundamentalmente en la persona, De Koninck decía que lo supremo era la comunidad, el bien común y, por lo tanto, de alguna manera se podía entender que se propiciaba un cierto autoritarismo de corte filosófico, por así decir. Entre mis profesores sostenían eso, aunque con matices personales, los profesores Alfredo Casaubon. Guido Soaje Ramos y otros.

⁴ Por ejemplo Laura Graciela Rodríguez y Clara Ruvituso, “Octavio Nicolás Derisi: trayectoria y pensamiento del fundador de la Universidad Católica Argentina”, *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2012. Sitio web: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar> – ISSN 2250-8465.

Pero Derisi nunca estuvo a favor explícito de ellos en esta polémica. Más aún yo, que asistí a su curso de Metafísica, no falté a ninguna clase y tomé apuntes casi taquigráficamente, y lo mismo Filosofía Contemporánea, puedo decir que nunca mencionó a De Koninck. Esto es un dato para entender que el supuesto “anti personalismo”, el “autoritarismo” tomista de Derisi tiene que ser muy matizado. En realidad, él aceptaba esas variantes del tomismo, pero no es que las propiciara personalmente, ni tampoco que obligara, en la Facultad, a una línea de pensamiento uniforme. Había profesores que propiciaban un tomismo mucho más laxo que el de él. Por ejemplo, el Padre Héctor Mandrioni, que era el profesor de Introducción a la Filosofía y que ha influido mucho en la formación de todos porque nos dio la primera visión filosófica, además de ser él personalmente bastante scheleriano, nos daba una visión de Tomás mucho más ligada al pensamiento contemporáneo. Como he dicho, Derisi lo acercaba al pensamiento de Heidegger, de modo que en esa línea también de un tomismo abierto, estaba la otra persona que fue adjunto de él, que es el Padre Gustavo Ponferrada, con el cual hemos hablado mucho sobre estos puntos para unificar los criterios de dictado.

Es así que la posición, digamos política, de Derisi en la UCA no se deriva ni es una masa compacta con su visión de la filosofía cristiana. En cambio, lo que sí hay que decir es que la visión que tenía Derisi de la filosofía cristiana y sobre todo de algunas de sus ramas como la metafísica, lamentablemente no tuvo continuadores. Yo me fui de la cátedra porque tuve que optar entre esa y la Filosofía de la Naturaleza, no podía tener las dos y finalmente elegí Filosofía de la Naturaleza porque era la cátedra que tenía mi director en el CONICET. Después también me fui de la UCA. Ponferrada se fue de la UCA. Tomó la cátedra una persona que no pudo hacerla progresar. Y esta línea siguió sin desarrollarse. Pero curiosamente, se acerca a algunas posiciones filosóficas contemporáneas que son tomistas, pero que, desde otro punto de vista –el punto de vista político– son claramente liberales y promueven una

interpretación filosófica liberal de Tomás de Aquino y se acercan bastante a algunos de los puntos, muy concretos, del pensamiento de Derisi⁵.

Es válido preguntar el sentido de editar estos apuntes, puesto que Derisi ya ha publicado su propio libro del tema, conteniendo el mismo material. Pero es una edición de casi veinte años después. Al publicar estos textos tempranos me propongo mostrar la continuidad del pensamiento y, sobre todo, mostrarlo no como un texto hecho por él y dedicado a ser leído, sino lo que él enseñaba a los alumnos tempranamente, es decir, cuando la UCA recién empezaba y cuando todos esos problemas prácticos de poder y en los cuales se involucró la UCA años después, no existían. Este es, por lo tanto, mi propuesta.

Deseo indicar ahora, brevemente, algunos de los puntos de su programa de Metafísica que muestran esta línea, diríamos abierta, cercana o lo más cercana posible, al existencialismo heideggeriano. Incluso él hablaba bastante bien de Sartre. Curiosamente, no hablaba mal de Marx. Él era muy antimarxista, por supuesto. Más que antimarxista, era anticomunista, o sea, le molestaba profundamente la cuestión ideológica llevada a la esfera de la praxis violenta política. Pero yo le he escuchado, todos los alumnos hemos escuchado, sobre todo en el curso de Filosofía Contemporánea, algunas expresiones muy a favor de Marx. Por ejemplo, el sostenía que las tesis económicas de Marx en el primer libro de *El Capital* son esencialmente correctas. No es un dato menor. Lo que decía también es que Marx se equivocaba fundamentalmente en ser ateo, en no tener una apertura a la trascendencia, cosa que también le criticaba a Sartre. En fin, criticaba a todos los que no comulgaban con su catolicismo, que también es una posición que hoy por hoy existe. Conozco colegas, en otros países que se proclaman marxistas y dicen “sí yo soy marxista en economía, pero no en la totalidad de mi ideología, soy católico y voy a misa”. Y también tuve, en la Facultad de Teología de Comillas, un profesor jesuita que era teóricamente marxista, seguía el materialismo histórico en exégesis, y sin

⁵ Para citar solo dos casos, Ana Mallea (introducciones, notas y comentarios a sus traducciones de Tomás de Aquino) y Gabriel Zanotti (especialmente *Comentario a la Suma Contra Gentiles, un puente entre el s. XIII y el s. XXI*, Buenos Aires, Ed. Instituto Actón, 2015).

embargo era un sacerdote, daba misa. Y me refiero a sucesos de 20 años después de la época del curso. La realidad de las adhesiones es muy matizada y compleja, siempre es peligroso generalizar.

Y todo esto no deja de ser un dato, para tener otra imagen acerca de cómo era él personalmente. Derisi, a mi modo de ver, siempre se consideró un filósofo y un teólogo, y hasta diría que más filósofo que teólogo. En cuanto a lo que él enseñó, fue poco de teología; le gustaba la filosofía y le gustaba la metafísica. Le gustaba el pensamiento de Tomás de Aquino. Y creo que esa idea de querer ser filósofo y de sentirse un filósofo, la llevó hasta el final de su vida. Es decir, no es que dejó de ser filósofo para dedicarse a otra cosa. Al contrario, siempre, y los tiempos de finales de los 70, él decía que lamentaba que toda tarea que tenía como Rector y con todos los problemas de la UCA y del país, etc., tenía poco tiempo para escribir y sobre todo para estudiar, para leer. Quería que yo lo ayudara en eso. Para eso quería que yo fuera su tesista. Quería que hiciera una tesis sobre la analogía, precisamente para trabajar ese tema famoso sobre el cual había discutido tanto. Entonces me decía “yo la doctrina la tengo segura. Lo que vos tenés que hacer es buscar y estudiar la bibliografía, porque hay muchísimo escrito sobre esto”. Dedicar mi esfuerzo a la parte bibliográfica del proyecto no me seducía. No hice la tesis con él, pero era su proyecto. Lamentablemente no encontré otra persona que se hubiera prestado a eso, porque hubiera sido un proyecto muy interesante. Con esto quiero decir que la filosofía no siempre tiene un nexo, un nudo, no siempre es un mix tan embocado con la política como los sociólogos y los historiadores tienden a hacerlo ver.

Voy a hacer todavía algunos comentarios más puntuales sobre el programa. Empieza con una introducción sobre lo que llaman la sabiduría metafísica: el conocimiento natural, el científico y el metafísico; le da a la ciencia un lugar mucho mayor de lo que le daban en esos momentos otros pensadores de la corriente de filosofía cristiana. La segunda parte divide al programa conforme a una tradición bastante escolástica y también de otros pensadores de la modernidad: Metafísica, General (Ontología) y lo que serían las metafísicas especiales de Wolff, que resulta ser la Teodicea. Es interesante que la unidad

(“bolilla”) del segundo tema, la pregunta sobre el ser tiene una larga exposición del existencialismo. Por supuesto, la doctrina es básicamente la tradicional escolástica, pero hay una gran referencia a Heidegger, ya desde el título, porque no existe en escolástica un tema llamado “la pregunta por el ser”. En todo caso, la pregunta es por el ente, pero no por el ser. Esto es típicamente heideggeriano, y apenas empieza el primer tema de metafísica, nos encontramos con un posicionamiento que le da la razón a Heidegger en que la pregunta de la metafísica es la pregunta por el ser, por la existencia. Después, por supuesto, habla de las propiedades trascendentales, porque es parte de un programa estándar.

Lo que llama Metafísica Especial, también es una reformulación del pensamiento de la modernidad; es aquí donde se ve la importancia de su interpretación, ya señalada: la relevancia del concepto de participación, que no es un concepto esencial de Aristóteles, pero sí lo es en Platón y en el neoplatonismo. Hay una visión del tema desde Gilson, dándole importancia, primero al tema heideggeriano de la pregunta por el ser y, en segundo lugar, al tema de la participación, que es el gran aporte gilsoniano, o sea, la introducción del platonismo y el neoplatonismo en la figura cumbre de la escolástica cristiana.

No voy a desarrollar en detalle el programa, puede verse en el Apéndice. Simplemente señalo estos puntos: la historia del concepto, la doctrina y la realización de la participación. Como digo, es un tema claramente no tradicional en la visión de la metafísica escolástica. Y después trata los grados de participación. La participación dentro del ser finito es una manera novedosa de entender por qué este concepto de participación viene a reemplazar al viejo concepto de analogía, que sí es aristotélico. Podríamos intentar una reformulación de estas ideas, diciendo que la analogía de proporcionalidad, que es la analogía que propone Cayetano para interpretar a Tomás en los textos de metafísica, en realidad no existe. Aristóteles lo que hizo fue tratar la analogía de proporcionalidad como un primer momento lógico, pero al trasladarlo a la esfera de la realidad, o sea a la esfera ontológica, se transforma en participación. Esto es muy desarrollado por Derisi. Dentro de esto, la

explicación famosa de la teoría de las causas de Aristóteles que también por supuesto sigue Tomás, está explicada desde el concepto de participación y no desde el concepto de analogía de proporcionalidad, sino desde el concepto de analogía de atribución. Esta analogía muchas veces ha sido considerada como una analogía extrínseca, una analogía secundaria, y era un poco la idea de Cayetano. En cambio, una analogía intrínseca tiene que ser de proporcionalidad porque todos los términos de la proporcionalidad son iguales, o sea, cuando es ontológica son seres de la misma naturaleza o quiddidad, mientras que en la analogía de atribución no. Por ejemplo, en una analogía de atribución el primer analogado de la salud es el cuerpo vivo: una planta, un animal o un hombre. El clima es sano por atribución, por relación a la salud, porque la causa o porque la favorece; lo mismo el aire, o la comida. Pero no son de la misma naturaleza. Esta era la fuerte posesión de Cayetano. Fue contestada más bien desde la participación, y no tanto desde la analogía misma. Ésta es la conceptualización del tema que sigue Derisi. Y la distinción que hace para explicar la famosa Metafísica del Éxodo es que todos los seres son participados, mientras que Dios es el único ser no participado. Esto es un desarrollo temprano de la doctrina de Gilson, y es interesante. De esta manera, el tema de Dios, la Teodicea, digamos así, resulta una metafísica especial: es el tratamiento del ser imparticipado.

Quiero mencionar, para terminar, que la famosa cuestión de la creación, si bien es cierto que se acepta como un tema original y específico de la filosofía cristiana y que se plantea desde del siglo III, cuando comienza el pensamiento filosófico teológico de la patrística, no presenta tampoco en el programa esa centralidad que uno esperaría teniendo en cuenta la posición de Gilson. En realidad, se le dedica solamente la última unidad o “bolilla”, en donde muy brevemente trata la participación y el concurso divino. Es muy un tratamiento muy escueto, considerando que este tema del concurso divino había determinado una polémica secular entre los dominicos, que seguían la doctrina de Tomás de la premoción física y los escotistas y los jesuitas, que la rechazaban. No deja de asombrar que sea la última unidad y ya cuando las clases se terminaban y un tema supuestamente tan importante apenas se

trabajó en clase. Tal vez Derisi pensara que es un tema más bien propio de la Teología y en ese caso no le faltaba razón.

Las lecturas de cada unidad

Además de la bibliografía general que consta en el programa y de la específica que se iba mencionando en las clases, cada unidad tiene una lectura obligatoria cuyo comentario se incluía en el examen de cada tema.

Es relevante mencionar aquí esa selección. En el listado se indica entre paréntesis el número de la unidad a la que corresponde

- (1) J., Maritain, *Los grados del saber*, c. 1.
- (2) Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 y 2
- (3) Aristóteles, *Metafísica* IV, ca. 4
- R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común*, IIa P, c. 1º.
- (4) Platón, *El Banquete*
- (5) C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Sección 2ª y 3ª.
- (6) Aristóteles, *Metafísica*, L. IX
- (7) S., Ramírez, “En torno a un famoso texto de S. Tomás sobre la analogía”, *Sapientia* 29, julio-septiembre 1953.
- (8) E. Gilson, *El ser y la esencia*, c. 3.
- (9) Aristóteles, *Metafísica*, VI y VII.
- (10) R. Garrigou-Lagrange, *El realismo del principio de finalidad*, c. IV.
- (11) C. Fabro, *El problema de Dios*, c. I y II.
- (12) San Anselmo, *Prologion*, c. II-V.
- (13) S. Tomás, *Summa Theologiae* I, 2, 3;
- S. Tomás *Summa contra Gentes*, I, 13,
- (14) S. Tomás, *Summa Theologiae*, I, aa. 12 y 13
- (15) S. Tomás, *Summa Theologiae*, I, cuestiones pertinentes
- (16) S. Agustín, *Del bien*
- J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*.

Un breve comentario sobre este listado da una pauta más de la interpelación que estoy haciendo. Por supuesto, todos los textos obligatorios obviamente son textos de filósofos célebres o católicos ortodoxos. Los que están incorporados a la filosofía católica en la bibliografía recomendada son muchos más y también esto podría ser un tema en sí mismo. Pero no voy a entrar en eso ahora.

Para tratar sobre el ser, como no puede esperarse de otra manera, la lectura obligatoria es el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles. Y luego, en el otro tema que también se continúa con la lectura de Aristóteles, se introduce Garrigou Lagrange, es decir, el gran opositor de Maritain, que encuentra un lugar razonable, pero tampoco excesivo. Al hablar de la participación, el texto clave y obviamente obligatorio es *El banquete* de Platón y para una visión más moderna de una interpretación de los textos de Tomás, el libro de Cornelio Fabro sobre la noción metafísica de participación, un clásico de su época, era inexcusable. Sigue nuevamente con el libro 9 de la *Metafísica* y sobre el tema de la analogía, y el Padre Ramírez que tiene un texto famoso sobre la analogía, porque fue un estudioso específicamente de este tema, como Fabro en el de la participación. Eran tratadistas de cita obligada al hablar de los grados de participación. Ahora sí menciona a Gilson, su clásico libro *El ser y la esencia*. Lo tuvimos que leer con todo cuidado, porque no solamente era una lectura obligatoria, sino que los textos, como se ve en el listado, van introduciendo todas las vertientes. No es que se queda con alguna en especial. Del mismo modo, un texto clásico trata el realismo del principio de finalidad contra el subjetivismo. El principio de finalidad también es una lectura obligatoria al tratar a Dios. Y esto es lo interesante: comienza las lecturas obligatorias con una obra también muy clásica de Cornelio Fabro, que se titula *El problema de Dios*, o sea, una obra que trata la historia y el encuadre teórico de la problematización sobre Dios como concepto, como realidad, etc. Curiosamente, no encontramos en las obras que exige Derisi a figuras de un tomismo muy recalcitrante como Guillermo Fraile, por ejemplo, que era el que todos usábamos para historia de la filosofía y que otros profesores lo recomendaban fervorosamente.

Y para el problema de la existencia de Dios, los textos que están presentados son como antítesis de dos maneras de encarar la prueba la existencia de Dios: Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, con varios textos de la *Suma Teológica*. Y termina nada menos que en el tema de la creación que, como he dicho, es un tema sensible, pero no con Gilson, sino con Maritain, su famosa obra sobre la permisión del mal y un texto de San Agustín sobre el bien. De modo que, en un tema tan crucial y tan delicado, el haber elegido nada menos que a un supuesto enemigo o contrincante ideológico, etc. como Maritain, no deja de ser un cierto mentís a lo que se podría pensar acerca de las posiciones filosóficas de Maritain, al cual por su prestigio había que citar, pero lo hubiera citado en cualquier otro punto. Que lo haga en este punto fundamental no deja de ser un dato a tener en cuenta.

El desarrollo del tema en sus libros

Ya he señalado que en los dos libros que se relacionan con este Curso, Derisi reitera las mismas ideas, incluso a veces casi con las mismas palabras. Sin embargo, conviene repasar algunos aspectos de las obras editadas, para apreciar mejor su relación con el Curso.

Si bien su *Metafísica* es una reunión de trabajos previos, el orden en que organiza la obra dividida en Capítulos, sigue al comienzo el orden tradicional (sin tomar en cuenta las repeticiones que son internas). Veamos los temas de sus 36 capítulos 1. El ser, su constitución, su expresión conceptual; 2. El ser y los entes; 3. Posición unívoca, posición equívoca y posición análoga frente al concepto de ente; 4. La participación del ser; 5. Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomás; 6. Del ente participado al ser imparticipado; 7. La esencia de Dios; 8. La esencia de Dios; 9. El fundamento de la metafísica tomista: el *esse* y el *intelligere* divinos, fundamento y causa de todo ser y entender participados; 10. El *Esse* y el *Intelligere* divinos fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participado en Santo Tomás. 11. Ser y entender; 12. Ser y tener; 13. Ser y hacer; 14. La trascendencia del ser divino; 15. Ubicación metafísica del ser del hombre; 16.

El orden divino del hombre; 17. El orden humano; 18. Ser y devenir en antropología; 19. Nuevos aportes a la metafísica tomista; 20. El sentido de la nada en la filosofía moderna y en la Filosofía de Santo Tomás; 21. La relación trascendental; 22. Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser; 23. Supremacía de la causa final y de la inteligencia; 24. Metafísica y poesía; 25. El ser en M. Heidegger; 26. El ser en el existencialismo materialista de Jean Paul Sartre; 27. Metafísica del conocimiento; 28. Metafísica de la libertad; 29. Los fundamentos metafísicos y la constitución del orden moral; 30. Fundamentos metafísicos del derecho natural; 31. Filosofía del desarrollo; 32. La formación cristiana en la Universidad; 33. Libertad religiosa; 34. Ubicación metafísica del ser del hombre; 35. Fenomenología y ontología de la persona; 36. Espíritu y materia, ser y vida paradójal de la persona humana.

Como se puede apreciar, hay una progresión similar a la del Curso, desde la ontología a la teodicea, en este caso con mucha representación vinculante entre la participación como doctrina metafísica general y su aplicación a la teodicea como estudio del ser imparticipado. Es decir, este tema en este marco, tal como se dio en el Curso, aparece también en la sistemática que muchos años después establece para ordenar las temáticas de una pluralidad de trabajos breves independientes. Pero, a diferencia del Curso, que se limita estrictamente al canon de la materia en la tradición de las universidades católicas, una parte considerable del libro aborda muchos otros temas, incluso distantes de la metafísica, aunque forman parte de la filosofía, como el derecho natural, la libertad religiosa o el desarrollo. Ocurre que para Derisi, y esto se aprecia al leer estos trabajos inicialmente independientes, la metafísica, como coronación de la filosofía, está presente, aunque sea en forma implícita, en cualquier tema abordado filosóficamente. En otras palabras, todo enfoque filosófico, de cualquier tema y de cualquier disciplina filosófica, supone una metafísica, sea implícita o explícita. Lo que él propone es que sea explícita y para dar más fuerza a esa idea, se incluyen en un tratado de metafísica. Sin embargo, de esto no concluyo que Derisi no entendiera o no aceptara la división disciplinar de la filosofía, o que todo terminara siendo metafísica; lo que él dice en el Curso de Metafísica y especialmente en el de Filosofía

Contemporánea, muestra lo contrario. Pero lo que sí hay que señalar es esta idea, diríamos piramidal, de la filosofía, de tal modo que en cualquiera de los niveles se mantiene esa referencia esencial a la cúspide. Y esto no es sólo un criterio de Tomás de Aquino, sino que es general a la escolástica, que intentó formular un sistema de pensamiento absolutamente consistente. Que lo haya logrado o no, y en qué casos, es otra discusión abierta, pero no puede negarse que ese fue y es el proyecto; podríamos decir que es el programa de investigación (en el sentido de Lakatos) común a toda la escolástica, que Derisi asume como tradición válida y la retoma en su aporte personal.

El *Tratado de Teología Natural* resulta mucho más acotado a su tema específico y sus 13 capítulos van siguiendo prácticamente el orden de la *Suma* tomasiana y de los estudios de la Escuela. Son ellos: 1. Diversas posiciones frente a la existencia de Dios; 2. Necesidad de la demostración de la existencia de Dios; 3. Posibilidad de la demostración de la existencia de Dios; 4. La existencia de Dios; 5. La esencia de Dios; 6. La participación del ser; 7. Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomás; 8. La trascendencia del ser divino; 9. El *Esse* y el *Intelligere* divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás; 10. Atributos entitativos de Dios; 11. Atributos operativos de Dios; 12. Conocimiento divino de las cosas creadas; 13. Conclusión. Causas divinas en la creación y actuación de Dios sobre el mundo.

En este caso el orden y la proporción de los temas del canon escolástico, sobre todo en su versión tomista, es mucho más evidentes y por lo tanto también lo es la correlación con los temas de la segunda parte de su Curso. En ambos casos se reafirma lo que ya he señalado: el acento en la noción de participación como eje de todo el desarrollo. Más aún, la trilogía participación - acto y potencia - analogía, que está también en su libro de *Metafísica*, más en orden a la Teología Natural que a la Ontología, se repite aquí figurando como antecedente teórico la trascendencia de Dios; o sea, funciona como antecedente lógico de la trascendencia y no al revés, lo que también es una versión admitida en el tomismo (y en la escolástica en general). De nuevo destaco que el tema de la creación y sus concomitantes (conservación,

concurso y premoción) están discretamente presentes al final. De este modo – conjeturo– Derisi presenta el final de la Teología Natural como el primer paso de una Teología propiamente dicha (basada en la revelación) que se inicia con la llamada Teología Fundamental, la cual se ocupa tanto de los motivos de credibilidad como de la presentación argumentativa (filosófica) de los fundamentos racionales de la fe.

En la edición de los apuntes del Curso, indico en nota al pie las partes de ambas obras que tratan los mismos temas. Como se podrá apreciar, algunos puntos del programa, en su primera parte, no tienen correlato, pues como el mismo Derisi lo expresa, su libro sólo toca algunos puntos de la metafísica, no todos, ya que no es una obra sistemática. En cambio, todos los puntos de la segunda parte del Curso tienen correlativos en su *Teología Natural* y en este sentido hay una profunda unidad entre su enseñanza oral y el escrito académico producido veinte años después.

Alginas miradas al pensamiento de Derisi

Los expositores no católicos sobre Derisi más o menos ideológicamente orientados a posiciones de izquierda, y/o sociológicas, tienden a ver en el tomismo de Derisi (y otros con él) un intento de fundamentar filosóficamente posturas digamos “reaccionarias” sobre la universidad. Tienen del tomismo argentino en general una visión que lo emparenta con el nacionalismo fascistoide, aunque con matices según los trabajos. Sucede con estos abordajes que se presentan como “objetivos”, científicamente hablando, mientras que la posición estudiada sería no científica, no objetiva, ideológica, etc. Del otro lado ideológico, se destaca lo mismo, pero en sentido positivo, sin mayores argumentos teóricos. Una notable simetría al no reconocer ni exhibir el propio lado ideológico del abordaje, en ambos casos⁶.

⁶ Hay interpretaciones desde diversas tendencias y enfoques, entre quienes consideran a Derisi un defensor del antirreformismo universitario, se pueden citar los trabajos de José Zanca, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2013; y del mismo autor, *Los intelectuales católicos*

Sin entrar en esta discusión, debo señalar varios puntos para evitar confusiones interpretativas.

En primer lugar, el tomismo argentino se presenta como una de las líneas (tal vez, dirían ellos, la “mejor”) dentro de la filosofía cristiana. No todos los filósofos cristianos argentinos de reconocida trayectoria en Argentina fueron tomistas, por ejemplo, no lo fue Alberto Caturelli y tampoco Ismael Quiles.

En segundo lugar, dentro del propio tomismo había muchos matices, no se puede generalizar tampoco en que fueran Maritain vs. Garrigou Lagrange porque no es así. Muchos profesores, como Derisi, ponían en su bibliografía obligatoria a todos los reconocidos a nivel internacional. Lo que sí hubo en la UCA fue la polémica entre el personalismo de Maritain y el supremacismo del bien común de Charles De Koninck, al que ya me he referido, señalando que Derisi no entró personalmente en ella. Al contrario, como se ve en su Curso y como lo transmitía a sus alumnos, tuvo una posición equidistante, nunca adhirió en forma absoluta a De Koninck, como lo hizo por ejemplo Guido Soaje Ramos.

y el fin de la cristiandad. 1955-1966, Buenos Aires, FCE/San Andrés, 2006; en esa misma tesitura aunque más moderadamente, Laura G. Rodríguez, “Los católicos en la universidad: Monseñor Derisi y la UCA. *Estudios del ISHiR*, 3, 7, 2013: 79-93. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9155/pr.9155.pdf; de la misma autora, “Pensar las universidades católicas en la década de 1960: aportes y reflexiones”, *PolHis*, 7, 13, 2014: 252-256. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9151/pr.9151.pdf. En defensa del proyecto académico de UCA, su valor, originalidad y sustentación actual, hay que citar, entre la numerosa bibliografía, en primer lugar su propia “historia oficial”: Florencio Hubeñák, *Historia de la Universidad Católica Argentina*, Buenos Aires, EDUCA, 2016. No está de más recordar aquí que ninguno de estos trabajos es de índole filosófica ni sus autores pertenecen al área, sino que estos temas son tratados desde la sociología y en el caso de la historia, con un criterio documentalista.

En concreto y en lo que aquí se trata, debe observarse que las adhesiones políticas de Derisi no fueron absolutas. Tal vez fue filo-peronista, sobre todo en los años de buenas relaciones; pero nunca se manifestó como peronista, ni siquiera en reuniones de tipo privado (por ejemplo conmigo). No tenía mala imagen del radicalismo, al menos de algunos radicales. Hay que tener en cuenta que el Decano de Filosofía, Mons. Guillermo Blanco, era ferviente radical, admirador y amigo personal de Illia; lo decía él mismo en forma pública y ambos prelados convivían perfectamente. Le parecía bien la figura de Balbín y sus intentos de recomponer el entramado social argentino en su acercamiento a Perón. Nunca manifestó adhesión política expresa a los golpes militares como tales. Pero sí consideraba importante la lucha contra el marxismo, o mejor dicho, el comunismo, como ya indiqué.

En definitiva, creo que en las referencias a figuras como Derisi, se pasa por alto que ellos, además de su acción pública, institucional, religiosa, etc., tuvieron la pretensión de ser filósofos. Aunque Derisi decía que la función principal de la universidad es enseñar, no desvaloraba la investigación, más aún, él estuvo de acuerdo con el convenio CIFINA (Centro de Investigaciones Filosófico Naturales) con el CONICET, sólo que eso se torció por su entorno, y por suspicacias contra el Dr. Juan Enrique Bolzán, su Director. También quiso iniciar la investigación en la Facultad de Ingeniería, y la impulsó decididamente en la Facultad de Música. Él mismo se consideraba un investigador que, aunque ya no lo era, lo había sido y en varias oportunidades se lamentó del poco tiempo que tenía para seguir leyendo y escribiendo.

Para finalizar

Considero que con lo dicho doy una idea del concepto que tenía Derisi de la filosofía cristiana y su parte más alta, la metafísica. Como complemento, ampliación y profundización, además de los muchos escritos de Derisi sobre estas problemáticas filosóficas, considero relevante estudiar también otros textos suyos que no tienen nada que ver con la filosofía, aunque se apoyan en algunos conceptos filosóficos tales como sus abordajes sobre la universidad,

los temas sobre cultura, etc. Creo que lo que enseñó muestra lo que pretendió. En todo eso está presente, aunque de modo indirecto, esta elucubración metafísica. Es algo que tiene que ver, me parece, con su vocación de ser un auténtico filósofo y, por lo tanto, de ser un auténtico metafísico. Esto da a su figura una dimensión diferente, más allá de que uno esté de acuerdo con sus tesis o no. Todo esto es discutible, obviamente, pero creo que la idea de que se sirvió de su conocimiento filosófico para su proyecto político, podría tener un mentís a partir de dos constataciones: la primera, su pensamiento filosófico tiene por sí su propia solidez, que no tiene que ver con la política. La segunda, que estas ideas específicamente filosóficas después pueden tener una proyección política, pero en sí mismas no lo son y mucho menos puede sostenerse una articulación estricta con cuestiones prácticas de poder, que son muy posteriores. Por lo menos en este caso, estas ideas metafísicas son diez años anteriores a las grandes polémicas que se desarrollaron en los '70 y los '80 en la Universidad, incluso cuando él ya no era Rector, pero seguía hablando y escribiendo sobre estos problemas.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Pontificia Universidad Católica Argentina

"Santa María de los Buenos Aires"

Facultad de Filosofía

Epuntes de
Metáfisica

Graf. Mons. D. A. Herisi

Año 1966

Celina A. Bertora Mendoza

Bolilla 1¹**La sabiduría metafísica****Introducción****El conocimiento humano²**

El hombre conoce primero por los sentidos. Los sentidos conocen las cosas; es un error decir que los sentidos conocen los accidentes y la inteligencia la sustancia. Lo que conocen los sentidos es **lo que es la realidad accidental concreta** y no el accidente como tal. La vista no conoce el color sino “esto coloreado”. El ser como ser está vedado al sentido, el sentido conoce el ser, no como ser, sino bajo el aspecto de ser el accidente de una manera concreta. El sentido muerde en lo que es el accidente concreto, que es concreto por la sustancia. La sustancia es percibida materialmente por el sentido, pero no formalmente. La inteligencia no podría conocer al ser si no hubiera pasado por los sentidos; pero no formalmente conocido como tal. El sentido conoce el accidente en la sustancia, pero no como accidente sino como concreto.

El sentido conoce el objeto, pero no tiene conciencia de la dualidad. Lo vive realmente pero no puede tomar conciencia refleja. En nosotros los sentidos están penetrados por la inteligencia, que penetra en el concreto y separa lo accidental, y llega a develar el ser que estaba oculto a los sentidos, y lo capta desde la esencia, desde lo que la cosa es. Para llegar al ser desde la esencia debe despojar al concreto, abstraer o estrictamente sensible. No significa llegar a una definición rigurosa de la esencia, pero sí de sus aspectos más generales. La inteligencia, en el primer momento de

¹ Todos los esquemas y cuadros corresponden al profesor, Mons. Derisi y él mismo los escribía en la pizarra.

² *Estudios I*, Cap. XXVII, 1. Esencia del conocimiento, p. 265 ss.

conocimiento natural, deja de lado el contenido del sentido y abstrae. La inteligencia no tiene concepto de lo singular (en contra de Suárez), sólo se conoce lo singular por los sentidos; todo juicio por donde se conoce la existencia se reduce al sentido. El concepto es la aprehensión de un aspecto del ser como ser. No tenemos concepto de “esta mesa” sino de “la mesa”. El concepto empobrece el contenido individual de los sentidos, y por otro lado conoce un aspecto mucho más profundo: la esencia. El concepto objetivo es un aspecto o faceta de la cosa en la mente, y el concepto subjetivo es el acto por el cual el concepto subjetivo está. La inteligencia quita el velo del accidente y penetra el ser (*alétheia*: develación), pero a costa de la riqueza del singular; la cosa real se nos escapa. El concepto no es suficiente. Recién en el juicio el hombre conoce: ponemos al ser dentro de la cosa y decimos “esto es una mesa” y “esto” tiene la riqueza de los datos sensibles reintegrados a la luz del ser. La inteligencia trabaja abstrayendo y componiendo. El juicio es de todo el hombre: la sensación es lo más rico en el hombre y la inteligencia es lo más pobre, porque el hombre es el más perfecto de los animales y el menos perfecto de los racionales. El objeto de la inteligencia es la esencia de las cosas materiales que es el ser más pobre de todos, y llega a las cosas espirituales y a Dios con mucha dificultad. En el juicio la inteligencia une la sensación con el ser y por eso los juicios de las cosas más abstractas se reducen a juicios de existencia. En el juicio está presente la naturaleza humana, que no es ni puro animal ni puro racional, y por eso debe unir ambos aspectos. El P. Marc (de la escuela de Marechal) escribió *Psychologie reflexive*, en el cual toma el juicio como punto de partida y reconstruye al hombre y en *La dialectique de la affirmation* toma el juicio como expresión de la realidad y construye la metafísica.

La existencia se conoce en la sensación, pero el sentido no conoce la existencia formalmente. **La existencia formalmente se conoce en el juicio.** El conocimiento científico moderno es intelectual, pero de los objetos de la sensación. Es heredero de Kant en este punto: la inteligencia no tiene objetos, es pura, da objetividad, pero el objeto de la inteligencia no trasciende los fenómenos; desde el punto de vista del objeto no supera el empirismo.

La ciencia moderna tiende a conocer los fenómenos por sus leyes, no le interesa el ser como ser. Meyer dice que hay un X (es kantiano) pero sólo interesa el fenómeno, no le interesa lo que la cosa es (X), y esta limitación a los fenómenos es lo que le ha dado fecundidad. No hace ver los por qué de las cosas, sino que da los hechos empíricos. Hay muchas teorías, pero no sabemos el “por qué” al que tiende la inteligencia. Antes estuvo bajo la tutela de la Filosofía (hasta Linneo), pero renunció y se acogió a las Matemáticas que manejan la cantidad, que es el más profundo y material de los accidentes y con el cual se relacionan todos. Por eso se tiende a cuantificar todos los accidentes. Por ejemplo, decimos que hay 20° de calor. El hombre no mide el calor sino el efecto de la dilatación y supone que esto es homogéneo. Para tener una visión matemática del mundo crea entes de razón, con los que descubre nuevas cosas usando el método matemático. El ideal del hombre de ciencia es llegar a cuantificar todos los fenómenos para manejarlos mejor. Esto no está contra la Metafísica. Einstein no es filosóficamente relativista, así como el atomismo en química no tiene que ver con el atomismo filosófico, que es un error. La ciencia moderna ha logrado deslindarse de la filosofía. En la Edad Media la filosofía se mezclaba con la ciencia. Santo Tomás tiene frases de advertencia contra esto. Decía más o menos esto: que el sistema de Ptolomeo era una explicación científica de su tiempo, que debía separarse de la explicación hilemórfica, que es filosófica.

* * *

CLASE N. 2

12-IV-66

El hombre no tiene intuición intelectual. Kant y Santo Tomás coinciden en esto. Santo Tomás sostiene un conocimiento por abstracción que requiere el complemento del juicio.

Objeto de la metafísica

La metafísica tiene su objeto más allá de los fenómenos. Es la única parte de la filosofía que trata de un objeto inmaterial. Por eso todos los sistemas que trascienden las cosas del conocimiento sensible niegan la Metafísica.

Objeto material: aquello sobre lo que versa una actividad.

Objeto formal: aquello que primeramente y como tal (*per se primo*) capta esa actividad, el aspecto bajo el cual se conoce el objeto material.

En la Metafísica:

Objeto material: Todas las cosas

Objeto formal: *To ón kai ta diparjon to ón*

Ens ut ens et omnia quae superveniant ente qua ente

El ser como ser y todo lo que sobreviene al ser como ser.

Es el aspecto bajo el cual nos conectamos con las cosas.

El objeto propio de la inteligencia es la quiddidad de las cosas materiales. La inteligencia no conoce intuicionalmente nada, por eso comienza por hacer una abstracción que es común a todo concepto; toma la esencia sin sus notas individuales: es la *abstractio totalis*. Es la abstracción propia del universal. Siempre es de los conceptos, no del juicio. Funciona naturalmente en la inteligencia. Lo que toma la inteligencia no es inmaterial, queda la materia abstractamente concebida. Santo Tomás al comentar el *Peri psyjés* de Aristóteles dice que el hombre concibe la cosa sin la materia: es la abstracción propia de las ciencias empíricas y la Cosmología. El objeto incluye el cuerpo, no puede existir y no se lo puede pensar sin cuerpo

- *Abstractio formalis*: la inteligencia toma un aspecto y deja otro; por ejemplo, deja la materia sensible y retiene la cantidad, *ens quantum*. El triángulo, la esfera, tienen cantidad inteligible, no se los piensa en una

materia determinada, **se pueden pensar sin materia sensible** pero no pueden existir sin materia sensible. No se niega que exista en materia sensible. Cuando se considera el ser en cuanto ser es distinto

- El ser en cuanto ser es algo inmaterial, en sí mismo no encierra materia, puede existir en la materia o fuera de ella. Es una *separatio*: un juicio, una negación de materia: digo que tal objeto **no incluye** materia, se lo puede pensar y puede existir y debe existir (Dios) sin materia.

Santo Tomás (en *In Boetio de Trinitate*) dice que hay una inteligencia de los conceptos, otra de los juicios que mira al existir de la cosa. Sólo el juicio capta la existencia. Sólo puede llegarse al objeto de la Metafísica (el ser que existe o puede existir sin materia) por un juicio en que se niegue la materia, que es la *separatio*, y no por abstracción. En los tres grados siempre se prescinde de o individual.

Esquema

Res individualis			
Conceptos	<i>Abstractio totalis</i>	objeto formal o sensible	No puede existir ni pensarse sin materia Ciencia y Filosofía Natural
		modo universal, sin notas individuales	
	<i>Abstractio formalis</i>	cantidad o materia inteligible	no puede existir pero sí ser pensado sin materia Matemática
	<i>ens quantum</i>		
Juicio	<i>Separatio</i>	<i>To ón</i> el ser en cuanto ser o ser inmaterial	Puede pensarse y existir sin materia Metafísica

Se ve que la teoría de los tres grados de abstracción es invención de Cayetano, repetido por Maritain y otros, pero no de Santo Tomás. En el tercer paso salimos de las cosas materiales a que se refieren los otros dos.

Este cuadro nos da el objeto formal de la Metafísica y a la vez una clasificación de las ciencias:

- 1º) Las ciencias naturales y la Filosofía natural
- 2º) Matemáticas y Filosofía de las matemáticas
- 3º) Metafísica,

La Metafísica es la única ciencia cuyo objeto le pertenece sólo a ella, porque no hay materia. Todo lo demás puede ser estudiado por las ciencias y la filosofía a la vez.

Objeto formal

En el objeto formal distinguimos:

- Objeto formal *quod*: el ser en cuanto ser
- Objeto formal *quo, lumen sub quo*: ***separatio***, es el modo como vemos el objeto formal *quod*. Es la *separatio* o inmaterialidad: para descubrir al ser es necesario quitarle la materia. Sólo sin materia descubro al ser porque el ser en cuanto ser es inmaterial, y los seres inmateriales son por lo que tienen de inmaterialidad, la forma; los materiales son limitados por la materia.

Método

Es el método de la inteligencia humana. Conocemos los entes con conocimiento vulgar, pero los conocemos por el ser que descubrimos en los entes y reflexivamente en Metafísica analizamos y deducimos lo contenido en el objeto logrado por la *separatio*. Ésta no es una actividad que se haga naturalmente, como la *abstractio totalis*; desde el punto de vista de nuestro conocimiento humano descubrimos el ser en las cosas materiales negando la

materia. Después se descubre que el ser puede estar, y de hecho está, fuera de la materia.

Todas las inteligencias tienen por objeto el ser (Dios, los ángeles y nosotros) pero cada uno lo capta según el horizonte en que está: nosotros el ser de las cosas, los ángeles los seres finitos espirituales y Dios el ser infinito.

SER	
Dios -----	Ser Divino. Acto puro
Los ángeles -----	Ser espiritual finito
Los hombres ----- materiales	Ser inmaterial de las cosas y lo demás por analogía

* * *

CLASE N. 3

10-IV-66

El objeto de la Metafísica es el ser inmaterial o en cuanto ser. El objeto formal *quod* es el ser en cuanto ser y el objeto formal *quo* (manera de entrar en contacto con el objeto *quod*) es la *separatio*.

Ámbito; el objeto material abarca todo ser actual o posible (Santo Tomás en el Prólogo al *Comentario a la Metafísica* Aristóteles). Conocimiento científico (en sentido antiguo) es conocimiento por las causas. Hay un *subjectum*, en sentido literal (sujeto de un juicio): aquello que es captado inmediatamente por la ciencia y desde el cual por deducción *a priori* sacamos los predicados. La deducción está toda contenida en el *subjectum*.

En el caso de la Metafísica coincide con el ser en cuanto ser, pero abarca las sustancias separadas y las primeras causas. La Metafísica, desde el ser en cuanto ser, se remonta a las causas y los principios del ser, considerando lo

que el ser implica, y por demostración *quia (a posteriori)* se llega al ser divino. Todo lo que se sigue es *propter quid (a priori)*. El sujeto en la ciencia es aquello de lo cual nosotros conocemos las causas, es el principio de donde parte la ciencia. Hay dos tipos de inmaterialidad en la Metafísica: la de las sustancias inmatrimales por sí (Dios, los ángeles, el alma) y la sustancia inmaterial *secundum rationem*, es decir, que puede existir en la materia o fuera de ella, como las causas.

Nombres

La metafísica tiene tres nombres:

Teología: porque trata de Dios y las sustancias separadas;

Metafísica: en cuanto considera el ser en cuanto ser, más allá de los seres naturales, u **Ontología;**

Filosofía Primera: porque considera las primeras causas.

Estos son los tres objetos de la Metafísica: Dios, el ser en cuanto ser y las primeras causas.

Método

Comienza por la *separatio*. Una vez ubicados en el objeto formal *quod* nos remontamos a Dios y a las primeras causas por una demostración *quia* y todo lo que se sigue de allí es *propter quid*, o *a priori*, como se ha dicho.

Santo Tomás dice que es la ciencia más inteligible, la suprema sabiduría.

1º) Es más inteligible la ciencia que nos muestra las causas de las cosas; como la Metafísica trata las primeras o supremas causas, es la más inteligible.

2º) Si comparamos el conocimiento sensible con el inteligible, la ciencia será más inteligible cuanto más se aparte de lo sensible y sea más universal.

Luego, la Metafísica, que versa sobre lo más inmaterial y lo más universal, es lo más inteligible.

3º) Algo es más intelectual e inteligible en cuanto es más alejado de la materia. La ciencia que trata de las cosas inmateriales será la más inteligible, y ésta es la Metafísica.

La Metafísica no sólo es ciencia (en sentido aristotélico) sino sabiduría, porque trata de los primeros principios, todos los saberes en el orden natural suponen los principios de la Metafísica. En el orden natural no hay instancia superior a la Metafísica.

Partes de la Metafísica

Hay una división de la metafísica que viene de Wolf

Metafísica

General u Ontología

Especial

Cosmología

Psicología

Teodicea

Esta clasificación es la que usa y critica Kant. Está mal hecha porque ni la Cosmología ni la Psicología corresponden a la Metafísica, se confunden otras partes de la Filosofía con la Metafísica.

Clasificación

Metafísica

Directa

Ser en cuanto ser **Ontología**

Causa del ser **Teodicea**

Reflexiva

Estudio del ser en nosotros **Gnoseología**

No debe confundirse la Gnoseología con la Epistemología, que trata del conocimiento sensible.

Sistemas metafísicos

Podemos considerar que hay cuatro grandes sistemas metafísicos

Monismo

Se ha afirmado desde antiguo que el ser es uno, y ésta es la tentación constante de la inteligencia separada de los sentidos, que lleva al panteísmo. Toda la realidad es un solo ser. El monismo fue planteado como **total** o **parcial**.

El monismo parcial no es propiamente monismo, pero identifica a Dios con una parte del mundo:

- Con la materia primera, como David de Dinant, lo cual es “estúpido” como dice Santo Tomás, porque Dios es acto y la materia es potencia.
- Con el alma o forma, como el alma real de Platón (*Timeo*) o alma del mundo, que puede ser el Dios de Platón, aunque es una interpretación, y también los pitagóricos.
- Con la existencia del mundo, como Eckhart.

Hay autores que son difíciles de clasificar, por ejemplo Bergson, que no quiere ser panteísta, pero si lo fuera, sería de tipo dinámico realista, estaría con los neoplatónicos.

Clasificación del monismo

Monismo

Parcial

Esencia

Materia **David de Dinante**
Forma **Platón - Pitagóricos**
Existencia **Eckhart - Rosmini**
Total
Estático
Materialista **Demócrito - Lucrecio - Vogt - Büche**, etc.
Espiritualista **Spinoza**
Dinámico (Dios se identifica con el mundo, que se hace)
Realista **Brahmanismo - Neoplatónicos**
Idealista o trascendental
Materialista **Marx - Haecher**
Espiritualista
Lógico **Hegel**
Telético **Schopenhauer**
Materio-espiritualista **Schelling**

* * *

CLASE N. 4

21-IV-66

Pluralismo

Admite múltiples y distintas sustancias. El teísmo admite la distinción entre Dios y el mundo.

Clasificación

Pluralismo

- A) Dios
- B) Creatura
 - a) Orden espiritual
 - b) Orden material

- 1) Sensible
- 2) Vegetal
- 3) Inorgánico

- Los materialistas, empiristas y sensistas identifican el orden material y el espiritual.
- Los atomistas niegan las diferencias específicas en el orden material. Por ejemplo Descartes explica mecanicísticamente los tres grados del orden material, y no admite que el vegetal y el animal tengan alma. Es natural que deba negárselas, porque para él el alma es pensamiento.
- Tongiorgi identificaba el orden vegetal y el inorgánico hacia abajo (hacia lo inorgánico) y lo explicaba mecanicísticamente.
- Los hilozoístas identifican el orden inorgánico y el vegetal pero hacia arriba, todo vive.
- Los pampsiquistas dan vida consciente al orden sensitivo, al vegetal e incluso al inorgánico.
- El vitalismo reduce el orden espiritual, el sensitivo y el vegetal todo a una misma vida.

Hay una posición **materialista** en filosofía que identifica todo con la materia, es una especie de monismo; los adeptos a veces no quieren ser panteístas, pero por lógica interna lo son. En la Edad Media tenemos los albigenses, los nominalistas, que lógicamente negaban el espiritualismo, aunque a veces no era esa su intención. En la Edad Antigua Lucrecia, Demócrito, Empédocles; en la Edad Moderna, Hobbes, en el siglo XVIII muchos hombres de ciencia son materialistas; en el siglo XIX tenemos el marxismo, los hombres de ciencia: Haecker (que fundó una sociedad monista).

El **espiritualismo** defiende que hay un espíritu distinto de la materia. Todo teísmo lo admite en Dios, y también el verdadero espiritualismo lo admite en el alma humana.

Esto ha sido defendido de manera exagerada, por ejemplo Hegel sostiene que todo es espíritu, también Platón y Descartes, que no fueron panteístas, defendían la tesis de que el alma humana es sustancia espiritual completa, no admitían una dependencia del alma respecto del cuerpo. Tienen problemas para explicar su unión con el cuerpo. Descartes debió admitir que el alma es forma del cuerpo porque así estaba declarado por el Concilio de Viena, pero no lo llegó a explicar. Para Platón el alma es cárcel del cuerpo.

* * *

Bolilla 2

El ser y su aprehensión, la pregunta sobre el ser

El problema del ser³ es el problema que se presenta de entrada en la Metafísica. Garrigou Lagrange en *Le premier regard de la intelligence*, y también en *El sentido común*, dice que el niño que comienza y el sabio que termina su vida estuvieron siempre alrededor de la idea de ser, y lo único que ha hecho el sabio es enriquecer esa noción por otras cosas que no son sino por el ser. El problema es: si todo es ser, cómo es posible la multiplicidad, porque el ser se diferencia, pero por algo que es también ser. El conocer los problemas ayuda para no cometer errores, porque todas o casi todas las posiciones posibles ya han sido tomadas. Debemos cuidar de no descarriar. Estamos frente al ser y estamos en el ser, nuestra pregunta no tiene sentido sin el ser. El ser está en todo y en la misma pregunta que es también ser.

Cuando preguntamos por el ser de las cosas, esto se entiende, pero preguntar ¿qué es el ser? Parece que no tiene sentido preguntar por el ser. El ser es la suprema instancia inteligible, adonde nosotros queremos reducir cualquier cosa, porque todo se revela a la luz del ser. No podemos manifestar la razón manifestante de todo. El ser es lo más evidente en sí mismo, no

³ *Estudios I*, cap. I, 1. La noción de ser, p. 3 ss.

podríamos preguntar por el ser si no supiéramos qué es el ser, el ser es anterior a toda pregunta y es lo que le da sentido.

* * *

CLASE N. 5 (2ª h)

21-IV-66

Heidegger dice que el ser no se manifiesta sino en el ser del hombre, hay un ser privilegiado que puede preguntar por el ser⁴. Distingue: **entes** que son las cosas, y **el ser** que es la revelación de las cosas. La luz del ser se manifiesta en nosotros; el ser es quien quita el velo al ente, pero él desaparece, se oculta. El ser sería la potencia de los entes que son o se manifiestan por el ser. El peligro, dice Heidegger, es quedarse con los entes y olvidarse del ser. En Santo Tomás está esto muy profundamente. Cuando Heidegger dice que se ha sustituido la manifestación del ser por los conceptos, es cierto, pero no para Santo Tomás: el ser no es un concepto. Heidegger tiene razón en esto: incluso el ser no es captado por conceptos sino por el juicio. El concepto de las cosas es unívoco, pero el ser desborda todo. En toda realidad hay dos aspectos: la cosa, lo que hace que la cosa sea lo que es, lo que constituye en sí misma a la cosa, es el *esse* (en sentido fuerte: existir). El ser no se puede definir porque no hay género superior, todo se reduce a él, es noción última; no hay nada superior. Tampoco se puede explicar por algo más conocido que el ser, porque es lo primero que conocemos, y en cierto sentido es lo único que conocemos, porque si al concepto más rico le quitamos el ser, queda la nada.

Dos aspectos en el ser:

- lo que hace que la cosa sea lo que es: aspecto del ente
- aspecto del ser, de lo que **es**.

Así, en el ser se distingue la **esencia** y la **existencia**:

⁴ *Estudios I*, Cap. XXV. El ser en M. Heidegger, p, 251 ss.

LO QUE ES
esencia existencia

lo que existe o puede existir es la esencia, o “lo que”, es cubierta por la existencia. En cada cosa se realiza la existencia de modo distinto.

Lo que define y constituye es la esencia.

Esencia: *id quod est quod est*
(aquello por cual algo es o que es)

La esencia es aquello por lo cual algo es lo que es. Los sentidos perciben la cosa y la inteligencia lo que la cosa es, porque la esencia es lo más asequible a la inteligencia.

En cambio, la existencia es lo que hace que algo **sea**, es más difícil de captar porque no es conceptualizable. Es lo que da realidad o consistencia a la esencia. La esencia no tiene sentido sin la existencia; la esencia dice relación esencial a la existencia. La esencia es un modo de existir, por ejemplo, el hombre es un modo de existir distinto de la planta. Decimos, contra Husserl, que no se puede poner la existencia entre paréntesis. La esencia dice relación a la existencia como a su acto, pero no como en el caso de materia y forma, que son la potencia y el acto de la esencia. La existencia no da notas constitutivas, no entra en la definición de nada, no es conceptualizable. No es nota, sino que es lo que da realidad a todas las notas. Las notas constitutivas de la esencia serían en potencia, o sea, no serían (referencia a una existencia posible). Cuando la existencia da realidad, todas las notas son en acto, pero esto no añade ninguna nota nueva.

El ser puede ser considerado en acto o en potencia. Entre la nada y el ser actual está el ser posible, que no es todavía, pero es capaz de existir; la nada, en cambio, no tiene capacidad de existir. El ser real puede ser en acto, o por sí mismo (o sea, Dios). También están los seres de razón, que propiamente no son, porque no pueden existir por sí mismos. Existen en tanto son

pensados. En sí mismos no tienen ni acto ni potencia, no pertenecen a la metafísica.

Ente: en latín, *esse* no tiene participio presente, fue un invento de los filósofos: *ens* (lo que es). En latín, el participio presente puede ser tomado como participio o como nombre (adjetivo o sustantivo). Por ejemplo “estudiante” está tomado reduplicativamente, significa “el que está estudiando”, interesa la acción. Si digo “el estudiante duerme” está tomado como nombre, interesa el sujeto.

Así, se puede tomar “ente” como nombre: las esencias que pueden existir: o reduplicativamente, subrayando la acción de existir. En lo sucesivo, se nombrará *esse* al existir, y se tomará *ente* como nombre.

El ser aparentemente es de máxima extensión y mínima comprensión. Esto es así por lo que dice explícitamente: dice que “es”, nada más que oposición a la nada, y por eso abarca todo y su comprensión expresa es mínima. Pero todas las diferencias del ser ya están, ya son; en cambio la nota de “racional” no está en “animal” (porque si no “racional” debería predicarse de todo animal y no es así). Pero toda determinación del ser debe venir de dentro del ser y no de fuera, como racional respecto de animal. Todas las notas distintas son ser. Si se toma subrayando la acción verbal, solamente Dios se identifica con la acción verbal, porque en Él la esencia es existir. En nosotros nos es esencial el nombre: la mesa es mesa y **tiene** existencia, **no es** existencia, sino que tiene por accidente la existencia. En cambio Dios **es existencia**, le es esencial como ser.

* * *

CLASE N. 6

26-IV-66

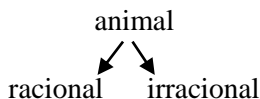
El ser se presenta como un conjunto de seres que participan del ser. Nosotros somos por el ser. La observación fenomenológica de Heidegger es

exacta: el ser le da presencia al ente, pero sólo en nosotros⁵. El ente tomado como nombre designa la esencia y como verbo lo que hace que la cosa sea. Una cosa posible no tiene existencia, cuando pasa a existir es el *esse* el que le da acto o realidad. Todo es ser (porque el ser se opone a la nada) y vemos que hay muchos y diversos y distintos seres, las diferencias por las cuales se distinguen también son ser. Luego ¿cómo pueden ser diferencias si son lo mismo porque son ser? Muchos han negado que haya diversidad y otros han negado el ser. Hay respecto a esto tres posiciones lógicas, pero que se entienden desde la Metafísica, sobre la univocidad, equivocidad y analogía del ser.

Univocidad, equivocidad y analogía en la aprehensión del ser⁶

Univocidad

Un concepto es unívoco cuando se predica de los inferiores de la misma manera, por identidad perfecta. Por ejemplo animal se predica unívocamente del hombre y de la vaca. Esto implica que los inferiores están fuera del concepto



ni racional ni irracional están dentro, porque si digo que racional está dentro, al decir que la vaca es animal, diría que la vaca es racional, lo cual no es cierto, y si dentro de “animal” estuviera “irracional” pasaría lo mismo a la inversa, al decir que el hombre es animal, diría que es irracional, lo que no es. La univocidad sólo tiene lugar en las esencias, en los conceptos predicamentales, pero no en los trascendentales. El concepto de ser no puede ser unívoco, porque si fuera unívoco se predicaría de todos los inferiores y

⁵ *Estudios I*, Cap. XXV, 3, El *Dasein*, lugar de la de-velación del ser, p. 252.

⁶ *Estudios I*, Cap. I, II. La analogía, expresión conceptual del ser, p. 6 ss.

entonces *ab alio* y *a se* estarían dentro y no habría diferencias. Pero si las diferencias estuvieran fuera, serían nada, porque fuera del ser no hay nada, y sólo queda el ser (panteísmo). La univocidad es propia del racionalismo, que descuida la experiencia, no ve que hay diferencias. Desde Parménides, que dice que la verdad es que hay un ser, pasando por Platón, que pulveriza un poco el ser en las ideas, y por Spinoza, Hegel y en general los racionalistas, se ve que si se univoca al ser inexorablemente se acaba en el monismo, porque las diferencias del ser son también ser, y no se las puede separar del todo.

Equivocidad

Equívoco es un término, no un concepto, es una palabra que sustenta dos o más conceptos. El empirismo equivoca al ser; sólo tiene en cuenta la experiencia y si habla de “ideas” y “entendimiento”, para ellos se trata sólo de un sentido superior. Se niega el conocimiento intelectual como un conocimiento formalmente distinto. Si no tenemos más conocimiento que el sensitivo, percibiremos una multitud de cosas (sensaciones), pero no habrá un concepto de nada, porque las sensaciones son distintas, en las sensaciones de los seres no hay nada idéntico. Dimos que hay hombres, porque abstraemos con la inteligencia el concepto, pero si se lo niega el ser desaparece, porque el sentido no capta el ser como ser, que es inmaterial. Hay multiplicidad pura, no hay nada común. Es contradictorio, porque esto no se puede formular sin usar de ideas. Si todo fuera equívoco, no podíamos ni hablar, porque siempre estamos predicando conceptos abstractos. Lo que tienen en común todas las cosas es que no son nada, se oponen a la nada, y por eso es falso que el ser sea equívoco, porque si fuese equívoco no habría nada común a todas las cosas que se oponen a la nada. Históricamente en esta posición están Demócrito, los físicos, los nominalistas de la Edad Media (Roscelino, Abelardo Ockham), Nicolás de Autrecourt, que fue llamado “el Hume de la Edad Media”, Locke, Hume, Comte, Spencer, los existencialistas, que quedan en el aparecer, como Heidegger, porque no pueden llegar al ser.

Analogía⁷

La analogía tiene cierta unidad, una tendencia a la unidad que no se puede lograr por la grandeza del objeto. El concepto unívoco, como concepto, es el más perfecto, pero esto se debe a la imperfección del objeto.

El concepto análogo es una noción de alguna manera común a los inferiores, supone los inferiores distintos o diversos, y una noción que de alguna manera es común; pero no es perfectamente idéntica. La inteligencia tiende a la unidad, pero no la puede lograr porque no puede desprenderse de las diferencias.

Analogía de proporcionalidad. Es una noción tomada de las proporciones numéricas

$$\frac{1}{2} : \frac{2}{4} : \frac{4}{8} : \frac{8}{16}$$

No son los números idénticos, sino la proporción, que es 1/2. La relación es idéntica, pero no los números: es una identidad de relaciones. La analogía de proporcionalidad está tomada de aquí, pero no es lo mismo. No son relaciones iguales sino semejantes. La noción se predica proporcionalmente o relativamente a los inferiores, pero no por identidad perfecta. Por ejemplo la noción de conocimiento no es idéntica en la sensación y en la intelección, porque la inmaterialidad no es igual en ambas.

$$\frac{\text{sensación}}{\text{conocimiento}} = \frac{\text{inteligencia}}{\text{conocimiento}}$$

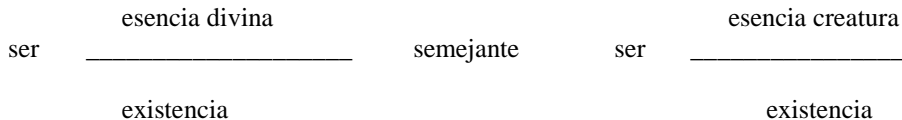
⁷ *Estudios I*, Cap. I, II. La analogía, expresión conceptual del ser, p. 6 ss; Cap. 5, III, La analogía, p. 61 ss.

En realidad, **no hay más analogía que el ser**, y el conocimiento se reduce al ser y por eso un ser conoce más cuanto más es, y en Dios conocimiento y ser se identifican. Maritain dice que es una noción polivalente. Es “balanceada”, hay algo común entre los seres (por ejemplo el hombre es ser y el perro es ser), como la esencia es distinta, la existencia también lo es, pero la relación de esencia y existencia es la misma. Es una noción que se aplica proporcionalmente la misma, sin llegar a la identidad. La noción de ser es de esta analogía. Cayetano dice que es la única analogía del ser, pero no es así.

Para conocer el ser no tengo necesidad de conocer la causa primera. A los seres se los ve como seres sin conocer a Dios. Esta analogía de proporcionalidad es **intrínseca**, porque a los seres les conviene el ser, pero a cada uno según como es.

Analogía de proporcionalidad extrínseca. A uno conviene bien la noción que se predica, y a otros no les conviene, por ejemplo “el prado sonrío”, quiere decir que la sonrisa es al hombre como la belleza al prado, la sonrisa conviene intrínsecamente al hombre, pero decir que “el prado sonrío” conviene al prado extrínsecamente. Es la metáfora.

La analogía del ser es intrínseca porque el ser conviene a todo. Decimos



Cuando digo que Dios es ser y que la creatura es ser, quiere decir que tiene relación semejante (pero no idéntica) entre sus respectivas esencias y existencias. Puede haber una tentación de decir que si bien se distinguen por la esencia, se identifican por la existencia, pero no es así porque se trata de la existencia de cada uno.

* * *

CLASE N. 7 (1ª h)

28-IV-66

Una manera de ser es a su acto como otra manera de ser es al suyo. Aquí no hay ningún analogado principal, en la analogía de proporcionalidad, porque todos son seres. Es la primera analogía con la cual se conoce, y es lo que permite conocer a los seres antes de conocer a Dios, porque se puede pensar en el ser de una sin pensar en el ser de la otra.

Hay una noción relativamente común, los analogados distintos y la relación proporcional semejante⁸.

Analogía de atribución, Santo Tomás ha usado las dos analogías. Después del Comentario al Libro de las Sentencias usa más ésta. Es la analogía más profunda. Es una noción que se atribuye o predica del ser *kat exojen* (por antonomasia): analogado principal, y de los otros sólo por referencia a éste. Por ejemplo la salud: el animal, el hombre es sano, pero también decimos que hay un color sano y una comida sana. No es un concepto unívoco, hay uno que es sano: el animal, y los otros son sanos por referencia a él, por ejemplo por referencia a la causa, como la comida, que es causa de la salud, o por referencia al efecto, como el color; pero siempre pensamos en el animal sano. La analogía de atribución es una noción común a varios, pero que a uno le conviene como tal y a otros por referencia.

Hay dos tipos de analogía de atribución:

Analogía de atribución extrínseca. Conviene a uno intrínsecamente y primeramente, pero a los otros extrínsecamente: por ejemplo la salud, que conviene sólo y primeramente en forma intrínseca al animal y a los demás extrínsecamente.

⁸ *Estudios I*, Cap. 1, II, 7. La analogía del concepto ente, p. 8;8. Analogía de proporcionalidad intrínseca del ente, p. 9; 10. La analogía de atribución intrínseca propia del ente. p. 10.

Analogía de atribución intrínseca. La noción conviene a uno principalmente y a los otros por referencia, pero intrínsecamente.

Cayetano (Tomás de Vío de Gaeta) decía que la analogía de ser es de proporcionalidad intrínseca. Suárez defendía la analogía de atribución intrínseca. Cayetano decía que la analogía de atribución es siempre extrínseca y por eso no se podría aplicar al ser. El P. Ramírez dice que en el ser hay las dos analogías, así cada uno tiene razón por lo que afirman, pero no por lo que niegan, en cuanto se excluyen. Santo Tomás ilustra la analogía del ser con la de lo sano, que es extrínseca, pero al aplicarla al ser es evidente que la aplica intrínsecamente⁹.

* * *

CLASE N. 8 (2ª h)

28-IV-66

La noción de ser se predica con esta analogía cuando llegamos a conocer a Dios. Los seres sólo son ser por participación del que es Ser en sí mismo. La revitalización de la doctrina de la participación ha repuesto esta analogía, pues se apoya en la participación. El primer conocimiento del ser es el de la analogía de proporcionalidad intrínseca. Pero al conocer al ser en su causa primera vemos que el ser que es y se concibe por sí mismo es lo que funda el ser finito.

El ser en Heidegger¹⁰ y en Santo Tomás

El primer Heidegger (*Ser y Tiempo*), al plantear el problema del ser, dice que el ser se manifiesta en el hombre y por eso es menester conocer el ser del hombre antes de hablar de otro ser. La esencia de este ser es existir

⁹ *Estudios I*, Capítulo III. Posición unívoca, posición equívoca y posición análoga frente al concepto de ente, p. 29 ss.

¹⁰ *Estudios I*, Cap. XXV. El ser en M. Heidegger, p. 251 ss.

temporal, es estar en el mundo. El mundo se manifiesta como una unidad con el ser del hombre. En los últimos escritos distingue entre los seres o cosas y el ser. Las cosas se manifiestan en su ser cuando entran en la luz del ser del hombre (el “ser aquí”, el *dasein*). Este ser es la patencia o manifestación del ente, el ente no se hace patente sino en el ser del hombre, pero como distinto del ser-aquí del hombre. En los primeros escritos parece que el ser es como una proyección del sujeto, es decir, el hombre da sentido al mundo. Ahora aparentemente quiere decir otra cosa: el ser es la **develación** del ente. Dice que Occidente perdió el sentido del ser, porque lo ha sustituido por otra cosa. Han puesto el ser fuera de los entes (Platón), los escolásticos han puesto el ser en algo oculto, que está debajo de los entes, la esencia (esto muestra su raíz empirista). Él quiere ser el verdadero realista: el ser no está fuera ni debajo sino que es la manifestación del ente. El ser devela al ente pero se oculta en el ente develado y lo que aparece es el ente develado y no la develación. Por eso el “olvido” del ser pertenece al ser porque el ser es así: el ser devela y se oculta, pero Occidente se olvidó del olvido del ser, se olvidó cómo es el ser. Este ser es distinto del ser que está siempre presente, que es el ser del hombre (el *dasein*). La observación de Heidegger es exacta desde el punto de vista fenomenológico: hay dos presencias, la del ente que se devela y la develación del propio ser develado, del *dasein*, que queda como una presencia distinta, pero no de un ser en sí. El ser se agota en la presencia en mi conciencia. Es una posición fenomenológica de tipo irracionalista, que no le permite llegar al ser trascendental. La fenomenología sólo le hace llegar a admitir la presencia de un ser develado, un aparecer en un aparecer de la conciencia (que tampoco es una sustancia). El ser queda trunco y se diluye en el aparecer. El mismo Heidegger cae en su propia crítica porque no llega al ser, se quedó sin el ser verdadero y sólo quedó con un aparecer o patencia en la conciencia que también es un aparecer.

Santo Tomás afirma que en el ser tenemos la esencia del ente. El ser es lo que hace que el ente o esencia sea. La esencia es por el ser (Heidegger diría que el ser devela, pero es la cosa la que está presente). La existencia no añade notas inteligibles, por eso no es concepto (en eso tiene razón

Heidegger). Kant también diría que la existencia no añade nada a la esencia (cien tableros pensados es igual conceptualmente a cien tableros reales en el bolsillo).

La existencia no tiene definición, en esto también Heidegger tiene razón. Pero Santo Tomás lo explica metafísicamente mucho mejor, porque Heidegger no ve que en la conciencia tengo la presencia de una cosa **en mí**, pero **como siendo en sí** y yo, al conocer la cosa, tomo conciencia de mi ser en mí, **como siendo en mí**. Heidegger vio bastante bien, pero no llegó hasta el final porque se lo impide su irracionalismo, que tiene un motivo noble: quiere ir contra el racionalismo que ya viene de Descartes, en el que piensa y al que ataca. Para él la inteligencia traiciona al ser porque pone una imagen (concepto) en vez del ser, porque tiene una noción errónea del concepto; y en parte tiene razón porque el ser no es concepto propiamente, el ser se expresa en juicios y la “existencia” es un concepto derivado. La existencia no es aquello que existe (salvo Dios) sino aquello por lo cual la esencia existe. Cuando reintegramos el concepto como aspecto de la realidad concreta por el juicio, aparece el ser. Propiamente conceptos son los unívocos y el ser es la realidad total que no se deja encerrar en los conceptos. El concepto de ser análogo es derivado porque el hombre no se puede expresar sino por conceptos. Es una realidad captada por un juicio, y que de alguna manera la pongo en la realidad. Si no hubiera conceptos unívocos no se podrían formar los análogos.

* * *

Bolilla 3

Propiedades trascendentales y primeros principios del ser¹¹

Trascendental para Kant es el elemento *a priori* de la conciencia que constituye el objeto

¹¹ *Estudios I*, Cap. II, 1. Los principios constitutivos del ente. La trascendentalidad del ser, p. 21.

Trascendental tiene los siguientes sentidos:

1º) Trascendental como opuesto a predicamental, es lo que no se deja encerrar en un predicamento o categoría, o porque está en varios (por ejemplo el movimiento, que está en cuatro) o por ser común a todos.

2º) Trascendental puede ser lo que está fuera de los predicamentos: Dios.

3º) Trascendental es también lo que está en todos los predicamentos sin encerrarse en ninguno: el ser.

El concepto de ser se determina. Un nuevo modo de significación puede acompañarse de un nuevo modo de ser que lo restringe y lo hace predicamental. La nueva significación es un nuevo modo que limita la comprensión. Por ejemplo, ser sustancia. Hay modos de significar que no añaden modos de ser y son **los trascendentales**. O conceptos que **realmente** coinciden con el ser, pero que lo significan de otra manera. Por ejemplo: cosa, algo, uno, bueno, etc., no expresan más que al ser bajo un nuevo aspecto.

Distinción: puede ser

1º. **Real:** cuando una cosa no es otra.

2º. **De razón:** cuando una cosa, siendo la misma, es expresada por varios conceptos. A su vez puede ser:

a) **Sin fundamento:** propiamente no es distinción de razón, ni siquiera es una distinción de pura razón;

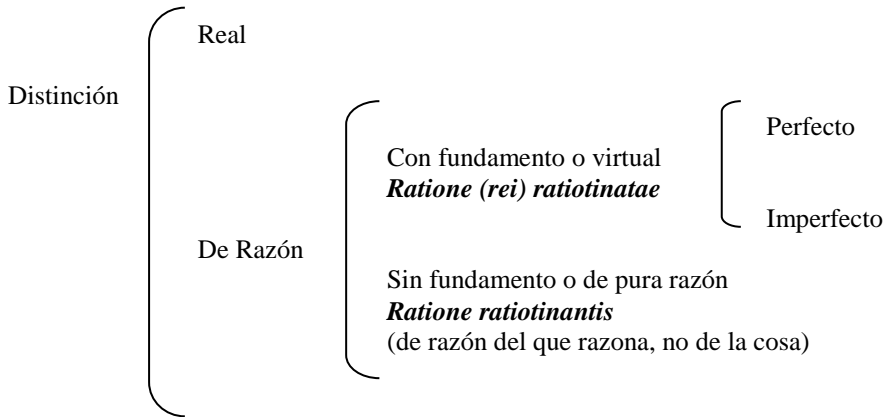
b) **Con fundamento** en la cosa

A su vez puede ser:

- **Con fundamento perfecto:** cuando la cosa da posibilidad de formular dos conceptos de los cuales uno no incluye al otro, por ejemplo los grados del árbol de Porfirio

- **Con fundamento imperfecto:** cuando los distintos conceptos se relacionan como lo explícito a lo implícito. Ésta es la distinción de los trascendentales del ser

Esquema



* * *

CLASE N. 9

3-V-66

El ser es el más típico de los trascendentales porque no se deja encerrar en ningún predicamento. Todo concepto que no sea sinónimo tiene que significar algo nuevo, pero puede ser que se añada al ser una nota que lo determine, lo haga predicamental o trascendental en otro orden; por ejemplo, el accidente no es predicamento, es análogo en los predicamentos accidentales. Hay nueve modos de significar que no le añaden nada al ser, pero que lo abarcan y lo presentan bajo un nuevo modo: los conceptos trascendentales. Para que sea propiedad trascendental debe ser un nuevo

modo de significar, si no sería sinónimo: “cosa” es sinónimo de ser, los demás son propiedades trascendentales.

Los conceptos trascendentales del ser son:

- o lo significan de manera absoluta
- o lo significan por relación a otro.

Trascendental

Modo absoluto

Manera positiva: *res*

Manera negativa: *unum*

Modo relativo

Manera negativa: *aliquid – non nihil*

Manera positiva

A la inteligencia *verum*

A la voluntad *bonum*

Conceptos trascendentales

Propiedades trascendentales

- **RES**, *ens ut nomen* (cosa). Ente implica lo que es: abarca la esencia y la existencia. Es sinónimo de “ser”, no es propiedad trascendental, significa **lo que** es, poniendo el acento en la cosa.

- **UNUM**: individuo, la individuación del ente es algo negativo, todo ser es uno, mientras es ser, es individualizado.

- **ALQUID**, también **NON NIHIL** (no nada) en latín clásico. “Algo” significa que no es otra cosa, no es propiedad trascendental. Es la base del principio de contradicción: el ser se opone a la nada, es no-nada. Es una manera de significar al ser por relación a la nada. El modo relativo negativo es negativo por ser relativo a un término negativo.

- También hay un término positivo: el espíritu que acoge la ser, la inteligencia y la voluntad. Éstas no son trascendentales pero no por el ser

sino por el no ser (mezcla con la materia). La verdad en acto se identifica con el acto de intelección y la bondad en acto implica un acto de voluntad.

Las propiedades trascendentales añaden un nuevo modo de significar, pero son un modo de significar que no le añade nada al ser, no pueden ser realmente distintos del ser porque significan a todo el ser, y fuera del ser no hay nada. Lo que se añade es un modo de significar de la razón, para tomar el ser en toda su riqueza y por eso le añadimos una relación de razón: hay un fundamento en la cosa, pero no es una distinción real. Son modos de significar e mi razón que expresan la ser bajo un nuevo aspecto. El ser es todo eso pero la inteligencia toma el ser y lo compara, por ejemplo, con la inteligencia, el ser da fundamento a eso pero no es más que ser. Es una distinción de razón pero con fundamento imperfecto, como lo implícito y lo explícito. Las propiedades no son más que el ser en cuanto fundamenta un modo de significar

La Unidad. La unidad es la individuación del ser. Puede ser la indivisión del ser o de “tal ser”: ésta no es una propiedad trascendental. La que es propiedad trascendental es la del ser en cuanto ser.

Esquema

Unidad

Trascendental

De simplicidad: ejemplo el alma humana

De composición

Per se: ejemplo el hombre

Per accidens

Intrínseca

Extrínseca

No trascendental

De razón (por abstracción)

Genérica: por la materia

Específica: por la forma

Real

En lo formal

En lo material

Sustancial

Accidental

Unidad: indivisión del ser

Unidad trascendental de simplicidad: se tiene mucho más perfectamente lo que equivale a muchos, pero sin la multiplicidad. Pero se trata de un ser real. Por ejemplo, el punto matemático es simple pero no es ser.

Unidad trascendental de composición: es la del que tiene partes; es uno en el ser pero potencialmente es divisible, por ejemplo el cuerpo.

Unidad trascendental de composición *per se*: hay una sola existencia, por ejemplo el hombre es *unum per se*.

Unidad trascendental de composición *per accidens*: cada parte tiene su existencia. Puede ser

- **intrínseca:** hay dos existencias, pero una como acto de otra; por ejemplo la forma accidental que está en un sujeto, mi color y yo, es la existencia del accidente que es distinto de la existencia de la sustancia. El signo más evidente de la distinción es la separabilidad, aunque hay cosas no separables y distintas (esencia y existencia).

- **extrínseca:** a su vez puede ser:

- **por simple yuxtaposición:** por ejemplo un montón de piedras

- **por respecto a las causas extrínsecas:**

causa eficiente: los hijos por los padres

causa final: la sociedad.

Unidad no trascendental de razón: es la de los universales, se logra por abstracción. Por ejemplo, hombre: los hombres son realmente distintos, pero en tanto “hombre” somos lo mismo.

Puede ser

- **genérica**: según el género, que viene por la materia
- **específica**: según la especie, que viene por la forma.

En el concepto universal lo real es lo que expresa *id quod*, y no es real la forma, que es de razón: *modo quod*.

Unidad no trascendental real en lo formal: seres en que la forma es individual por las notas específicas, por aquello que es forma, es individuo. Por ejemplo los ángeles; “Gabriel” es la “gabrielidad”: tiene toda la perfección de la especie. Cada ángel es una especie de infinitud predicamental, en la sustancia, no en todos los órdenes, como Dios.

Ya no se atiende al modo, como en el caso anterior, sino a lo real. La unidad formal es individuo, o sea, esto no se entiende como abstracción sino en la realidad de las notas de la especie.

Unidad no trascendental real en lo material: es siempre individual y es la propia de los seres corpóreos. Puede ser:

- **sustancial**
- **accidental**: el accidente tiene distinto ser que la sustancia. Dentro de los accidentes hay una unidad especial: la **cantidad**, que es la unidad matemática: la unidad del predicamento cantidad. Por eso la unidad del ser no es la unidad predicamental.

La unidad es un concepto análogo.

Hay tres tipos de unidad:

- 1º. La del ser, que es común a Dios y a nosotros;
- 2º. Estar fuera de los predicamentos, es propio de Dios. En todas las creaturas hay algo común: o son especies de un género o individuos de una especie. Los ángeles son genéricamente idénticos, nosotros somos genérica y específicamente idénticos, sólo somos distintos y no diversos ni diferentes;

3º. La unidad del predicamento de cantidad que es la unidad matemática. No existe en los ángeles porque no tienen cantidad. Esta noción de unidad trascendental coincide con la indivisión.

Todo ser o es simple o es compuesto y es ser en la medida en que no está dividido. Realmente la indivisión (modo negativo de significar) es positivamente el ser significado de esa manera negativa.

* * *

CLASE N. 10 (1ª h)

5-V-66

La Verdad

Puede ser la verdad lógica o la ontológica. Ambas están relacionadas.

Verdad lógica: conformidad de la inteligencia con la cosa, puede ser la verdad lógica nuestra, en cuyo caso la que determina nuestra verdad es la cosa, en ella nuestra inteligencia está condicionada por la cosa, en cambio, la cosa, cuando la pensamos queda inmutable. La relación real es para la inteligencia, no para la cosa.

Verdad

Lógica creada: entendimiento frente a la cosa, que determina a la inteligencia, que es quien se muda. La relación real es de la inteligencia a la cosa.

Increada: dos casos:

- verdad de la cosa creada
- esencia divina,

En el caso de la verdad lógica de la esencia divina, la inteligencia y la esencia divina son lo mismo, y no hay ninguna relación. Aristóteles decía que Dios es $\nu\omicron\epsilon\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (intelección de la propia intelección).

En el caso de la verdad de la cosa creada, es al revés que en nosotros, porque Dios causa la verdad de las cosas. La verdad lógica en Dios no está determinada por las cosas, sino que Dios determina la verdad de las cosas. Por eso Aristóteles no vio cómo Dios podría conocer las cosas en su misma esencia, recibir la verdad de las cosas, pues para él en la verdad siempre determina la cosa, y si hay determinación por las cosas Dios es causado (lo que no es posible) y por eso Aristóteles optó por negar que Dios pueda conocer las cosas. La cosa determina a la inteligencia humana, pero Dios determina la verdad de las cosas; por causa ejemplar conoce todas las cosas, y por ser causa eficiente da el ser a las que quiere.

Verdad ontológica. La verdad de la cosa consiste en que sea lo que ella efectivamente es.

Desde el punto de vista ontológico una cosa no puede no ser verdadera. El que puede equivocarse es el hombre, pero la cosa no es lo que al hombre pueda parecerle sino lo que la cosa es. No hay nunca error ontológico.

Hay varios casos.

a) Cosa creada o ser creado

Si queremos saber por qué son tal cosa, veremos que son porque Dios las considera y las ve, porque ve todos los modos de participabilidad o posible participación de su ser; por eso las esencias son tan necesarias como Dios, y no pueden cambiar. No hay nunca milagros metafísicos.

La verdad ontológica es **la relación real de la cosa con Dios**, se conforma al paradigma divino. De parte de Dios la relación es de razón, al constituir las esencias necesariamente queda igual que antes, somos nosotros los que cambiamos.

b) Ser increado

En este caso como son lo mismo el ser y el entender, no hay ninguna relación.

Realmente el ser, esta verdad creada dice relación real a Dios como a su causa primera, pero si se trata del ser en cuanto ser la verdad no es más que el ser con una relación de razón a mi inteligencia, porque se prescinde de la relación real que dice el ser creado por ser finito, al prescindir del ser creado se prescinde de la relación, pero yo tengo que referirlo a una inteligencia. La verdad del ser no es más que el ser en cuanto fundamenta una relación de razón a la inteligencia (no real, porque prescindimos de qué sea el ser creado). El ser es inteligible, es capaz de ser pensado. En el ser en cuanto ser está el ser divino que no dice relación a la inteligencia sino que Él mismo es inteligencia.

Todo ser, en la medida en que es, es verdadero o inteligible. ¿Por qué las cosas son inteligibles, capaces de ser captadas por la inteligencia humana, y por qué ésta se mueve siempre por el ser, por qué siempre el ser e inteligencia son correlativos? Porque en su origen primero era idénticos: Ser y Pensar en Dios son idénticos. Al salir de Dios no pueden ser idénticos, sino que son seres finitos, creados, y por eso no pueden ser el ser en acto y el entender en acto identificados. Esta es la verdad que barrunta el idealismo y lo dice mal. La realidad es que el mundo está esencialmente en Dios sin su limitación, y si el mundo no es Dios no es por lo que es sino por lo que no es, por la limitación y la nada. Al salir de Dios el ser sale impregnado de inteligencia, es esencialmente inteligible y a la vez la inteligencia está traspasada de ser y por eso lo busca. Así vemos por qué la inteligencia es una perfección pura, tiende a lo trascendental, al ser trascendental, pero no lo es, no por lo que es, sino por lo que no es.

Entender	Ser
<p style="text-align: center;">Sujeto cognoscente</p> <p>A medida que sube la inmaterialidad el ser es más cognoscente. La forma sin materia está en acto primero de ser entendida. Pero todavía tiene la potencia de la esencia que limita la existencia. El ser espiritual como objeto está en acto primero de ser entendido y como sujeto en acto primero de entender.</p>	<p style="text-align: center;">Objeto conocido</p> <p>Un objeto es cognoscible por la forma, por lo que tiene de inmaterial metido en la materia, es inteligible en potencia, y debe ser puesto inteligible en acto por un ser en acto. A medida que sube la inmaterialidad, sube la inteligibilidad.</p>

Quando el sujeto salta al acto segundo y se conoce a sí mismo, tenemos la conciencia. Nosotros no entendemos con el alma (el alma está siempre en acto, pero para entender debemos hacer un acto específico). Además este ser que se conoce a sí mismo, saca de los seres que no están en acto de inteligibles y los hace inteligibles en acto. Ninguna materia es inmediatamente operativa: no puede obrar por el acto de ser, porque si el acto de obrar se identificara con el acto de ser, sería el existir mismo, la total existencia, y sería Dios.

Al final nos encontramos con que, del lado del sujeto, éste es entender en acto y el ser está en acto de ser entendido; y ambos son lo mismo. Ser y Entender son lo mismo. El entender no es una perfección trascendental, sino que lo es la verdad. Todos los objetos son verdaderos, pero el entender sólo aparece con la espiritualidad. El ser, en la medida en que es, entiende. Si algunos seres no entienden es por lo que no son: por la materia que los coarta. La verdad, aunque es correlativa a la inteligencia (que no es trascendental) es en sí trascendental, porque todo ser es lo que es y es inteligible. En Dios Ser y Pensar son lo mismo y por eso hay tomistas que dicen que la esencia de Dios es el *Esse*, pero también el Entender y que ambos son formalmente lo mismo.

* * *

CLASE N. 11 (2ª h)

5-V-66

La Bondad

Decía Aristóteles que la bondad es lo que todos los seres apetecen, lo apetecible; bueno y apetecible es lo mismo. Lo que se apetece es un ser y el apetito es apetito de algo existente; siempre se busca la felicidad en un ser concreto. Aunque a veces apetece lo inexistente, lo apetece como existente, en cuanto llegará a existir, o creamos que existe.

Lo existente es lo que es más en acto, por eso lo que se apetece es el ser en acto o ser existente, sea que exista “*bonum obtinendum*” o “*bonum efficiendum*” (el bien por obtener, si existe, y el bien por hacer, si no existe).

El bien es el ser en acto o en cuanto *per-factum*, acabado. Lo bueno o lo perfecto es el ser en cuanto acabado y objeto de un apetito. Lo que se apetece es un ser: el ser apetecido.

El apetito del ser creado puede ser: de un ser finito o de un ser infinito. Ambos son buenos para el apetito, en cuanto seres en acto. El ser que tiene el apetito es el que se mueve, no la cosa. La bondad se constituye en ambos casos por el ser en cuanto acto. En el caso del apetito de un ser infinito, la relación real es la del apetito, que es causado.

El apetito de Dios puede ser

- de un bien finito: Dios causa la bondad del ser porque Dios lo constituye. El ser dice relación real a Dios, Dios no crea ni ama para adquirir, porque no necesita nada. Lo que es cambiado es la cosa y no Dios. El ser es bueno porque Dios lo hace partícipe de la bondad;
- de un bien infinito: en este caso es idéntico a sí mismo, no hay distinción: el acto de amar y lo amado son lo mismo. Sólo nosotros lo distinguimos con relación de razón.

Si tomamos la bondad del ser en cuanto ser, se prescinde del ser creado y en consecuencia, de la relación de razón. Luego la bondad es el ser mismo, pero lo explicita al ser como aquello que es apetecido o apetecible. La relación al apetito es de mi razón fundada en la cosa, es un recurso para entender qué es el ser: que el ser es bueno. Para observar que el ser es bueno debo pensar en un apetito, para darme cuenta que el ser es bueno en sí mismo. Si no se piensa al ser respecto de una posible voluntad, la voluntad no tendría sentido. **La bondad trascendental es el ser mismo en cuanto funda una relación de razón.**

La bondad de las cosas puede distinguirse en:

1º) Bien simplemente bien o *bonum simpliciter*

Para que una cosa sea perfecta o buena debe tener todos los atributos necesarios, todos los accidentes que le convienen. Por eso decimos que “*bonum ex integra causa, malum ex quoquomque defectum*” (al revés que el ser).

El bien se distingue en

- a) bien honesto,
- b) bien útil,
- c) bien deleitable.

El bien honesto y el deleitable son apetecibles por sí. El bien útil es el bien medio, el de la técnica, lo “queremos” pero no lo “amamos”, sirve para lograr otro bien. Así es el bien útil. La virtud es un bien medio que ayuda al hombre a lograr su bien.

El bien deleitable es apetecible sólo en cuanto produce placer. El bien honesto es aquel que por sí mismo es intrínsecamente bueno con respecto al hombre, es el que causa la bondad humana.

Distinción:

- Bien objeto del apetito natural

El apetito natural es la gravitación de un ser hacia su bien sin intervención del conocimiento. Todas las potencias tienen apetito natural respecto a su acto: la inteligencia tiene inclinación natural a entender, la voluntad no puede obrar sin el entender y por eso su apetito natural está implicado dentro de un apetito elícito.

- Bien objeto del apetito elícito

El apetito elícito es el que sigue al conocimiento. En la voluntad hay siempre un doble movimiento: siempre hay un objeto determinado, un apetito elícito formalmente. Pero frente a ese objeto surge el apetito natural que es el bien en cuanto bien, y se busca el bien en ese objeto determinado. La voluntad no es libre frente a su apetito natural (bien en cuanto bien), pero sí es libre para los bienes determinados y para los actos de querer el bien, no en cuanto bien, sino en cuanto es posible en este mundo. Cuando la voluntad está frente a un objeto posible, tiene libertad.

2º) *Bonum secundum quid*

O relativamente, el del ser que todavía no tiene todas las perfecciones que le convienen. El ser que es *ens simpliciter* es *bonum secundum quid*.

La Belleza

Es una especie de bien. Se discutió si es distinta de la bondad y si es un trascendental. Mons. Derisi sostiene que se identifica con el bien. Sería el bien apetito natural de la inteligencia. Santo Tomás dice que la verdad en cuanto bien de la inteligencia es la belleza. Para los franciscanos y los escotistas, no.

La belleza no se constituye frente a la voluntad sino frente a la inteligencia. El apetito natural de la inteligencia queda saciado frente a su bien. Bello es *quod visum placet*. Es una consideración desde el apetito natural de la inteligencia. Lo que hace que un objeto sea apetecible por la

inteligencia es la integridad y armonía de las partes: *forma splendens*. La unidad de las partes es el orden. Cuando todas las partes están (integridad) y unificadas (orden) la inteligencia contempla sin esfuerzo ese ser y es su goce. La belleza está en la forma en que se manifiesta a la inteligencia el orden y la integridad del ser.

La belleza es el ser en cuanto bien de la inteligencia. Y es bien de la inteligencia en cuanto ser, que percibimos por los sentidos, con todas sus partes ordenadas.

* * *

CLASE N. 12

10-V-66

Los primeros principios

Principio: es algo de lo cual algo se sigue de cualquier manera

Principio

En el orden del conocimiento

En el orden real

negativamente

positivamente

sin influencia

influye realmente

sin dependencia

con dependencia

material

causas intrínsecas

formal

final

eficiente

quod o principal

quo

remoto (naturaleza)
próximo
hábito
potencia

Principio lógico: en el orden del conocimiento expresa una necesidad mental. Puede expresarse como puramente lógico, y su objeto son las segundas intenciones: la operación mental misma.

Principios ontológicos: se refieren al orden real, expresan una necesidad de las cosas, aunque su formulación siempre es lógica. Muchos autores modernos hablan de la necesidad de los principios como necesidad lógica, pero no expresan la realidad. Nosotros les decimos, que aunque su formulación sea lógica (no puede ser de otra manera) expresa una necesidad ontológica.

Teóricamente habría dos tipos de primeros principios

- a) El ser en acto puro: Dios
- b) El ser abstractísimo que expresamente no dice nada.

En el orden de los principios:

Puede ser:

1º) Algo de lo cual se sigue algo porque lo contiene en acto todo, y así conoce Dios. Así concibió Hegel el primer principio, al subsumir toda la realidad en un primer principio: que es la idea de la cual saca toda la realidad. Las Matemáticas, desde los primeros axiomas fundamentales, construyen todo, lo único que se hace es explicitar lo que estaba implícito, en acto virtualmente contiene todas las conclusiones. Este tipo de primer principio **no existe para el hombre.**

2º) El sentido del primer principio es que es un principio que se presupone a todo conocimiento. En potencia (no en acto) está en todo

conocimiento, por debajo de todo conocimiento. Él no constituye el conocimiento, pero sin él no puede constituirse. Indirectamente demuestra cualquier verdad por el absurdo.

El primer juicio es el de **contradicción**. Pero por él no sabemos nada. Sin embargo es necesario en todo conocimiento, porque sin él ningún conocimiento tiene sentido. Es como el ser con respecto a los conceptos. Todo concepto presupone el ser y sin él ningún concepto tiene sentido. Así pasa con el principio de contradicción: sin él ningún juicio tiene sentido.

* Es el principio que sigue al ser, por eso es primer principio. El concepto de ser es el primer concepto porque es el objeto formal de la inteligencia. Lo que se sigue inmediatamente del concepto de ser es el primer juicio de la inteligencia, Frente al ser, la inteligencia ve su oposición al no-ser y ese es el principio de contradicción. Algunos objetan que ese principio es una proposición modal, o sea, derivada. Es modal la formulación, pero en su contenido es un juicio casi intuitivo: se ve que el ser y la nada son opuestos.

* Es el primer principio porque lo primero que se sigue del concepto de ser no es otro ser sino la nada, y el juicio que formula la inteligencia expresa la irreductibilidad del ser y la nada.

* Es primero porque es la expresión general de la certeza, y está debajo de todo principio cierto, porque le da el que sea cierto,

* Cualquier cosa se puede demostrar **indirectamente** cuando se niega (pero no directamente), porque si se niega el principio no se puede afirmar nada.

Así como el concepto de ser es el primer concepto y en la realidad y en lo primero que capta la inteligencia, también el primer principio es psicológicamente primero, pero también es el primer principio ontológico porque todo otro principio real se apoya en él. Los otros principios valen, porque si no fuesen verdaderos se negaría el principio de contradicción.

Los tres principios fundamentales son:

1. Principio de contradicción

Ya se explicó.

2. Principio de identidad

Garrigou-Lagrange en *El sentido común* dice que el primer principio es el de identidad. Mons. Derisi dice: el principio de identidad enuncia “una cosa es idéntica a sí misma” o “A es A”. Si se toma en sentido literal es lo primero, pero no es principio: es tautológico. Para que algo sea juicio (principio) el predicado debe añadir algo al sujeto; el juicio requiere dos términos. Si se toma tautológicamente no es principio. Cuando quiere decir que una cosa es idéntica a sí misma, quiere decir que es no-dividida, es indistinta de sí misma. La indivisión es la unidad, es una propiedad trascendental del ser. Supone la unidad y por eso es después que el que sigue al concepto de ser, que es antes de la unidad, aunque ésta es un trascendental.

3. Principio de tercero excluido

El principio de tercero excluido dice que entre el ser y la nada, porque si hubiese algo sería a la vez ser y no-ser.

4. Principio de razón de ser

Se enuncia “Todo ser tiene razón de ser”, del cual el principio de “razón suficiente” de Leibniz es una reformulación. Todo lo que es tiene que tener su justificación ontológica, porque si no, no sería, y por hipótesis, es ya.

Todos los principios se reducen al de contradicción, pero no se deducen de él. La inteligencia humana aprehende al ser y enseguida entiende el primer principio, y luego con las sensaciones y la inteligencia que abstrae, va

enriqueciendo ese concepto de ser y devolviéndolo a las cosas. La inteligencia avanza, como dice Santo Tomás, componiendo y dividiendo, o sea abstrayendo (dividiendo) y volviendo a la realidad (componer).

Todas las determinaciones son determinaciones del ser y en todas las afirmaciones afirmamos que algo es tal cosa y no otra, es decir, están vertebradas por el principio de contradicción. Al principio de contradicción no puede negárselo, porque para negarlo hay que usarlo. El que dice “el principio no vale”, quiere decir que “la realidad **es** que una cosa puede ser y no ser”. Pero si lo niego, resulta que “la realidad **es y no es** que una cosa es y no es” y así no puede pensarse. Aristóteles, en al Cap. IV del Libro IV de la *Metafísica*, hace la crítica a los negadores, demostrando que no puede pensarse sin el principio de contradicción. Por lo tanto, si bien el principio no puede demostrarse directamente (porque es principio primero) se puede demostrar por el absurdo y lo imposible que resulta de su negación

* * *

Bolilla 4

La participación

Historia de la formación del concepto de participación

CLASES N. 13 y 14 (1ª y 2ª h)

13-V-66

Dios es el ser imparticipado, es por sí mismo, su esencia es la existencia, es infinito, no tiene límites. Por ser infinito es único y esencialmente individual, porque su ser es la existencia. Dios comunica su perfección, y el ser que participa tiene caracteres diversos. El ser participado es el sujeto que **recibe**, luego no es la perfección, sino que la participa, la tiene contingentemente, no es necesario. Tiene la perfección en la medida del sujeto, la limitación del acto depende de la potencia y no sólo de la omnipotencia divina, el acto es limitado por la medida de la potencia.

El sujeto que recibe la perfección es contingente y limitado; la esencia limita a la existencia. Todo lo que existe es individual, pero no esencialmente individual. Si hay seres participados, debe haber un ser imparicipado. No tiene sentido el ser participado sin el ser imparicipado. No puede haber existencia finita sin existencia infinita. La finitud indica siempre la participación, no puede haber en la participación infinitos seres intermedios sin llegar nunca al imparicipado.

Historia de la formación del concepto

A)

Platón¹²

Platón vio el problema de la participación, vio que el **participado** no era absoluta realidad, sino que es necesario un ser imparicipado. El argumento de Platón es la afirmación del ser imparicipado para explicar el ser participado y finito. Pero Platón no llega al ser imparicipado sino que pone una serie de seres infinitos que son la Ideas.

Plotino

Quiere arreglar las verdades platónicas frente al Cristianismo, como el último baluarte del paganismo. Pone el Uno fuera de todo concepto, y dice que más bien sabemos de él lo que no es (esto pasa a San Agustín y luego a Santo Tomás). El uno de Plotino es el ser imparicipado. Plotino ha tomado las Ideas de Platón y las colocó dentro de la inteligencia. El alma es la tercera gradación (lo que falta en Plotino es la causa formal).

Crítica: Plotino ha perfeccionado a Platón, pero le falta la causa formal. Tampoco ha distinguido las perfecciones. Platón fue positivo en que vio una gran verdad, pero no distinguió las perfecciones puras de las esencialmente

¹² *Estudios I*, Cap. 5, I, 1. El descubrimiento de Platón y sus desviaciones, p. 51.

imperfectas. Las perfecciones puras son aquellas que en su concepto no encierran imperfección, aunque en nosotros se den con imperfección. Los predicamentos son imperfectos porque encierran en su ser limitación. Dios contiene formalmente las perfecciones puras y eminentemente las perfecciones mixtas. En las perfecciones puras la limitación viene por la existencia, en cambio en las perfecciones mixtas la limitación les viene por esencia. Otro error de Platón fue confundir la participación lógica con la real. Además, identificó esencia y existencia y no distinguió tampoco entre causa eficiente, formal y ejemplar. Sólo consideró la causa ejemplar. Hay participación de la esencia por la causa ejemplar, y participación de la existencia por la causa eficiente. Ambas son reales. La contingencia responde a la libertad de la causa.

Plotino tampoco vio la causa formal, pero vio la existencia de un ser que está fuera de todo concepto. En Plotino está la causa ejemplar y la eficiente, pero no la formal, la cual es necesaria para que el efecto se desprenda de la causa.

B)

Aristóteles¹³

Da la noción de las cuatro causas, y explica que la causa es el principio que da el ser a otro ser pero con influencia suya. Brinda los elementos para la doctrina de la participación porque se da cuenta cómo se hace la comunicación del ser por las causas. La causa final y la forma ejemplar son extrínsecas, la causa formal y la material son intrínsecas. Pero Aristóteles no conoció la distinción entre esencia y existencia, porque no conoció la creación.

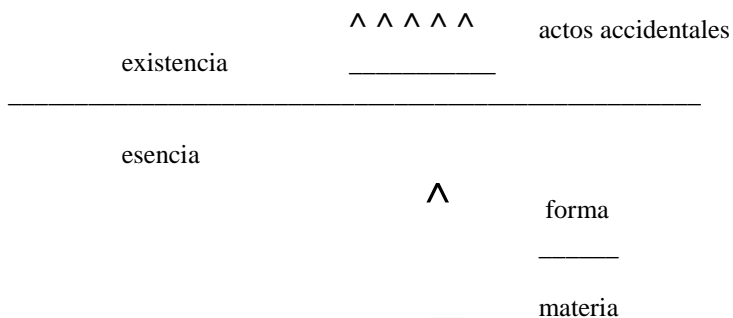
* * *

¹³ *Estudios I*, Cap. V, I, 2. La contribución de Aristóteles a la participación, p. 53.

CLASE N. 15

17-V-66

Así, Aristóteles, al descubrir las cuatro causas dio el instrumento para llegar a la noción de participación, sobre todo por la causa eficiente y la formal, que hace ver que el efecto tiene consistencia fuera de la causa. Pero se detuvo en la esencia del ser: materia y forma (potencia y acto).



Aristóteles encuentra que para explicar el cambio hay que admitir que algo permanece y que algo se va; no puede haber cambio sin algo que permanezca: lo que permanece es la materia primera si el cambio es sustancial y materia segunda (compuesto) si es accidental.

Hay en él oscuridades y posibles errores. Dice que Dios no conoce al mundo, porque eso implicaría que el mundo determinaría a Dios, lo que no es posible. Realmente Dios no puede conocer al mundo de la misma manera que nosotros, porque sería causado, y Dios por ser acto puro no puede ser determinado. Santo Tomás afirma que Aristóteles dijo **cómo** Dios **no** conoce al mundo, pero no que no lo conozca. Parece que eso no es sostenible: si Aristóteles pensó que Dios lo conoce de alguna manera, no se ve por qué no lo ha dicho. Según Aristóteles, en la interpretación más correcta históricamente, Dios actúa sobre el mundo sin conocerlo, sobre una materia increada. Santo Tomás admite que el mundo puede ser eterno pero creado,

Aristóteles, en cambio, lo admite como existente en sí mismo, la acción de Dios supone al mundo y su actividad no es creadora sino transformadora (d formas). Estos errores impiden que Aristóteles llegue al punto más profundo metafísico de la esencia, que es donde Santo Tomás va a ubicar el problema.

Los filósofos de la Edad Media hasta Santo Tomás tenían el concepto cristiano y el conocimiento de los ángeles. Esto lleva el problema al punto exacto donde se podía comprender al ser participado. En **San Agustín** hay atisbos, parece insinuar la distinción, pero no se ha ocupado expresamente de ella. Los teólogos anteriores a Santo Tomás tenían dificultades para explicar la creación de la nada; para los seres materiales se explicaba la limitación por la potencia material que limitaba al acto. Ponían la distinción en la materia y la forma, en lugar de ponerla en la esencia y existencia. Por eso para los ángeles hablaban de una materia espiritual. San Alberto habla de un “*fundamentum*”. Santo Tomás, en *De ente et essentia*, hace ver la contradicción de hablar de una materia espiritual. La revelación muestra la creación, pero ésta es una verdad filosófica que se podría haber conocido por la luz natural de la razón, sostiene Mons. Derisi (*Concepto de filosofía cristiana*).

C)

Santo Tomás¹⁴

Afirma la distinción entre esencia y existencia y nos ubica en el punto central de la participación. El ser se manifiesta como finito, contingente (indiferencia metafísica para existir o no). Ambos caracteres, en su raíz última, brotan de la distinción entre esencia y existencia. Un ser es finito porque hay un acto (existencia) que es recibido en una esencia que lo limita. La contingencia brota de la distinción entre esencia y existencia, un ser puede tener o no tener existencia, porque no es la existencia, los seres **son**

¹⁴ *Estudios I*, Cap. V, I. 3. El punto de partida de la participación en Santo Tomás: la distinción y composición reales de esencia y existencia, p. 54.

necesariamente su esencia y tienen existencia contingentemente. La distinción entre esencia y existencia se prueba por la finitud y la contingencia, es el orden de nuestro conocimiento, pero la razón de la finitud y la contingencia está en la distinción.

* * *

Bolilla 5

La doctrina de la participación¹⁵

Hay una participación real de la esencia y una participación real de la existencia.

Participación real de la esencia¹⁶ se da por vía de causalidad ejemplar divina necesaria, que constituye las esencias con la misma necesidad con que Dios se conoce a Sí mismo; por eso son, pero no existen.

La participación real de la existencia¹⁷ se da por vía de creación, conservación y concurso y premoción, que explican todo aumento de existencia: la existencia no se da, no permanece y no se aumenta sino por el concurso de Dios.

Participación lógica

Por no haber distinguido entre ambas, Platón confundió la participación real con la lógica¹⁸. También las esencias tienen participación real, pero hay participación lógica de las esencias cuando queremos pensar esa perfección en sí. La participación de las esencias no parte de una esencia en sí, sino de

¹⁵ *Estudios I*, Cap. IV. La participación del ser, p. 35 ss.

¹⁶ *Estudios I*, Cap. V, I, 4. La participación de la esencia, p. 55.

¹⁷ *Estudios I*, Cap. V, I, 5. La participación de la existencia, p. 56; 6. El modo de la participación de la existencia, p. 56.

¹⁸ *Estudios I*, Cap. IV, I, 3. Lo que no vio Platón, p.36 ss.

la existencia pura. Las notas individuales se identifican **realmente** con la esencia, pero se distinguen **con distinción perfecta de razón**.

inteligencia ----- realidad

El entendimiento agente actualiza la forma que está sumergida en la materia o potencia, saca la forma sin su materia individual; queda el concepto de “hombre” sin “Juan” y “Pedro”. Los conceptos universales sólo existen en la mente. Pero Santo Tomás se diferencia de Kant en que para Kant las notas individuales también están dentro y las formas son *a priori*. La abstracción toma algo real que está en el objeto y que los sentidos captan materialmente, pero no formalmente. El objeto es real, y por el solo hecho de dejar las notas individuales resulta la universalidad y la necesidad. El concepto es **real en lo que** expresa, pero **no en el modo**, y por eso el modo no se predica. Así yo digo correctamente “Juan es hombre” pero no “Juan es la humanidad”.

La participación lógica es la del juicio:
Juan es hombre (universalidad lógica)

Hay dos estados de existencia en la naturaleza:
- concretamente en Juan
- universalmente en mi mente.

El punto de unión es la naturaleza, prescindiendo de los estados. Platón lo que hizo fue poner esta esencia en sí, en la realidad. No hay existencia de las perfecciones predicamentales en grado infinito. La patria de las esencias está fuera de Dios, la existencia tiene su patria en Dios. Spinoza se equivocó por poco: dice que los modos finitos están en la sustancia infinita. Santo Tomás dice que están “*eminenter*” y no “*formaliter*”, porque si fuera formalmente caeríamos en el panteísmo: el ser imparticipado se identificaría con el participado.

* * *

CLASE N. 16 (1ª h.)

26-V-66

Las perfecciones puras¹⁹

1º. Son las que no implican en sí mismas limitación ni imperfección; son **el ser, la unidad, la bondad, la belleza, la inteligencia y el amor**. Las dos últimas están implicadas en la verdad y la bondad²⁰.

2º. Las perfecciones puras están identificadas con el ser, con la existencia. Como no incluyen imperfección pueden y deben existir en grado infinito. Deben existir en el ser imparticipado porque todo ser finito implica el infinito. Esto lo vio Platón y respecto a estas perfecciones su argumento tiene validez. Estas perfecciones que encontramos existen contingentemente en lo finito, deben existir formalmente y en grado imparticipado, en el ser infinito.

3º. Las perfecciones puras, además de implicar una existencia formalmente necesaria, son **reales**. La esencia no es real sino por la existencia. Si no hubiera existencia, la esencia no sería real en sí misma; la esencia es la que trae perfecciones imperfectas, y es real por nuestra existencia, y por la de Dios que la ha causado. Toda la realidad está sustentada en la existencia divina, que es la que da consistencia a las cosas. Las esencias son modos capaces de existir, toda esencia se constituye por una relación esencial a la existencia, es un modo de existir. Las perfecciones puras son la existencia en acto. En las esencias hay acto: la forma; pero todo acto que no dé la existencia no es realmente acto. Así, la forma no es realmente acto sino por el de existencia. Dice Santo Tomás que “*esse est*

¹⁹ *Estudios I*, Cap. IX – El fundamento de la metafísica tomista: el *esse* y el *intelligere* divinos, fundamento y causa de todo ser y entender participados, p. 93 ss.

²⁰ *Estudios I*, Cap. IX, II, 9. La Verdad y el Entender identificados en el *Esse*: fundamento divino e infinito de toda cognoscibilidad y de todo conocimiento participado. Y el Amor, y Bondad y Belleza identificados con el *Esse*: fundamento de todo amor, bondad y belleza participados, p. 102.

actus omnium actuum” (trascendental en sentido escolástico: no está encerrado en ningún predicamento).

4°. Por lo mismo son perfecciones análogas. Por eso no hay otra analogía que la del ser. La analogía del conocimiento y de la vida lo es por su relación al ser.

Si consideramos estas perfecciones en su origen, se identifican con Dios. Cuando por la creación han salido de Dios, lo que ha permitido que las perfecciones puedan salir de Dios es la esencia que las limita. Porque estas perfecciones como tales son infinitas, se identifican con Dios, ya que lo existente es siempre individual, y si en nosotros hay algo que puede ser concebido como universal, es por la esencia, no por la existencia. Dios no sólo es Uno, sino que no puede ser más que Uno, no puede repetirse, por eso las perfecciones infinitas, como infinitas, no pueden salir de Él. Lo que permite que haya existencia fuera de Dios es la esencia que la limita y coarta. Tenemos dos polos; la existencia en nosotros no es Dios, pero viene del acto de Dios. Por eso el P. Fabro precisa este concepto: **la existencia nunca está en potencia**, es la esencia la que está en potencia para existir, pero no la existencia. Esto es lo que debe sostener Suárez, porque idéntica las dos cosas. La existencia viene de Dios o supone la acción inmediata de Dios, la existencia siempre tiene algo de divino, es el primero y el don fundamental.

En la realidad no hay una perfección imperfecta y otra pura, todo el ser es perfección pura, lo que implica perfección imperfecta es la esencia, pero aún esta esencia no es real sin la existencia.

Las perfecciones imperfectas **pueden** existir, pero **nunca deben** existir, porque no pueden ser formalmente en Dios, que es el único ser necesario. La esencia que es necesaria como esencia, no es necesaria como ser real, porque sólo puede existir fuera de Dios; son las perfecciones imperfectas del árbol de Porfirio: sustancia, viviente, animada, etc. Estas son nociones predicamentales, no pueden estar en Dios. El error de Spinoza fue ponerlas

en Dios, Dios sólo les da existencia y entonces pueden existir, es una participación libre. Las perfecciones imperfectas, siempre que existan, existen contingente y limitadamente.

En el fondo, así como la raíz de las perfecciones es la misma existencia, todos los predicados propios de las perfecciones imperfectas vienen de la esencia. Las notas de un hombre se ubican en los predicamentos, pero son reales por la existencia, y aun analizando la esencia como **capaz de ser real**, interviene la perfección pura. En toda esencia real hay como un desbordamiento de la existencia. La existencia está siempre presente. Heidegger dice que el ente se devela por la existencia, como desbordándolo; esto implica la existencia de Dios, a la que Heidegger no puede llegar por las limitaciones de su método.

Tomando la esencia como predicamento, allí está la perfección imperfecta, pero en cuanto se considera como real, algo desborda la esencia: es la existencia. El error de Platón y del panteísmo está en esto; las perfecciones imperfectas no pueden existir en Dios. Las perfecciones de las esencias, si queremos llevarlas a Dios, no llegan. Cuando se univocan las perfecciones y no se distinguen, o bien se ponen las perfecciones imperfectas en Dios, y caemos en el panteísmo; o bien se pulveriza a Dios en las Ideas o Modelos puros (el hombre en sí, el caballo en sí) como hace Platón, que alcanza a ver que las perfecciones imperfectas no pueden identificarse con el ser y con Dios. Si bien cometió ese error, por lo menos evitó contaminar a Dios.

Todo lo que es perfecto en las esencias está en Dios sin su esencial limitación, de manera eminente, no formal. En Dios están (analógicamente) formalmente las perfecciones puras, y eminentemente las perfecciones imperfectas en cuanto se reducen a las puras. Por eso la única participación real es por la causa eficiente: en la participación de la existencia que Dios libremente confiere. Las perfecciones como realidad vienen por la existencia, por participación libre, que se traduce en la contingencia. La participación real de la esencia es real por la causalidad ejemplar e Dios, que

constituye todas las esencias posibles, les da una realidad metafísica. Las esencias son más que la nada o el absurdo, pero no son en sí mismas sino en cuanto Dios las constituye como objetos de su pensamiento con relación a una existencia posible. La Existencia es la causa origen, eficiente y final de todo; aun como puras esencias se constituyen por relación a la existencia real. Esto en Husserl está mal explicado porque comete el error de intentar una *epojé* de la existencia. Se puede pensar en una esencia que no exista nunca, pero no en una esencia que no pudiera existir, o sea, debe pensarse siempre en relación a una existencia posible. Si la Existencia no existiera, las esencias no tendrían sentido. Ésta es una prueba que da Leibniz de la existencia de Dios.

Se participa de la existencia pura²¹:

- por causalidad ejemplar surgen las esencias divinas, que Dios ve desde toda la eternidad, necesariamente;
- por causa eficiente libre se participa en la existencia, que se basa en la esencia ya constituida.



Si no hubiera esencias, no podría haber una existencia finita. La participación es la causalidad de dios que produce ejemplarmente las esencias necesariamente, y eficientemente las existencias, de modo libre.

* * *

²¹ *Estudios I*, Cap. II, 5. El Ser en sí o Acto puro de Ser, Origen causal de todo ente en su esencia y acto de ser, p. 22.

Bolilla 6

La realización de la participación

CLASE N. 17 (2ª h)

26-V-66

Participación *in fieri* e *in facto esse*²²

La filosofía nació en Grecia por el problema del movimiento. Aristóteles trata de ese tema. El movimiento es algo difícil de explicar. ¿Cómo una cosa puede ser y no ser, cuando se mueve? Heráclito se quedó con el puro movimiento y negó el ser. Aristóteles lo refuta haciendo ver que no puede haber cambio sin una cosa que cambie. Los éléatas negaron el cambio porque del ser no puede salir el no-ser y viceversa. Platón solucionó el problema a su modo: puso dos mundos que corresponden a las dos actitudes, pero así el mundo real quedó inexplicado. Aristóteles va a dar la solución al problema del movimiento, que en el orden dinámico es lo mismo que en el orden estático: el problema de la limitación y multiplicación del ser. Es el mismo escándalo que el ser pueda darse en movimiento, limitado y múltiple. Aristóteles va a dar la solución a este problema (aunque sin llegar a la última raíz) con la teoría del acto y la potencia²³. Estos son los principios del ser, no se pueden definir, porque son los más evidentes. **El acto** es lo mismo que perfección, que existencia, es aquello que da realidad, que da el ser a las cosas, es lo perfecto, lo inteligible, lo determinante, lo causante e una cosa.

La potencia es el principio imperfecto del ser, que recibe, que limita, que coarta, es como el soporte indeterminado, pasivo, principio de lo imperfecto, como no ser del ser.

²² *Estudios I*, Cap. V, II, 7. Participación *in fieri* y participación *in facto esse*, p. 57.

²³ *Estudios I*, Cap. V, II, 8. La gradación diversa y múltiple y el cambio de los seres implica los principios constitutivos del ser: acto y potencia, p. 58; 9. La composición de potencia y acto en el seno mismo del ser: la esencia y la existencia, p. 58.

Esquema

Acto

Puro

No puro – compuesto

no recibido: forma pura

recibido en materia

sin dependencia de la materia

con dependencia

seres sensibles

seres biológicos

seres inorgánicos

Explicación

Acto puro: no es nada más que acto o perfección, o existencia. Es infinito y es único, es Dios, no tiene nada más que acto.

Acto no puro: todo lo que es no-puro es compuesto de esencia y existencia. Hay por lo menos esta composición: la existencia es recibida en una esencia que la limita.

La esencia como esencia puede ser:

- **No recibida** en materia, como el ángel, por ejemplo, que es un acto de esencia, en la esencia todo es acto, pero no es acto puro porque la esencia limita a la existencia. En el orden de la esencia es todo esencia o forma, por eso no hay más que un individuo de cada especie, el ángel es individuo por su forma. El ángel como esencia no es recibido, pero recibe su existencia

- **Recibida** en la materia o pura potencia. La materia limita a la forma, y la forma limita a la existencia: el individuo limita a la especie y ésta a la existencia. En el hombre la forma está limitada por la materia, pero no

depende de ella en su obrar específico, en los otros seres sí. Por eso la forma puede ser recibida:

- **Sin dependencia:** la forma no depende de la materia para su acto, como es en el hombre, que en su obrar específico es un ser espiritual, pero no un espíritu.

- **Con dependencia:** la forma no puede existir sin la materia, por eso la vida vegetativa se destruye con la muerte. En los seres vegetales hay mayor dependencia de la materia que en los sensitivos, y mucho más en los seres inorgánicos. La forma en los animales y plantas es mucho más amplia; por ejemplo, desde la fecundación hasta la plenitud de la forma, es la misma forma que se despliega; la forma en los seres inorgánicos es más dependiente de la materia. La materia pura no puede existir (contra Suárez) porque es pura potencia, y si existiera, tendría el acto de existir, y no sería pura potencia.

La potencia

Potencia

Activa

Pasiva

Lógica

Real

No pura: mezclada con acto

Pura: materia primera $\upsilon\lambda\eta$ $\pi\rho\omicron\tau\epsilon$

Explicación

Potencia activa: tiene que ver con el acto, en nosotros está mezclada con la pasiva. Es pasar del no-acto al acto. Por ejemplo, el entender es un acto que proviene de mi acto de hombre, pero como llego a tener un acto que antes no tenía, estoy en potencia pasiva.

Potencia pasiva: es la capacidad de recibir una determinación

- **Lógica:** es la esencia posible, pero no real en sí misma, es un objeto de pensamiento divino y nuestro;

- **Real:** corresponde a las esencias existentes. Puede ser

- **No pura:** es una mezcla de potencia y acto. Nosotros como hombres somos materia segunda de nuestros accidentes;

- **Pura:** la potencia pasiva real pura, la potencia por antonomasia no se puede concebir directamente sino por ausencia de acto, de lo determinado, porque es lo indeterminado, lo caótico.

Cuestiones:

1. Existencia del acto y la potencia.
2. Limitación y multiplicidad del acto. El acto no se limita sino por la potencia, no por la causa eficiente.
3. Distinción real del acto y la potencia

1. Existencia del acto y la potencia²⁴

El movimiento es un hecho evidente, encontramos el cambio en nosotros mismos. En eso tenía razón Heráclito. El movimiento como cambio es “**el ser en potencia en cuanto está en potencia**” o paso del no-ser al ser. Para ser explicado requiere un ser que permanezca. Si no hay un ser no habría paso de un modo de ser a otro, porque habría aniquilación.

Aristóteles contesta a Heráclito que no puede haber cambio si, por debajo de lo que cambia, algo no permanece, porque si no, no sería una **cosa** lo que cambia. El cambio supone que algo permanece en mayor o menor profundidad: cambio sustancial o accidental; o permanece la materia primera debajo de las formas sustanciales, o la forma sustancial bajo las accidentales. Lo que llega a existir o deja de existir es el **acto**, y lo que está debajo es la potencia, que permanece.

²⁴ *Estudios I*, Cap. V, III, 3. Acto y potencia y analogía de proporcionalidad, p. 62.

Todo ser, o es acto o es mezcla de potencia y acto. Si es inmutable es acto puro, no puede dejar de existir y no puede adquirir nada nuevo. Si no puede dejar de tener ni aumentar es acto puro. Si es mutable es mezcla de acto y potencia: algo que permanece y algo que cambia.

* * *

CLASE N. 18

31-V-66

Para que haya cambio algo del ser debe desaparecer y algo debe aparecer sobre una base. Para que haya cambio el mismo ser tiene que pasar de un modo de ser a otro. El principio que está debajo, que padece, es indeterminado, y debe haber algo determinante que aparece y desaparece. Hay un cambio sobre la base de algo común porque si no, no habría cambio; no puede haber devenir si no hay algo que devenga. Los cambios pueden ser más o menos profundos: accidental, sustancial (con cambio de estructura o del acto de la esencia). El problema filosófico es siempre inteligible, y por eso no interesa el planteo de las ciencias. Lo que permanece es la potencia y lo determinante son los actos. Todo ser, o es acto puro, o es mezcla de potencia y acto y teóricamente puede ser potencia pura.

Luego:

- o el ser es inmutable, es puro acto, porque no puede cambiar, porque no puede llegar a tener algo nuevo (lo tiene todo) ni puede perder algo de lo que tiene (para poder perder o adquirir se requiere la potencia);
- o es mutable, puede perder y puede adquirir, y entonces hay un principio potencial y un principio actual.

La potencia pura es inmutable en sí misma, pero es principio de todo cambio (al revés del acto puro), puede tener todas las determinaciones, es infinita en el sentido de indeterminada (*απειρον*). Pero no puede existir por sí, porque si es pura potencia no puede tener ningún acto, y la existencia es un acto, el principal de todos.

2. Limitación del acto por la potencia

Un ser se limita por la potencia.

Suárez, que identifica la esencia con la existencia en el ser creado, para limitar al ser creado. no puede decir que sea por la potencia, sino por **la causa eficiente**, porque si no, no podría limitarse el ángel (sería acto puro porque su esencia no se distinguiría de su existencia y no tiene materia).

Decimos con **Santo Tomás**: un ser creado o finito tiene la **limitación**

- por la causa eficiente
- por el acto
- por la potencia.

No hay más posibilidades. No entra la causa final porque obra a través de la causa eficiente. Si Dios no puede limitar, mucho menos la causa segunda.

Pero en relación a esto hay que decir lo siguiente.

- **No puede ser por la causa eficiente** porque Dios no puede, sólo como causa eficiente, limitar al ser, porque Dios es libre de crear lo que quiera, pero si quiere crear **tal** ser, tiene que crearlo según las exigencias de las esencias que quiere crear. Cuando quiere crear un hombre, tiene que crearlo según las exigencias de su esencia, que incluye la limitación. Las esencias posibles son constituidas por Dios de manera necesaria por el acto eterno de su inteligencia.

Afirmar que la limitación viene por la causa eficiente es consecuencia de un voluntarismo, pero resulta que ese voluntarismo en realidad limita la voluntad divina, aunque su intención sea lo contrario. Porque si existe o contradictorio y Dios **no lo puede crear, no puede** por su voluntad, que resulta limitada.

- **No puede ser por el acto**, porque el acto siempre es perfección, no dice limitación, él no la incluye, pero tampoco excluye que se lo limite con otro principio, que es la potencia.

- **La potencia** es lo que coarta, lo que impide ser, porque por sí misma es no-ser, es indeterminada, necesita recibir determinación.

El acto se multiplica por la potencia

El acto para poder multiplicarse debe ser limitado, un acto infinito no puede multiplicarse. Un ser que es acto puro es totalmente existencia, y la existencia es esencialmente individual. Si en nosotros hay algo universal es porque no somos pura existencia, hay una esencia. La existencia es irreplicable; un acto infinito puro no puede multiplicarse. Lo que permite la multiplicidad es la limitación que viene por la potencia. Todo ser, cuando es compuesto de esencia y existencia es limitado, es la esencia metafísica del ser creado, y la raíz de la limitación y la contingencia.

- En la creatura todavía puede haber otras limitaciones:

1º. En los ángeles la forma es pura, y como forma es principio de la especie, da las notas específicas y a la vez la individualiza. Hay infinitud predicamental;

2º. En los seres materiales, y dentro de la esencia, la materia limita a la forma, la individualiza. La forma cada vez depende más de la materia, pero siempre es “*eidós*”, idea en las cosas. Los seres se degradan en la medida en que la potencia tiene más poder que el acto: tienen más no-ser que ser.

Hay dos tipos de esencia

- **Esencia física**: son los constitutivos reales del ser, por ejemplo hombre pensado con materia y forma (cuerpo y alma), es composición real, sus principios físicos se distinguen realmente.

- **Esencia metafísica:** notas fundamentales que inmediatamente puestas se sigue el ser y se diferencia de los demás. Por ejemplo la esencia metafísica de hombre es “animal racional”, ambos son idénticos: mi realidad sustancial como ser son idénticos, sólo se piensan como objetos distintos.

* Al distinguirse entre esencia y existencia hay especie y género; al distinguirse forma y materia hay especie e individuos.

Se puede pensar en nociones universales por la esencia: género y diferencia específica. En los seres materiales se limita de nuevo.

* La composición física la composición metafísica. Toda distinción conceptual perfecta implica distinción en la raíz.

La individuación no añade ninguna nota a la especie y por eso podemos abstraer, sólo limita. Nosotros somos “distintos” entre nosotros.

La individuación se hace

- en Dios por la existencia
- en los ángeles por la forma
- en los seres corpóreos por la materia

* * *

CLASE N. 19 (1ª h)

2-VI-66

3. La potencia se distingue realmente del acto

La potencia es realmente distinta del acto porque tiene caracteres distintos

Potencia		Acto
indeterminada	-	determinado
pasiva	-	activa
amorfa	-	con forma

La distinción o bien se refiere a sustancia y accidente, o a materia y forma sustancial, y es evidente que es distinta. Las formas accidentales no pueden separarse de la sustancia (yo sigo igual y mis caracteres cambian). Lo mismo en cuanto a materia y forma en el cambio sustancial.

El caso difícil es el de esencia y existencia. Otro caso es el ser y el devenir. La multiplicidad en el orden estático es lo que en el orden dinámico produce el devenir. El devenir supone la potencia y el acto. El devenir es el acto de un ser en cuanto todavía queda en potencia para un nuevo ser: **acto de un ser en potencia en cuanto está en potencia**. Aristóteles trata la supremacía del acto sobre la potencia. Se refiere a una jerarquía en un orden absoluto. En el efecto la potencia es por naturaleza anterior al acto (más preciso que cronológicamente). Es prioridad que muchas veces es cronológica. La causa tiene que tener el mismo acto que va a producir el efecto.

* * *

Bolilla 7

Relación de participación

Relación entre potencia y acto y analogía

Santo Tomás se ocupó del acto y la potencia, y por eso se descuidó el problema de la participación. Se descuidó la acción participante con que la causa realiza la participación real. La participación es la acción es la acción de Dios causante que va a dar el ser a las criaturas. Las realizaciones son concretas. En la participación el problema se trata en su origen. Dios es la existencia pura de la cual brotan dos especies de causas. Dios causa por vía de causa ejemplar, de inteligencia, de contemplación, las esencias posibles. Es una causa ejemplar necesaria. La otra causa es la eficiente que elige de

los infinitos modos finitos capaces de existir y da existencia a los que él quiere. Es la creación, conservación, concurso y premoción.

La participación está en contemplar la causalidad en todos los efectos desde Dios: las esencia porque Dios las contempla, las existencias porque Dios las quiere. Para que haya esencias debe haber un Dios que las piense. Por eso Sartre es lógico y congruente con su ateísmo cuando dice que “el hombre no tiene esencia porque no hay Dios que la piense”. Esa comunicación es en cierta manera emanación de Dios, pero no en sentido panteísta. Dios produce los seres de acuerdo a las exigencias de la esencia, o sea, de acuerdo a la potencia que limita. La forma, siempre que se dé en la realidad, se da con la existencia, porque la existencia es el acto de todos los actos: sin existencia ningún acto es acto.

La participación de Dios se hace **siempre** por el acto y la potencia. La participación realizada es el acto y la potencia.

Hay dos tipos de analogía: de proporcionalidad y de atribución.

Analogía de proporcionalidad es un concepto o noción que se aplica lo mismo a los diversos, pero no del mismo modo sino **proporcionalmente** la misma, no hay un primero.

Puede ser

- a) intrínseca;
- b) extrínseca: conviene a uno ya el otro metafóricamente

Analogía de atribución: es la que se aplica a uno intrínseca y propiamente y a los otros por referencia a él.

Puede ser

- a) que se predica a uno intrínsecamente u a los otros extrínsecamente y sólo por referencia a él;

b) que se predique de uno primeramente como causa y de otros como lo causado, pero intrínsecamente (*secundum intentionem et secundum esse*).

Suárez defendía la analogía de atribución intrínseca como la del ser; Cayetano, Manser y otros tomistas decían que la analogía de atribución siempre es extrínseca, y por eso la analogía del ser debe ser la de proporcionalidad.

* * *

CLASE N. 20 (2ª h)

2-VI-66

Hay en suma **cuatro analogías**



Suárez sostenía que la analogía del ser es de atribución intrínseca, porque es intrínseca a la creatura y en relación a Dios supone el conocimiento de Dios.

Cayetano sostenía en cambio, que la analogía del ser es de proporcionalidad intrínseca. No es necesario conocer a Dios para conocer las cosas y la que propone Suárez no existe. Cuando se aplica la analogía de atribución al ser es extrínseca, pero la verdadera del ser es la intrínseca. En la participación se considera al ser como efecto de Dios, pero no en sí mismo, y se usa la analogía de atribución extrínseca.

Santo Tomás ha usado hasta una época de su vida la analogía de proporcionalidad y luego la de atribución, pero no las ha opuesto, no usó ninguna con sentido exclusivo. Si consideramos el ser que inmediatamente encontramos, usamos la analogía de proporcionalidad intrínseca, es la más superficial y la primera. **Es la analogía que responde al acto y la potencia:**

todos los seres son seres proporcionalmente. En esto Cayetano tiene razón, en cuanto afirma, pero no por lo que niega. Cuando se va llegando a la participación *in fieri* se ve que funciona el concepto de ser con analogía de atribución intrínseca. Suárez también tiene razón en lo que afirma, pero no en lo que niega. Así: el primer concepto de ser es el de analogía de proporcionalidad, el concepto lógico que expresa la realidad del ser proporcional sin que ninguno sea primero, que responde a la gradación dada y que se realiza por el acto y la potencia. Después veo que los seres son finitos y no tienen razón de ser en sí, pero existen. Hay que buscar la razón, que es el ser de Dios, por la participación del cual ser son, entonces este ser se explica como participación por referencia al ser imparticipado.

O sea, que ambas analogías no se oponen, y ambas son propias del ser.

* * *

Bolilla 8

La participación del ser finito

CLASE N. 21

14-VI-66

La participación necesaria de la esencia

La esencia es algo más que la nada, pero antes de existir no es nada en sí misma. Aunque nada existiera en el mundo, los posibles existirían.

Ser posible: puede ser real o de razón. El ente de razón existe en acto cuando se piensa y su posibilidad es que sea pensado por alguien. La posibilidad de un ser real es de llegar a existir, y es existente en acto cuando existe. El ser posible es real. En sentido amplio, todas las cosas que pueden existir son posibles, prescindiendo de si existen o no. *De esse ad posse valet consequentia*, pero no a la inversa. La posibilidad en sentido lato prescinde de la existencia. En sentido estricto sería la esencia que puede existir pero

que no existe. En sentido estrictísimo sería la esencia que puede existir, pero que no va a existir nunca. Cada posibilidad que nosotros podemos realizar y no realizamos, queda en un sentido estrictamente posible. No solamente no existe, sino que no va a existir.

También hay que distinguir:

- **posibilidad intrínseca**: capacidad de un ser e llegar a existir;
- **posibilidad extrínseca**: se refiere a la causa capaz de dar existencia a un ser. Por ejemplo, no es un absurdo ir a la Luna, pero hace 1000 años no era posible, hoy ya no lo es. No siempre coinciden la causa externa con la interna. En Dios en cuanto a la esencia coinciden. Pero hay seres que Dios no puede hacer, porque son nada, como el pecado, por eso Dios no puede hacer el pecado, pero el hombre sí puede pecar. La posibilidad extrínseca se refiere a la causa. Si no hay causas segundas no puede hacerse, aunque intrínsecamente pudiera hacerse, si el ser es posible intrínsecamente.

El problema es cómo se constituye la participación de la esencia (posibilidad intrínseca).

* * *

CLASE N. 22 (1ª h)

16-VI-66

La causalidad extrínseca puede ser de la causa primera o segunda. Según la causa primera, lo que ella no puede hacer es también enteramente imposible porque es lo absurdo, lo que no se puede compaginar. Miradas desde la causa segunda, hay cosas que son intrínsecamente posibles (porque sus notas se compaginan) pero que no se pueden realizar por falta de la causa segunda.

Una montaña de oro es intrínsecamente posible porque “montaña” y “oro” no se oponen.

Las esencias son necesarias, absolutas y eternas. Platón hipostasió las esencias y un poco lo mismo hizo Russell en una de sus posiciones.

¿De dónde viene la consistencia de las esencias? El fatalismo no acepta que haya esencias posibles que no existan, porque todo existe necesariamente: las esencias coincidirían con las existencias. Las esencias que están en un momento del tiempo son posibles, las otras no pueden existir, son imposibles.

Contra esto afirmamos que las esencias son posibles, existan o no, hay una objetividad que se impone a la inteligencia, y también se ven como necesarias. Las cosas existentes se manifiestan tan contingentes, que pueden existir o no. La esencia, que tiene notas absolutas y necesarias no puede depender de las cosas existentes. Las esencias se imponen por sí mismas, prescindiendo de si existen o no. El fatalismo es lógico, pero se equivoca.

Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas, y según él las cosas son posibles porque el hombre las piensa.

Kant dice también que la constitución de las esencias es una función *a priori* de la inteligencia. Esto también es falso, porque la inteligencia humana no es constitutiva de las esencias sino al revés. Las cosas no son posibles porque yo las pienso, sino que las pienso porque son posibles. Pueden pensarse las cosas que son posibles, porque la misma esencia lo es. Si la inteligencia fuese capaz de constituir las esencias posibles, sería un ser infinito, porque los posibles son infinitos, y vemos que no es así.

Qué es una esencia posible

La esencia posible no es definible, pero puede decirse que **la esencia posible es un modo de existir**. Cada uno de los seres existe como un modo determinado, la existencia realiza una determinada esencia, una medida que le da a la existencia la colocación en tal o cual grado. Husserl no reparó en que una esencia no tiene sentido sin la existencia, porque dice relación

esencial a ella (es constitutiva de la esencia esta relación), aunque ambas (esencia y existencia) se distinguen realmente.

Hay dos tipos de relaciones en Metafísica: la relación predicamental que se añade a la sustancia, es un accidente; y las relaciones trascendentales, que son constitutivas de la esencia, no añadida al ser. Es el caso de la esencia con relación a la existencia posible. Lo que constituye la esencia, lo que la funda, es la existencia. Esto prueba que Dios existe, es el modo de prueba de la quinta vía. La esencia se funda en la existencia, si no hubiera la Existencia (Dios) no habría posibles.

El fundamento primero de las esencias posibles es la Existencia Primera o Dios, de la cual participan o son capaces de recibir. Si no hubiera Existencia, las esencias no tendrían sentido, porque siendo **participabilidad**, no tendrían en qué poder participar. El orden de las esencias prueba la Existencia de Dios: si Dios no existiera, no habría nada posible ni imposible (porque el imposible se concibe por su oposición a la existencia). Este primer fundamento de los posibles es Dios.

Cómo se fundamenta la esencia en Dios

Hay distintas posiciones.

- **Descartes** (racionalista): en la fundamentación de su racionalismo es irracionalista, porque hace depender las esencias de la voluntad divina: si Dios quisiera podría hacer que los ángulos de un triángulo no valgan dos rectos, sino tres. Dios constituye libremente el mundo de las esencias.

- **Los nominalistas** (son lógicos en su error) sostienen que no hay ideas, porque sólo existen las cosas concretas; lo que les da existencia (voluntad divina) les da la esencia también. Luego las esencias (correlativas de nuestros conceptos que ellos niegan) dependen de la omnipotencia de Dios, lo que Dios quiere puede realizarse. Confunden la posibilidad intrínseca con la extrínseca.

Es erróneo porque la voluntad divina supone su objeto ya constituido: la voluntad supone la inteligencia (en Dios hay voluntad porque hay inteligencia y no viceversa). La voluntad divina puede elegir un objeto, pero ese objeto se supone conocido. Por ejemplo la espiritualidad e inmortalidad del alma humana se identifican, pero la espiritualidad es fundamento de la inmortalidad y no a la inversa. Son propiedades metafísicas, no son cosas distintas, pero una funda a la otra. La voluntad y la omnipotencia divina obran con respecto a un objeto conocido por la inteligencia. El objeto es lógicamente anterior a la acción de la voluntad.

La afirmación del voluntarismo, que aparentemente hace a Dios más omnipotente, en realidad no es así, porque como hay cosas que son objetivamente absolutamente imposibles, si algo es imposible (dentro del voluntarismo) es porque Dios no lo puede hacer, y eso depende de la voluntad divina, que dejaría de ser omnipotente porque habría algo que no puede hacer.

Los posibles se constituyen por la inteligencia. Dios es la infinita existencia y por el mismo hecho de ser hay infinitas capacidades finitas o modos finitos de participar fuera de Dios en la existencia. Dios funda la capacidad de que se constituyan o participen de distintos modos, pero todavía no participan. La inteligencia divina ve que hay infinitos modos de participabilidad, al conocer la esencia de Dios, y las conoce con conocimiento constitutivo. En su esencia infinita ve como capaces de existir fuera a las esencias, y las constituye como **objetos** (*ob-jectum*: lo que está fuera). **Spinoza** se equivocó en que puso los modos dentro de Dios (en su existencia). Y como la inteligencia de Dios es necesaria, las esencias son necesarias como el mismo Dios, que las ve en sí como una especie impresa.

* * *

CLASE N. 23 (2ª h)

16-VI-66

Aristóteles negaba el conocimiento de Dios porque creía que todo conocimiento es determinación del sujeto por el objeto. No es así: Dios constituye el objeto, y lo ve, como capacidad de existir. La causación de las esencias por Dios es ejemplar necesaria, nada más, pues Dios no les da existencia; la existencia de dios proyecta las esencias, que son modos de existir que están constituidos formalmente por la inteligencia. Recién cuando Dios se conoce realmente son **formalmente** los posibles, antes lo son **fundamentalmente**. La existencia de las esencias, cuando sea real, será por causalidad eficiente libre, participación libre de las esencias. Quien sustenta es la Existencia divina, que comunicará la existencia como creación. La esencia aparece entre dos mundos (dos existencias). De aquí se sigue la supremacía de la existencia, no habría esencias si no hubiera existencia. Lo primero es el acto o existencia, aunque hay muchas esencias que después llegan a existir.

Realidad de las esencias

* Son objetos de la inteligencia divina. En sí mismas no tienen realidad, no tienen ningún acto intrínseco, porque el primer acto intrínseco es la existencia. Se dice que tienen una realidad metafísica, pero no física; son reales, pero en potencia, no en acto, no en sí mismas.

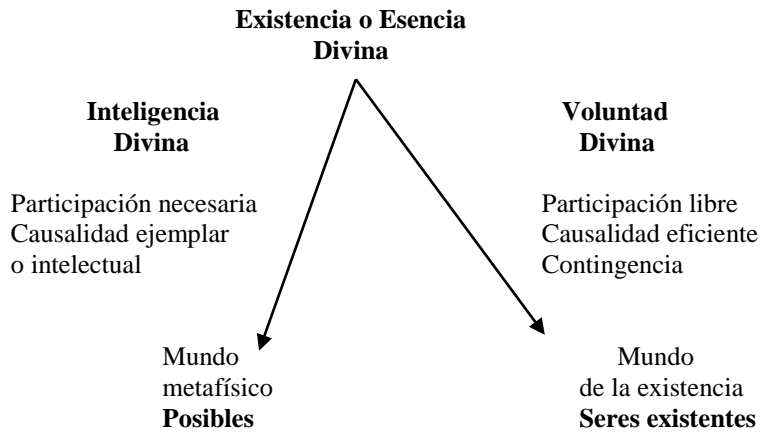
* También se puede decir que las esencias existen con un acto intrínseco formalmente en la mente divina, o sea con la existencia de Dios, no en sí mismas; por eso las esencias son eternas y necesarias, tan necesarias como Dios.

* Existen en la voluntad de Dios **potencialmente** (en potencia activa) porque la voluntad divina les puede dar existencia. Por eso son más que la nada, que no es un modo de ser.

* Están **eminente** (en esencia) en Dios (o existencia).

Los posibles no se identifican con Dios. Dios los ve en su esencia, pero como capaces de ser **fuera**. Spinoza puso formalmente los posibles en la esencia de Dios y por eso fue al panteísmo, al identificar lo finito con lo infinito.

Por eso el mundo de la metafísica es inmutable, Dios no puede tocarlo, no puede haber milagros metafísicos. Dios no puede cambiar las esencias (como decía Descartes) porque las esencias no dependen de la voluntad divina,



Dios ve los posibles con ciencia de visión, que es a la vez especulativa y práctica, porque los constituye.

Ésta es una conclusión evidente, pero conocida por analogía.

* * *

CLASE N. 24

21-VI-66

El mundo de las esencias es el mundo de la Metafísica, en oposición al mundo físico regido por las leyes naturales del determinismo causal, que son necesarias pero no con necesidad absoluta, como las esencias. Es una necesidad hipotética la de las leyes del mundo físico, y absolutamente hablando, Dios puede suspenderlas (los milagros pertenecen al orden físico).

La existencia

Las esencias tienen existencia por participación de la existencia de Dios. Si la existencia fuese idéntica a la esencia en las criaturas, habría una dificultad: no habría distinción entre el mundo físico y el metafísico, y no se vería que son dos participaciones.

Distinción real de esencia y existencia

Ésta es la tesis central del tomismo. La distinción real de esencia y existencia es la esencia de la creaturidad. La esencia de la creatura es que su esencia no es una existencia, y sus caracteres emanan de esta distinción real. En esta distinción está bien centrado el problema de la participación: la participación de la esencia es por vía de la inteligencia divina, por causalidad ejemplar necesaria. La participación de la existencia se hace por causa eficiente, y es participación libre o contingente. Hay que distinguir estas dos realidades.

De manera general todos distinguen entre esencia y existencia. Esencia es un conjunto de notas, pero no sé si existe. La existencia hace que esa esencia sea independientemente de mi pensar. Así, por lo menos hay una distinción de razón con fundamento perfecto y esto lo reconoce el mismo Suárez.

Los tomistas decimos que **la esencia realmente no es la existencia**. Se ha discutido sobre esto porque falta la prueba más evidente de la distinción

real: la separabilidad. Dos cosas separables son realmente distintas, pero la esencia no es separable de la existencia.

Otros argumentos prueban la distinción real. Cuando hablamos de distinción real, no es que se trate de dos seres, o cosas, o realidades perfectas. Se distinguen como potencia y acto: como los principios del ser, y no como seres. La esencia sola no es ser, ni la existencia sola es ser, pero dentro del ser son algo distinto.

Atisbos de la distinción están en Aristóteles con la doctrina de a potencia y el acto, y también en San Agustín. En Boecio está la distinción entre **lo que es** y **de lo que sí es** (pero no está claro si pensó en una distinción real).

Dios es pura existencia y en la creatura hay distinción real. Esta tesis fue sostenida en la Edad Media por Guillermo de París y sobre todo por Santo Tomás. Grabmann, en un estudio sobre este tema, dice que no se puede poner en duda que Santo Tomás haya defendido esta tesis, porque hubo algunos que deformaron el pensamiento de Santo Tomás, negando que haya sostenido la distinción real.

Santo Tomás dice “si la creatura fuera su propia existencia, sería Dios”. Esto ya está claro en *De ente et essentia*. Santo Tomás luchó contra Siger de Bravante y los averroístas latinos, que le atribuyeron la distinción real, como enemigos de su tesis. Ese es un testimonio de ese tiempo que no se puede ignorar. Pero Herveus Natalis, General de la Orden, defendió la tesis contraria, y como eran muy amigos, los historiadores se han confundido. Pero toda la concepción tomista descansa en esta distinción, aun la tesis de la materia *signata quantitatis*. Esto tampoco quiere decir lo que sostiene Husserl, que se puede llegar a una esencia por *epojé* de la existencia. La esencia no puede pensarse sin relación a la existencia, pero eso no quiere decir que sean iguales. Incluso en las tesis que se daban en la Edad Media después de Santo Tomás se da por supuesto que Santo Tomás ha defendido esta distinción. Santo Tomás decía que la creatura no sería creatura si fuera su existir, y esto hace *pendant* con la esencia metafísica de Dios.

Pruebas de la distinción real

1º. Aplicación de la doctrina de la potencia y el acto

Premisa mayor

La potencia es el principio de limitación y multiplicación del acto. El acto y la potencia se distinguen realmente por sus caracteres opuestos.

Premisa menor

La esencia y la existencia se distinguen como potencia y acto. Toda la esencia está en potencia para existir, la existencia es lo que da realidad y acto a la esencia.

Conclusión

Dentro del ser existente, la esencia y la existencia se distinguen como la potencia y el acto, se distinguen realmente.

No se trata de una esencia posible y una esencia existente, como dice Suárez. Es cierto que la forma es acto de la esencia, pero sólo actúa en cuanto existe.

2º. Argumento de la contingencia

La esencia y la existencia en la creatura están unidas contingentemente. La creatura no es un ser necesario y la prueba es que comenzó a existir. Si fuésemos necesarios no podríamos comenzar a existir; luego, la conexión es contingente. Si no hay distinción real de esencia y existencia, no podría haber una unión contingente, sino necesaria. Si la existencia se identifica con la esencia, no puede no existir, sería un ser inmutable e infinito, sería Dios. Le quita el fundamento de la contingencia.

Crítica de los suarecianos: el argumento prueba demasiado: la existencia es la existencia, y no podría dejar de existir porque se identifica consigo.

Respuesta: la existencia no es la existencia, sino el acto de una esencia, no es un ser.

3º. Argumento ontológico

Este argumento consiste en probar que la existencia no se identifica ni con la materia ni con la forma:

- **No con la materia**, porque ésta no tiene acto;
- **No con la forma de los seres materiales**, porque no es subsistente. El problema es delicado en el caso de la forma espiritual, pero el alma no es acto completo, no es el hombre.

La existencia no tiene grados: se existe o no se existe

* * *

CLASE N. 25 (1ª h)

23-VI-66

4º. Argumento por la definición de la esencia

Dice Santo Tomas en *De ente et essentia*, Cap. V:

“Aunque esta clase de sustancias [ángeles] sean formas sin materia, no hay en ellas, sin embargo, una simplicidad omnímoda, pero no son actos puros sino que están mezclados con potencia; y esto se manifiesta como sigue”:

Premisa mayor

“Cuanto no pertenece al concepto de esencia o *quiddidad* es algo que proviene de fuera del concepto y que forma composición con la esencia”

Prueba de la mayor

“porque ninguna esencia puede ser entendida sin aquellas cosas que forman parte de ella”.

Premisa menor

“Toda esencia puede ser entendida sin conocer nada sobre su existencia de hecho”.

Prueba de la menor

“Puedo entender qué es el hombre o el fénix e ignorar si tienen existencia en la naturaleza”.

Conclusión

“Por tanto, resulta evidente que la existencia es una cosa distinta de la esencia, a no ser que haya alguna cosa cuya *quiddidad* sea su propio existir y esta cosa no puede ser sino una y primera, porque es imposible que se multiplique algo a no ser por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en la especie, o porque la forma se reciba en diversas materias, como se multiplica la especie en los diversos individuos; o porque una cosa está separada y otra recibida en alguno”.

Da aquí los tres casos de multiplicación de algo:

- 1º. Añadir la diferencia que determina al género;
- 2º. La materia que diversifica a la forma;
- 3º. Algo que se da en otro: accidente.

Son los tres casos de acto y potencia:

- 1º. Esencia y existencia;
- 2º. Materia y forma;
- 3º. Sustancia y accidente.

“Y si se supone alguna cosa que sea sólo existir, de tal modo que su mismo existir sea subsistente, este existir no recibiría la adición de una diferencia, porque entonces no sería sólo existir, sino existir, y además alguna forma; mucho menos recibiría la adición de una materia, porque entonces no sería un ser subsistente sino material. Por lo cual se infiere que una cosa tal que consista en su propio existir no puede

ser sino una, y por ello es necesario que en cualquier cosa, excepto en ésta, la existencia sea distinta de su *quiddidad*, naturaleza o forma”.

Hasta Santo Tomás, para explicar que los ángeles no son Dios, se hablaba de una “materia espiritual”, como San Buenaventura, o de un “*fundamentum*” como en San Alberto Magno. Ellos veían algo distinto, pero lo conceptualizaban mal.

5º. Argumento por la finitud

Los seres son limitados y la existencia es ilimitada. Si hay actos limitados es por una potencia que los limita, porque si no, no serían limitados. La finitud implica una potencia distinta de la existencia.

Suárez no puede explicar ni la finitud ni la contingencia, y tampoco el comienzo y el fin de los seres.

6º. Argumento por la perfectibilidad

Es una manera distinta de exponer el primer argumento. Si en la creatura se identificara la esencia y la existencia, sería la existencia; y ningún acto como acto está en potencia para otra cosa, es decir, no habría potencia en la creatura.

Pero toda creatura es perfectible; debe haber un aspecto potencial distinto que es la esencia. Se ve que es lo mismo que el primer argumento, pero arguyendo por una de las propiedades de la potencia: la perfectibilidad. La perfectibilidad viene por la esencia y no por la existencia: yo me perfecciono como hombre y no como existente. Fabro ha subrayado mucho que no se puede decir que la relación esencia-existencia sea igual a la de materia-forma. Hay una analogía, pero hay una distinción: la materia da las notas individuales, la forma da las notas específicas. Pero la existencia no añade nada al concepto, a la esencia, no añade notas, como la forma. Es decir, la

existencia nunca está en potencia, como decían algunos tomistas, como Juan de Santo Tomás. Toda existencia es Dios o supone la acción de Dios.

En resumen, todos los argumentos quieren decir de distintas maneras, que si en un ser esencia y existencia se identifican, ese ser es Dios. La composición real es o primero y por eso ese ser es finito, contingente, perfectible, etc. Conocemos primero los caracteres derivados y luego vemos su raíz: la esencia metafísica de la creatura.

Esencia metafísica

Consiste en

- 1º Aquellas notas
- 2º que puestas se sigue inmediatamente el ser,
- 3º se distingue de todo otro
- 4º y todas las demás notas se derivan de ella.

Por ejemplo, la esencia metafísica de hombre es “animal racional”. Esencia metafísica de la creatura será aquella:

- 1º que puesta se siga la creatura,
- 2º se distinga de todo ser: de Dios,
- 3º que sus notas se deriven de ella.

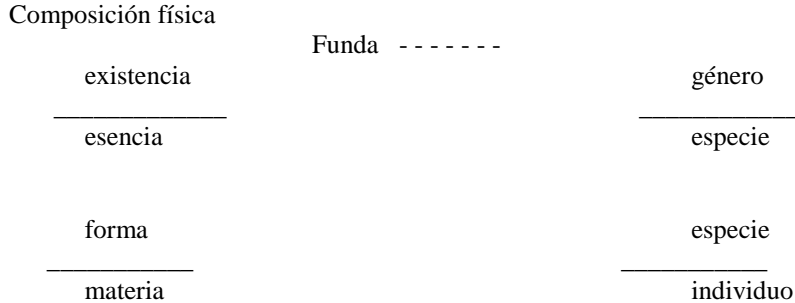
Es la composición de esencia y existencia

1º. Si pongo la esencia sola no hay creatura, porque en sí misma le falta la realidad. La existencia sola es Dios. Luego se requieren las dos.

2º. Se distinguen de Dios, porque habiendo composición ya la esencia no es la existencia.

3º. Las demás notas se siguen: es finito porque la esencia es distinta de la existencia, se puede multiplicar porque la esencia limita a la existencia.

Los seres compuestos de esencia y existencia van a tener por lo menos especie y género. O sea, la distinción de esencia y existencia funda por lo menos la distinción metafísica de género y especie. La materia que limita a la forma funda la diferencia entre especie e individuo.



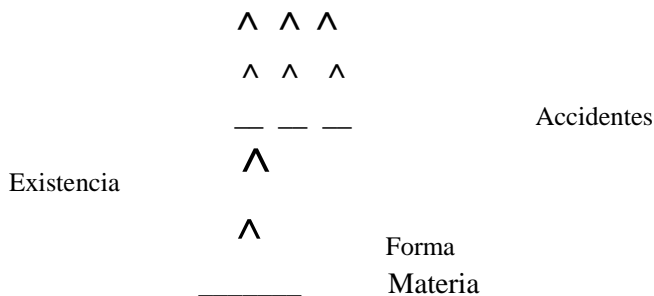
* * *

CLASE N. 26 (2ª h)

23-VI-66

	Dios	Espíritus	Hombre	Animal	Planta	S. inorg.
Existencia	^	^	^	^	^	^
Esencia		^	^	^	^	—
		Creaturas			Materia prima	

El ser superior realiza en unidad lo que el inferior en multiplicidad (Santo Tomás lo toma del Pseudo Dionisio). La composición de sustancia y accidente también es una composición de materia y forma. El accidente, con su esencia y su existencia, sobreviene a la materia segunda (sustancia)



Composición (potencia y acto)

De esencia y existencia

De materia y forma

Materia prima y forma sustancial

Materia segunda y forma accidental

La esencia siempre es real por la existencia, sólo se comprende como un modo de existir; nunca se puede hablar de una existencia en potencia. La potencia es la de la esencia respecto a la existencia. El acto y la potencia (esencia y existencia) son causas mutuas. En un orden absoluto es primero la existencia, en el orden real también, la esencia causa a la existencia como potencia y la existencia causa a la esencia como acto; pero ni la existencia ni la esencia existen, porque **lo que** existe es el compuesto, que existe **quo** (por) la esencia como potencia y la existencia como acto.

Haidegger dice

1º. Que los entes “están ahí” y el ser da patencia a os entes en el ser presente, que es el hombre. El ser hace presente al ente, pero él se oculta, y yo me olvido del ser. Esto es, dicho fenomenológicamente, lo que dice

Santo Tomás: el ente **es** la esencia, y la existencia da presencia a la realidad de la esencia, pero no en mí, sino en sí. El hombre devela al ser

como siendo en sí. La existencia no es una esencia, no tiene definición, es lo que da realidad a las notas de la esencia.

Heidegger dice

2º. Que Occidente, desde Sócrates, sustituyó el ser por el ente (el concepto), cuando el ser no es un concepto.

Santo Tomás no es alcanzado por esta crítica, porque dice que sólo las esencias son conceptualizables en sentido propio. El ser no se capta por un concepto, sino por la presencia en el juicio. La presencia está en el verbo, no en el concepto, el concepto de ser no es propiamente concepto (es análogo).

El mismo Heidegger cae bajo su crítica porno no llega a fondo en la cuestión.

Santo Tomás, en la *Suma Contra Gentes*, L. II, cap. III, de tres argumentos sobre la multiplicidad del ser.

1º) El ser como acto no puede diversificarse, si se multiplica es por algo distinto de él. Por eso el ser subsistente no puede ser más que uno.

2º) La naturaleza común, si se entiende como separada, no puede ser más que una. Quitadas las diferencias de las especies, queda la naturaleza del género indivisa. Si lo mismo que es ser es común como el género, el ser separado subsistente por sí mismo no puede ser más que uno.

3º) No puede haber dos existencias absolutamente infinitas, pues no diferirían una de otra.

* * *

Bolilla 9

La participación dentro del ser finito

CLASE N. 27

28-VI- 66

Los Predicamentos

Se tratan en Lógica y en Metafísica. Se tratan en Lógica porque son los géneros supremos, las nociones más abstractas unívocas a que se puede reducir toda la realidad. Si atendemos al modo abstracto, pertenecen a la Lógica, pero si atendemos a lo que expresan pertenecen a la Metafísica.

Universal directo: la noción expresada en un concepto universal, por ejemplo “hombre”. Se atiende al contenido del concepto.

Universal indirecto: tomar como objeto la segunda intención. Los predicamentos según el modo son lógicos, pero según lo que expresan pertenecen a la Metafísica.

Los predicables son de segunda intención, se atiende al modo (género, diferencia, especie, propio y accidente). Por ejemplo, el pensamiento es accidente (predicamento) pero no es accidental sino propiedad esencial del hombre (en cuanto a los predicables, porque el predicable accidente significa predicación accidental). La realidad se reduce a diez conceptos supremos.

Predicamentos

Realidad finita (1)

En sí: **sustancia** (2)

En otro: accidente

de manera absoluta

con modificación: **cualidad** (3)

sin modificación: **cantidad** (4)

relativo a otro
a un término: **relación** (5)
a algo adyacente
externo
puramente: **hábito**
como medida:
ubi (6)
situ (7)
tiempo (8)
interno
acción (9)
pasión (10)

Notas:

- (1) No hay conceptos unívocos de la realidad infinita.
- (2) La diferencia está fuera del género en los unívocos.
- (3) Hay modos unívocos distintos y no diferencias específicas. El accidente no es género.
- (4) Es un accidente que no modifica a la sustancia. Todo el cuerpo es sustancia. La cantidad es una condición que hace que la sustancia pueda expandirse. El efecto formal primario de la cantidad es darle partes a la sustancia, y como efecto formal secundario, que se dé en un lugar (por milagro no se da en la Eucaristía). Pero las partes **son** de la sustancia, son **partes entitativas** (se llaman así para distinguirlas de las partes esenciales: materia y forma, y de las partes metafísicas: esencia y existencia).
- (5) Da a la sustancia un respecto, un *esse ad*, otra cosa. Es una realidad, pero sólo perceptible por la inteligencia, y por eso los materialistas lo niegan.
- (6) El lugar está fijo, pero el *ubi* o ubicación es estar en el lugar, que pertenece a la sustancia. El lugar no pertenece a la sustancia,
- (7) Manera de estar en el lugar.
- (8) Es el estar en el tiempo (consultar el libro de Bolzán sobre esto)
- (9) Soy el causante de la acción, la acción queda en el agente.

(10) Recepción del efecto.

Sólo se puede bajar de la sustancia al hombre por el árbol de Porfirio (sustancia corpórea viviente racional). De las distinciones de los accidentes inteligiblemente no podemos conocer.

Sustancia

Los empiristas son los principales adversarios de la noción de sustancia. Los empiristas ingleses están precedidos por los empiristas en lógica (Nominalistas de la Edad Media), Locke comienza a asentar un golpe a la Metafísica, con su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Lo que percibimos es un conjunto de accidentes, cualidades primarias (cantidad) y secundarias (color, etc.) y no hay nada más.

Pero **suponemos** (ponemos debajo) que hay algo adonde están esos accidentes, pero no podemos afirmar **ni negar** las sustancias. Esto es lógico dentro de su sistema. Con los sentidos percibimos los accidentes concretamente: “esto marrón”, en que la sustancia está presente pero no percibida, porque el accidente es concreto por la sustancia. Los sentidos no perciben la sustancia, ni los accidentes como tales, sino de una manera concreta (esto accidental). La sustancia como sustancia no es sensible; la sustancia pasa por los sentidos pero no es captada por ellos. Los sentidos no perciben apariencias sino la realidad concreta sustancial por la cara accidental

* * *

CLASE N. 29 (2ª h)

7-VII-66

Supositalidad

La supositalidad no es negativa, no es la individuación y se diferencia de la naturaleza.

Es la exigencia de tal determinada existencia en cuanto la existencia es el último acto. Una vez que la existencia informa una sustancia, cualquier otro acto que sobrevenga sería accidente. Por eso la naturaleza humana de Cristo no es subsistente, porque está unida al Verbo Divino. La existencia no admite grados. Se existe o no. Lo que existe es el todo, las partes existen como partes, El cuerpo y el alma son aquello **por lo cual** el hombre existe, después de la existencia ya nada puede sobrevenir en el orden sustancial. Pero sí pueden provenir formas accidentales. La supositalidad es la incomunicabilidad. Cuando es inteligente es persona. La filosofía moderna defendía que la persona es la conciencia., son dotes de la persona, pero eso es como nota específicamente, pero sustancialmente la persona no es el acto de la inteligencia o de la libertad (porque son accidentes) sino una naturaleza subsistente y libre. Scheler dice que la persona no es un conjunto de actos sino una unidad, pero como confunde “sustancia” con cosa material, no admite la sustancialidad. La unidad en el fondo sólo se explica por la sustancia.

El accidente

La sustancia es el ser en sí y “substa” (está debajo de los accidentes). El accidente es un ser que modifica y complementa a la sustancia y a la vez es sustentado la sustancia. Es un ser que está complementando a la sustancia, pero a la vez depende de la sustancia a quien perfecciona. Es un ser en otro. Descartes negó los accidentes. Decía que no existían más que los átomos y el movimiento. Confunde la sustancia con la cantidad porque confunde la filosofía con la física. Los demás accidentes son frutos del movimiento. Las cualidades que llamamos accidentes realmente no existen; así confunde una

explicación científica explicación del color por una vibración molecular) con una filosófica.

Todos estos autores suprimen la Cosmología y lo que les quedó lo redujeron a la psicología. Las modificaciones del ser sustancial son nuevos seres, que tienen que estar en un sujeto o *suppositum*. El problema para Descartes fue: si no existen los accidentes ¿qué pasa en la Eucaristía? Al desaparecer la sustancia de pan, desaparecería todo. Lo explicó así: Dios produce una apariencia en el éter, una ilusión de pan sin que fuera ni pan ni accidentes. La Eucaristía plantea problemas más sutiles: si el accidente no puede existir sino en la sustancia ¿cómo pueden existir los accidentes separados de la sustancia? Eso lo sabemos por Teología, pero tenemos que dar una razón filosófica. La razón no puede probar la separabilidad directamente, pero puede probar que no es contradictorio. Si este misterio fuera absurdo no podría ser admitido. Vemos que la noción de accidente no puede cumplirse sin estar en acto en otro. Un ser exige estar en otro, pero no es necesario que esté en acto en otro. ¿Cómo es sustentado? Los accidentes del pan no son accidentes de Cristo y están sustentados por una acción de Dios que suple la causalidad de la sustancia. Por eso cuando se corrompen los accidentes de pan deja de estar presente Jesús, cesa el milagro y vuelve la sustancia connatural al accidente. Los accidentes sobreviven a la sustancia existente. Por ejemplo, un color es una esencia existente, que puede cambiar.

Los accidentes son seres esencialmente imperfectos. Por eso en Dios no puede haber accidentes, ni siquiera analógicamente. Sólo un ser finito es capaz de tener accidentes, porque sólo un ser finito puede ser perfeccionado. Por supuesto que hay accidentes que valen más que la sustancia, Por ejemplo, la gracia santificante. Una de las tres cosas creadas que Dios no puede hacer más grande y que son: la gracia santificante (en cuanto participación), la unión hipostática y la maternidad divina de María.

Materia y forma

Dentro de la esencia hay dos principios, por los cuales se explican los cambios sustanciales: un sujeto que permanece (materia primera), que no es ni esencia, ni cualidad, ni cantidad ni ninguna determinación con la cual se determine un ser, según la definición negativa de Aristóteles. Es decir, no es ningún predicamento. La conocemos por ausencia de forma y por el cambio sustancial. Santo Tomás dice que no puede existir independientemente. Suárez dice que sí. Es un principio de individuación. No añade notas, y por eso somos idénticos, sólo “cierra”; por eso no se pueden definir las notas individuales. La forma es el acto de la esencia, es lo que da las notas específicas. Las notas constitutivas vienen por la forma. Materia y forma sustancial (esto que constituye a la materia primera en determinada especie) son los principios del ser sustancial. Las demás formas serán accidentales.

Tres grupos de potencia y acto:

- esencia y existencia: común a toda naturaleza creada
- sustancia y accidente: común con los seres angélicos
- materia y forma: sólo al ser material.

El único ser que no tiene ninguna composición es Dios porque es acto puro.

* * *

Bolilla 10

La causa, fuente de la participación real

CLASE N. 30

19-VII-66

Principio: aquello en lo cual se sigue algo de alguna manera

- 1) **Lógico:** del orden mental
- 2) **Real:**

a) **Privativo**: por ejemplo la privación de la forma, principio de la nueva forma

b) **Positivo**: una realidad de la cual se sigue otra

- **sin influencia**: por ejemplo las partes de la cantidad, el principio de la fila.

- **con influencia**: en el orden natural siempre se da con dependencia y esto es la causa

Luego: **CAUSA es un principio real positivo que influye realmente generando dependencia en el algo que se sigue o efecto.**

La causa “formalmente” es una relación de dependencia. La *conditio sine qua non* es algo que se requiere para que la causa produzca su efecto, pero la condición no es causa del efecto.

El principio de causalidad es una especie del principio de razón de ser. La causalidad no es perceptible por los sentidos- El influjo causal es lo que hace que el efecto siga a la causa, es inteligible (dependencia en el ser).

Enesidemo niega eso. Locke lo admite pero no lo explica bien. Hume lo niega.

Sólo se prueba la sucesión de fenómenos; a fuerza de repetirse el fenómeno de sucesión suponemos que hay un influjo de uno sobre otro, mediante una asociación. Pero todas las sensaciones fuertes, las vinculadas a una realidad exterior, por medio de una “creencia” que las asocia y se proyecta fuera de sí, se vincula asociativamente y eso es la causalidad. Hay pues, según estos autores, una proyección subjetiva del vínculo asociativo a la realidad de la cual creemos algo, pero que no es así.

El sujeto es a la vez causa y efecto de sus actos libres voluntarios. Se tiene de ello experiencia interior. El esfuerzo voluntario es la prueba. Pero esto es interior solamente: yo percibo que soy causa de mi acto interno. Me doy cuenta de que mi acto no es sólo interior, sino que cuando muevo la

mano para tomar algo, me doy cuenta que hay actos exteriores que son causa (mi acción en las cosas).

- La acción de las cosas en nosotros. Las cosas producen en mí algo. Yo padezco las cosas, soy el efecto de una causa ajena.

- Nos damos cuenta que aparecen cosas nuevas (el movimiento es un ser recibido en la sustancia).

Una cosa que no era y ahora es, no puede darse el ser a sí misma. Se requiere una causa, un ser que le suministre el ser para que tal cosa nueva sea.

Tal ser es la causa. La experiencia exterior nos da sólo el hecho de la cosa nueva que apareced, no siempre aparece la causa visible. Buscar las causas concretas de los hechos nuevos concretos es tarea de la ciencia. La filosofía dice que debe haber una causa. Pero no es necesario que haya una causa necesaria, puede haber una causa libre.

* * *

CLASE N. 21

21-VII-66

Causa final²⁵

La acción de la causa final es metafísica, no física. Opera a través de la causa eficiente y ha producido un efecto real. Es causa, por medio del conocimiento (en los seres no cognoscentes por un cognoscente ordenador) pone en marcha la causalidad eficiente.

²⁵ *Estudios I*, Cap. XXIII, 1. Razón de ser y causa final, p. 239.

La causa formal es producida por la eficiente y la formal (como acto) es causa de la materia, y ésta de la forma como potencia. El proceso causal se desencadena por la causa final.

Causa es una realidad de la cual procede el influjo sobre el efecto. La causa sustancial puede producir un efecto a través de los accidentes.

La causalidad es la dependencia rigurosamente tal. Implica dos cosas: la acción-pasión; es el influjo causal, es una relación que debe distinguirse y además del fundamento (es la relación misma). La causalidad es la relación de dependencia. La causa es siempre anterior al efecto. Hay una prioridad de naturaleza **siempre**. La causa y el efecto son simultáneos, pero hay una prioridad de naturaleza de la causa sobre el efecto.

La causa y el efecto son siempre realmente distintos. Si es una relación de dependencia ha de haber realmente dos seres distintos para que uno dependa del otro.

Puede ser **total o parcial**.

La distinción entre materia y forma: se distinguen realmente como causas. Distinción inadecuada o parcial. Son intrínsecas al ser. Se distinguen como la parte del todo.

La causa total siempre es superior o igual al efecto. El efecto es siempre interior, con respecto a Dios; pero en los demás casos es inferior en cuanto efecto, es decir, en cuanto depende.

* * *

CLASE N. 32

26-VII-66

En el hecho de comenzar a existir, está exigida la causa, porque si comienzo o se da la causa a sí o la existencia le es dada por la causa. Para

darse la causa a así, tendría que tener la existencia, y entonces necesita de la causa que se la dé. Esto está en el sujeto, exigido.

El principio de causalidad es una parte del principio de razón de ser, que es mucho más amplio. Su modo más evidente es: todo lo que es tiene razón de ser. Su justificación está o en sí (Dios) o en otro (ser creado). La causalidad es un caso del principio de razón de ser. Lo que es en el orden del ser, el principio de razón de ser, lo es en el orden lógico el principio de contradicción.

* * *

CLASE N. 33 (1 h)

28-VII-66

Causa material

Es el sujeto que es principio del cual depende el ser en cuanto sustenta la determinación o acto. Como materia primera es principio potencial respecto a las nuevas formas accidentales. Es el principio del cual depende el sujeto en cuanto determinable. Por analogía se llama causa material a todo sujeto que recibe determinación. El alma espiritual es causa material respecto a sus potencias.

Causa formal

Es el acto de la esencia que determina a la causa material, o sea al sujeto; es causa porque es principio del cual depende el efecto. El acto o determinación puede ser el primer acto y es la forma sustancial o acto sustancial, pero puede ser forma o determinación de una causa material segunda o cuerpo y es forma accidental. El acto de ver, por ejemplo, es un acto determinativo de una esencia ya constituida.

Materia y forma son causa como principios intrínsecos: el efecto depende de ellas, se distinguen inadecuadamente del efecto como la parte del todo. La

forma es aquello de lo cual depende el efecto como acto. La materia es aquello de lo cual depende el objeto como potencia.

La causa eficiente es condición de la determinación de la materia por la forma, y para que la materia reciba la forma. Además existen las formas separadas que especifican a un ser. Por ejemplo, la forma que el artista tiene en la mente es la causa ejemplar, forma extrínseca que causa el efecto. El objeto es causa objetiva extrínseca de que yo la vea.

La causa formal extrínseca o ejemplar también desde fuera determina la cosa. No actúa sino a través de la causa eficiente.

Causa eficiente

La causa eficiente es el principio del movimiento (Aristóteles). Se trata del principio que realiza el cambio o movimiento. El cambio es tránsito de un modo de ser a otro. Es el principio de la ejecución. Aristóteles habla de la causa eficiente finita o creada por el efecto al que se refiere es el movimiento. Cuando Dios obra hay causa eficiente, pero hay movimiento analógico porque la creación no es propiamente cambio, lo que exige un término *a quo* y un término *ad quem*. Siempre hay un principio y un término y el cambio es el tránsito de una forma a otra. Se puede entender que analógicamente Dios es causa cuando crea, porque hay un tránsito metafísico de la nada al ser. No hay un “*a quo*” porque la nada no es ser, sino que sólo hay “*ad quem*”. Así entendida valdría la definición de Aristóteles que no contempló a Dios como causa creadora.

Diversos tipos de causa

- 1) **Causa *per se***: causa en cuanto tal
- 2) **Causa *per accidens***: bajo otro aspecto

El *per se* o el *per accidens* puede afectar a la causa en cuanto tal o al efecto. Por ejemplo “el médico canta”, e *per accidens* que sea médico, no tiene influjo en el efecto.

Efecto *per accidens*: uno que por casualidad cavando tierra encuentra un tesoro; es accidental el efecto de encontrar el tesoro.

La causa también puede ser:

1º) **Inmediata**; sin medio logra el efecto.

2º) **Mediata**: a través de otra causa. Por ejemplo levantar un peso con una palanca. La palanca mueve, pero yo muevo la palanca. Es el caso del reloj: una rueda mueve a la otra.

También puede ser:

1º) **Causa primera**: es la que produce el ser como tal, la que saca al ser de la nada, es causa divina. Además es la que en su acción de causa no depende de nada. Está siempre en acto y por eso para actuar no necesita ser movida.

2º) **Causa segunda**: es la que en el ejercicio de su causalidad depende de la causa primera, no puede pasar de la potencia al acto sino por la causa primera. Puede ser principal o instrumental. En el aspecto de que no puede pasar de la potencia al acto, toda creatura es instrumento de Dios. No produce el ser como ser, sino **tal** ser.

Dios obra en cuanto existencia. La creatura, en cuanto tal cosa, obra tal cosa, desde la esencia. **Causa principal** es la que obra en virtud propia, por ejemplo, el hombre tiene potencia para entender. Los instrumentos humanos requieren siempre ser movidos, no tienen virtud propia. **Causa instrumental** es la que no obra en virtud propia sino en cuanto es movida por la causa principal.

Causa total: produce todo el efecto.

Causa parcial: no produce todo el efecto.

Causa universal o equívoca.

Causa singular o determinada: toda creatura tiene determinada manera de ser. Todos los seres obran específicamente de acuerdo a su ser. Dios es el acto puro, y puede obrar cualquier ser porque su ámbito es infinito. Todo lo que Dios obra es efecto equívoco respecto a Dios porque no puede hacer otro Dios; es el único ser que no obra un efecto como Él es; el efecto siempre está infinitamente lejos de Dios.

Demostraciones

Dios es causa primera. Es evidente que un Dios es primer Ser, la causa de todo ser, el ser participado. Luego Dios debe ser causa primera. También las causas segundas son causas. Santo Tomás dice que Dios mueve a la creatura para pasar de la potencia al acto. Exagerando un poco esto se va al ocasionalismo. Malebranche dice que Dios obra en las creaturas y ellas propiamente no son causa. Leibniz dice que las mónadas tienen actividad inmanente, que se va despertando: niega la interacción de las creaturas, y Dios correlacionó todo mediante una Armonía preestablecida. Cada ser realiza su propia actividad inmanente. Esta es la teoría de la Armonía preestablecida.

Contra estas teorías sostenemos que las creaturas son realmente causas. Con el argumento que probamos la causa:

- 1) Por la conciencia inmanente: yo quiero hacer un acto de amor o de entender. Yo soy la causa de ese acto interno.
- 2) Yo puedo obrar en las cosas: me doy cuenta que este objeto se mueve porque yo lo muevo, hay un efecto exterior que depende de mi actividad.
- 3) Lo mismo cuando experimento un efecto producido desde fuera, por ejemplo cuando choco con una columna.

Cuando las cosas obran entre sí es difícil distinguir quién es la causa de qué. La ciencia avanza buscando las causas.

Además, si obra Dios y no las creaturas, habría absurdos:

1) Conocemos a las creaturas por su obrar. Si el obrar no es de las creaturas, ya no se podría conocer a las creaturas, ni saber si existen.

2) ¿Cómo podemos saber que Dios no produce el efecto sin el objeto? Si no se admite la causalidad de las causas segundas llegamos al escepticismo, al idealismo y el fatalismo, porque no somos nosotros o que hacemos las cosas, sino Dios y entonces Dios será el autor del mal.

* * *

CLASE N. 34 (2 h)

28-VII-66

También nos damos cuenta que tenemos virtud propia, que somos causas principales en nuestro orden. En el orden de las causas segundas tenemos la iniciativa. La teoría de Leibniz, fuera de que es muy artificiosa, es errónea. Algunos dudan de que Leibniz, que era tan sensato, pudiera sostener esto. Esta teoría que contraría la experiencia exterior e interior no puede ser cierta. Él está lleno de suposiciones: que todo es espiritual (por eso niega la extensión, las realidades son inextensas), etc. Si pudiéramos dudar de que hay causalidad entre dos cosas, deberíamos dudar de todo.

Causa instrumental: instrumental es una causa que obra en cuanto está subordinada a otra, por ejemplo un instrumento físico: la lapicera, o moral; mandar a otro, pero más bien movido por el conocimiento a la manera de la causa final. El instrumento es causa eficiente, que no actúa por virtud propia sino en cuanto se le comunica la causalidad. El instrumento puede ser:

- **Mecánico:** se mueve por la fuerza de uno que mueve a otro, por ejemplo la lapicera. Son actuados por el movimiento.

- **Instrumento unido o *conjunctum*,** es por ejemplo el brazo respecto de la voluntad.

- **Instrumento natural:** por ejemplo la vida está realizando procesos físico-químicos, pero no puede ser explicada sólo por ellos, porque están dirigidos por un principio vital superior.

El vitalismo sostenía que además de las fuerzas físico-químicas había una fuerza vital; no es así, pero esta actividad está regulada por un principio superior vital a la cual los procesos están subordinados.

- **Instrumento sobrenatural:** los Sacramentos son instrumentos sobrenaturales por los cuales se derrama la gracia, Cristo es la causa principal.

El instrumento siempre está subordinado, y siempre produce un efecto superior a lo que él es en cuanto instrumento, por la causa principal. Por ejemplo, el pincel del pintor no tiene proporción con el efecto, porque obra bajo la acción de la causa principal (el efecto no puede ser superior, en cambio, a la causa principal).

Los escotistas dicen que la causa principal ejerce asistencia extrínseca sobre el instrumento, para que produzca el efecto. Pero el instrumento es desproporcionado al efecto en el orden de la causa eficiente. No basta la asistencia exterior. Hay que acabar al instrumento donde es impotente; es impotente para producir el efecto superior.

Suárez dice que el instrumento para producir el efecto recibe de la causa principal una ayuda de causalidad obediencial. La causa obediencial es todo lo que Dios puede hacer en la creatura (salvo el absurdo), es lo que sobrepasa la capacidad de la causa natural pero no es absurdo. Suárez dice que la causa principal hace que el instrumento bajo su acción haga cosas que naturalmente no podría. Tampoco sirve porque:

- a) o no pone nada, y no explica;
- b) o pone una acción, y es lo que dicen los tomistas.

Santo Tomás dice que la causa principal pone una moción en el instrumento por la cual el instrumento es actualizado en su virtud propia de instrumento. Por ejemplo, el cortar viene del cuchillo, y el pinchar es del tenedor, no de mi mano; pero para actuar cortando o pinchando, se requiere la *vis instrumentalis*. El **acto** de cortar **en cuanto acto** viene de la causa principal, y en cuanto acto **de cortar** viene del cuchillo, porque su virtud es cortar. Primero es la moción y luego se pone en acto en virtud del cuchillo.

Hay dos clases de causa instrumental:

- El intelecto agente es causa principal y la imagen es causa instrumental de la especie impresa, La objetividad la da la imagen.
- En el orden artificial, por ejemplo el cine, es lo mismo: la luz es la causa principal y los colores de la placa son causa instrumental. El cuchillo es el instrumento, y yo la causa.

El instrumento dispone que la fuerza (acción de la causa principal) actúe de determinada manera, como causa dispositiva de la materia. En el caso de la placa o de la imagen el instrumento tiene como virtud modificar la acción, actúa sobre la acción de la causa principal y no sobre la materia, por ejemplo, la placa le da los colores **a la luz**. En este caso el instrumento modifica la acción, que es la que llega al efecto: la luz llega coloreada a la pantalla.

Estas doctrinas se aplican a una serie de problemas. Para Suárez Dios puede usar de la creatura como instrumento de creación. Santo Tomás dice que una creatura no puede ser instrumento físico de la creación porque:

- 1) o es preparador de la materia, lo que no puede ser porque no hay materia para modificar; la creatura no puede modificar nada porque su actividad siempre es accidental, requiere una materia donde actuar y no la hay;
- 2) o modifica a la causa principal, y en ese caso Dios sería modificado por la creatura, y eso no puede ser.

Dios no tiene accidentes, es todo sustancia o esencia que es existencia y la actividad es existencia. Su ser y su obrar son lo mismo. En la creatura toda

actividad es siempre y esencialmente accidental. Ninguna creatura es inmediatamente operativa, o sea, no obra inmediatamente por su forma sustancial. La causalidad de la creatura es siempre accidental, es distinta de la sustancia. Si el acto de entender se identificara con el alma, a fortiori el alma se identificaría con la existencia, porque no hay acto segundo que no implique existencia. Si el acto de ser (forma) se identificara con el de entender, se identificaría con la esencia y ésta con la existencia. Por eso solamente en Dios la causalidad se identifica con el ser, la actividad con el ser.

* * *

CLASE N. 35

2-VIII-66

Causa final²⁶

Es aquello por lo cual algo se hace. Es la que mueve el proceso causal, lo vuelve intencional. El *ordo intentionis* supone el conocimiento. El efecto resulta de la causa eficiente, lo que es primero en la intención es lo último en la ejecución. El fin es el efecto de la causa eficiente. Cuando el fin del operante coincide con el fin de la obra es lo final. Pero a veces no coinciden.

I Distinción

Tres sentidos:

- 1) **Finis qui**: fin que es causa final, es el fin que mueve
- 2) **Finis cui**: fin para quien es ese fin
- 3) **Finis quo**: modo de poseer el fin

Ejemplos:

- Dios es *finis qui* del hombre y el hombre *finis cui* (para quien Dios es fin) y la beatitud es el *finis quo*.

²⁶ *Estudios I*, Cap. XXIII - Supremacía de la causa final y de la inteligencia, p. 239 ss.

- El *finis qui* del artista es realizar la obra de arte, el *finis cui* para quien y el *finis quo* la manera.

II Distinción

Hay que distinguir entre el fin de la obra y el fin del operante. Estos fines pueden no coincidir, por ejemplo hacer una limosna para satisfacer la vanidad. El fin de la obra no coincide con el fin del agente (que es un pecado)

III Distinción

Dos sentidos:

- 1) **Fin último:** es el que mueve todas las causas.
- 2) **Fin intermedio:** es el que mueve todas las causas pero sirve para otro fin. No es lo mismo que medio. El fin intermedio tiene razón de fin o bien. El medio no es nunca amable sino por el fin. Un bien puede ser bien (medio) pero no fin. Todo fin, en cambio, es bien.

El fin es una causa, pero no mueve realmente. La moción del fin en la causa es metafórica: produce una **moción**, pero, pero él no la hace. El fin para actuar, porque mueve de una manera especial, necesita actuar a través del conocimiento. Incluso el fin no existe muchas veces. Por ejemplo, desear construir una casa: la casa todavía no existe, pero mueve al constructor. No existe realmente, pero está en el conocimiento. Por eso lo que interesa no es el bien como es, sino como es pensado. El fin actúa en cuanto es conocido. El conocimiento no es el fin, sino condición para que el fin actúe. La moción del fin es de orden moral y debe ser consciente. El fin es el bien en cuanto conocido. Luego, en la realización, el efecto puede coincidir y entonces el fin es el efecto.

Demostración

La causa es una especie de principio que con su influjo provoca la existencia de otro ser con dependencia. El fin reúne estas condiciones, luego es causa. Porque:

- 1º) el fin es el principio en que comienza el proceso causal;
- 2º) gracias al fin existe otra cosa.

Es la primera de las causas en el sentido de principio del proceso causal, por eso es la causa principal²⁷, porque la causa eficiente no mueve sino por la final y la causa eficiente es la que produce el efecto mediante la información de la materia. Todo efecto de la causa eficiente es una forma sustancial o accidental.

Qué es la causa final: la causa final no es el conocimiento, el conocimiento es *conditio sine qua non*, la causa (eficiente) necesita el conocimiento porque sólo desde el conocimiento puede mover al amor. Hay conocimientos que no son fines, por ejemplo el de los medios y conocimientos que no son fines ni medios. El conocimiento no es constitutivo de la causa final. El conocimiento es el “lugar” del fin. Si el conocimiento fuese fin, todo conocimiento sería fin y no es así (la definición debe con venir a todo lo definido y sólo a lo definido).

Distinción:

Acto primero: causa antes de obrar

Acto segundo: causa obrando.

La causa final en acto primero es aquello que es el fundamento de donde brotará la causa eficiente; en acto segundo es el bien en cuanto capaz de mover o provocar a una causa eficiente. El fin es aquello por lo cual algo se

²⁷ *Estudios I*, Cap. XXIII, 2. Prioridad y necesidad de la causa final, p. 239.

hace: eso es el bien, porque bien es lo apetecible²⁸. Bondad y apetibilidad es lo mismo. Un bien es bien porque es capaz de provocar un apetito o movimiento hacia su consecución. Todo lo que es causa en acto primero será causa formalmente tal cuando está en acto segundo. El bien amado será la causalidad final. Es un amor de prosecución que mueve a la causa eficiente. La acción por la cual el fin obra está fuera de él. El fin mueve metafóricamente:

- el bien como bien es causa final en acto primero;
- el bien amado o amor del bien es causa final en acto segundo.

El amor mueve a obrar. Pero la acción que provoca está fuera del fin. El fin es motor inmóvil; hace mover a otro, es un poco misterioso, pero realmente es causa. Nótese que el principio de causalidad final es analítico y más evidente y más profundamente necesario que el de causalidad eficiente.

El principio de causalidad final se enuncia:

Nada se hace sin un fin

La casualidad metafísicamente no existe. Todo lo que existe es algo individualmente determinado. Para que una cosa sea producida de determinada manera, debe haber una razón de ese sentido. Por ejemplo, tengo un dique, el agua es causa eficiente, pero para que actúe, para que pase, debe abrirse un lugar. La causa eficiente da razón del efecto, en cuanto efecto, pero no de **tal** efecto; la dirección debe tener una razón, para que sea esa y no otra, y eso se lo da la causa final. El fin da razón de lo determinado del efecto. Los seres materiales obran por el fin ejecutivamente. Hay seres que obran con conocimiento imperfecto del fin. El hombre obra con un fin *finaliter*, o sea formalmente como fin. El fin supone la primacía de la inteligencia.

* * *

²⁸ *Estudios I*, Cap. XXIII, 4. El bien, causa final en acto primero, y el amor, causa final en acto segundo o causalidad final, p. 240.

Bolilla 11
El ser imparticipado: Dios
El problema de Dios

CLASE N. 36 y 37 (1ª y 2ª h)

4-VIII-66

El problema de Dios - Respuestas²⁹

Las respuestas dadas al problema de Dios son:

Agnosticismo³⁰

Es una respuesta frente a la ontología y la existencia de Dios. Es una posición más bien gnoseológica, es antimetafísica, niega el valor del conocimiento sobre el ser. La filosofía moderna y contemporánea, más que atea es agnóstica: el problema de Dios está más allá de la inteligencia humana. La razón humana no puede conocer el ser trascendente, por eso no puede contestar a la pregunta sobre Dios.

Esta posición fue sostenida por:

1º. Sensismo o empirismo. No admiten un conocimiento superior al de los sentidos. Lo único que conocemos son los fenómenos, pero el ser no es conocido por los sentidos. Los fenómenos aparecen en nosotros, pero no son; son puras apariencias. El empirismo radical reduce también el ser del hombre a un conjunto de fenómenos interiores. Para el empirismo de Hume no hay más que sensaciones fuertes (fenómenos de las cosas exteriores pero que no conocemos) y fenómenos débiles. El actualismo de Hume se repite en los Positivistas del siglo pasado, como Comte, Stuart Mill, etc. Si no

²⁹ *Teología natural*, Cap. I. Diversas posiciones frente a la existencia de Dios, p. 23 ss.

³⁰ *Teología natural*, Cap. I, 2. El agnosticismo, p. 25.

podemos conocer el ser, mucho menos el ser de Dios. Esta filosofía ha alimentado al liberalismo, que por eso defiende la libertad de ideas y de expresión, porque nadie puede conocer la verdad.

2º. Criticismo de Kant. El agnosticismo clásico y con intento de fundamentación es el de Kant, que trata de demostrar gnoseológicamente que la Metafísica es imposible. Kant se propuso ver si es posible una Metafísica como ciencia, y se plantea el problema de por qué es válida la ciencia. Analizando los juicios concluye que la ciencia es válida porque usa de los juicios sintéticos *a priori*: son conocimiento de fenómenos y a la vez universales y necesarios por las formas *a priori*. Los analíticos *a priori* son tautológicos. Según Kant, en la Metafísica sólo hay elementos *a priori*, luego no se puede hacer una Metafísica como ciencia, porque carece de fenómenos. La Metafísica usa de las categorías sin contenido. El único valor de la Metafísica es el de unificar las ciencias. La Metafísica no puede conocer el ser y tampoco negarlo.

Ataca los argumentos de la existencia de Dios: el ontológico es tautológico y los demás suponen la causalidad, que sólo puede aplicarse a los fenómenos. Todo esto se debe a que Kant niega el valor de la inteligencia para conocer el ser.

3º. Fenomenología. Pone el ser como tal entre paréntesis, como hace Husserl., Heidegger dice que el ser sólo es patente en el hombre, pero no puede salir de ahí.

Intuicionismo

A veces se busca el camino a Dios por una vía irracional. Hay muchas posiciones. Han sostenido esto: Jacobi, Bohe, Schleiermacher, para quien Dios se revela en nuestros sentimientos. También los modernistas: el P. Loysi, Tirrel SJ, etc., que fueron condenados por S. S: Pío X en la Encíclica *Pacendi*. Defendían que el dogma es una formulación transitoria, y que a

Dios se lo experimenta dentro del alma; el hombre, en última instancia, crea a Dios por una exigencia interna.

Bergson decía que los místicos, por una intuición, han llegado a tocar a Dios, pero él interpreta eso que es sobrenatural de una manera filosófica.

Max Scheler dice que en el sentimiento espiritual experimentamos los valores y que en definitiva eso supone llegar a Dios. Es una vía espiritual pero no intelectual. Los valores son esencias alógicas, que no son, sino que valen.

Blondel también disminuye el valor de la razón. Los argumentos de la existencia de Dios solos no convencen. La prueba sirve para aquel que ya tiene fe o el deseo de creer (*action*). Maritain ha criticado mucho esta posición.

Jaspers también está en una posición irracionalista; es confuso determinar qué es lo que entiende Jaspers por Dios.

Ateísmo³¹

Es la posición que niega la existencia de Dios e intenta probarlo. Se ha dado sobre todo en el Marxismo, que por su gran influencia política ha tenido gran predicamento.

Hay otras corrientes:

- en la Antigüedad Demócrito era ateo;
- en la Edad Moderna Hobbes no admite más que la materia, y el egoísmo es el único movimiento;
- en el siglo XIX se organizan sistemáticamente, y se trata de fundar científicamente; se intenta fabricar la vida.

³¹ *Teología natural*, Cap. I, 1. El ateísmo, p. 23.

Tailhard de Chardin habla de un polvo inicial del cual ha salido todo, no tiene ideas claras sobre la creación.

Actualmente Sartre trata de hacer un marxismo coherente. Admite que si Dios no existe, el hombre no tiene esencia, ninguna cosa la tiene; y el hombre es sólo una voluntad de ser que no llega a ser. La cima del ser es el ser en sí, que es el ser material (materialismo); el hombre es un ser que no es y quiere ser.

Hoy el mundo está dividido en un renacimiento religioso y un recrudescimiento de los sistemas ateístas.

Deísmo³²

Se distingue del teísmo en que no admite la providencia de Dios. Los deístas, sobre todo los masones, Voltaire, etc., admiten la existencia de Dios como creador y organizador del mundo, pero no que se ocupe de él; por eso en la práctica son ateos, ya que Dios no tiene relación con el mundo.

Teísmo³³

Es la posición tradicional sostenida por el cristianismo y la *philosophia perennis*.

* * *

³² *Teología natural*, Cap. I, 4. El deísmo, p. 28.

³³ *Teología natural*, Cap. I, 6. El deísmo, p. 30.

Bolilla 12

Demostración de la existencia de Dios³⁴

Con relación a la existencia de Dios, Santo Tomás se plantea tres problemas (*Sum. Theol.* I, QW. 2):

- 1º) Si la existencia de Dios es evidente por sí misma;
- 2º) Si es posible demostrar a Dios³⁵;
- 3º) Demostración de la existencia de Dios por las cinco vías.

Primer problema

Si es necesario demostrar la existencia de Dios³⁶

Es decir, se trata de saber si la proposición “Dios existe” es evidente. Una verdad es evidente por sí misma, o evidente directamente, cuando el predicado es exigido esencialmente por el sujeto. En otros términos, una verdad es evidente cuando entre sujeto y predicado no hay término medio.

La verdad analítica puede ser evidente:

- a) en sí misma;
- b) además, evidente para nosotros.

Toda verdad evidente para nosotros lo es por sí misma, pero no a la inversa.

Si analizamos en sí misma la proposición “Dios existe”, vamos a demostrar que existe la Existencia, pues Dios es la Existencia. Reemplazando queda: “La existencia es existente”. En sí misma la proposición es evidente. Eso es claro. Pero como no tenemos intuición de Dios, esta verdad que es *veritas per se nota quoad se*, no lo es *quoad nos*,

³⁴ *Teología natural*, Cap. IV, La existencia de Dios, 41 ss.

³⁵ *Teología natural*, Cap. III. Posibilidad de la demostración de la existencia de Dios, p. 35 ss.

³⁶ *Teología natural*, Cap. II. Necesidad de la demostración de la existencia de Dios, p. 31 ss.

porque el objeto formal de la inteligencia humana es el ser de las cosas materiales y junto con él, su propio acto y existencia de las cosas. Todo eso es dado en el conocimiento inmediato sin demostración: la existencia de las cosas materiales y de nuestro propio acto; no la naturaleza de las cosas, o la de nuestro ser y mucho menos la de Dios, que no está dentro del objeto formal. La existencia de Dios no es conocida como una verdad evidente para nosotros. El objeto de esa verdad no está dentro del objeto formal de la inteligencia humana. Luego, la existencia de Dios debe ser demostrada.

Argumento ontológico o cuasi *a priori*³⁷

Es un juicio analítico: analizando el sujeto veo la razón del predicado. Es el argumento de San Anselmo, que era un realista exagerado en el problema de los universales. Los racionalistas sostienen este argumento.

El argumento lógico o cuasi *a priori* es lo mismo que sostener que la proposición “Dios existe” es analítica, o evidente para nosotros.

San Anselmo, en el *Proslogion*, comenta el salmo: “*Dicit insipiens in corde suo: non est Deus*”. Trata de probar que al decir “Dios no existe” cae en una contradicción. Dios es el *ens perfectissimus*, el ser más perfecto que el cual nada puede pensarse. Pero el ser perfectísimo tiene todas las perfecciones, y la existencia es una perfección. Por eso, al negar que Dios exista, se viene a decir: “La existencia no existe”, lo cual es una contradicción. En el mismo concepto de Dios está la existencia.

Descartes, en las *Meditaciones Metafísicas* repite este argumento. Dice que Dios es la existencia, y por eso en su concepto está la existencia, porque así como no se puede pensar una montaña sin valle, o un triángulo cuyos ángulos no valgan dos rectos, no puede pensarse en un Dios sin existencia.

³⁷ *Teología natural*, Cap. II, 2. El argumento *quasi a priori* o *a simultaneo*, llamado también ontológico, p. 32.

Leibniz parte de la posibilidad de Dios. Dios es posible porque su concepto no encierra contradicción. Pero si es posible debe existir necesariamente, porque un Dios puramente posible no es posible, porque si Dios no existiera sería imposible; un Dios puramente posible debe llegar a ser y entonces no es Dios, y entonces es absurdo. O sea: Dios es o existente, o absurdo; porque puramente posible no puede ser. Pero es posible, luego no es absurdo, luego es existente. O sea, negado el segundo miembro (Dios no es absurdo) queda afirmado el primero.

Levalle y el P. Lepidi también han sostenido este argumento.

Levalle dice que el ser es evidente por sí mismo. Dentro del ser está el ser que se hace y el ser hecho (cosas materiales). Pero el ser es Dios. Nosotros estamos en el ser que es Dios. Sciacca lo tacha de ontologista, y realmente es difícil mantenerse fuera, aunque él lo niegue.

Santo Tomás, antes que Kant, rechaza el argumento ontológico, principalmente por dos razones³⁸.

1º) Porque no todos tienen una idea clara de Dios como ser perfectísimo; por ejemplo los que creían en los dioses paganos.

2º) Aunque se entendiera que Dios es el ser perfectísimo, el concepto es "*ens perfectius quod cogitare ne qui*". En cuanto concepto incluye la existencia entre las perfecciones. Incluye la existencia pensada. Pero San Anselmo saca una existencia real que no daba la premisa. Extiende la conclusión más de lo que dan las premisas y por eso va contra las reglas del silogismo. Lo que pasa es que para los que admiten este argumento, el orden de los conceptos coincide exactamente con la cosa real.

* * *

³⁸ *Teología natural*, Cap. II, 3. Refutación del argumento ontológico, p. 33.

Proslogium

“Una cosa es tener un objeto en la inteligencia y otra comprender que ese objeto existe. Cuando el pintor elabora su obra, la tiene en su espíritu pero no percibe aún la existencia de lo que todavía no ha realizado. Pero, después de haberla pintado, la tiene en su inteligencia y comprende también la existencia de lo que ha creado ya. Incluso el insensato tiene que convenir en que al menos en la inteligencia hay algo que es lo más grande que se puede concebir, y todo lo que es comprendido está en la inteligencia. Pero, ciertamente lo más grande que puede concebirse no puede existir sólo en la inteligencia. En efecto, si esto existiera sólo en el espíritu, podríamos concebirlo como existente también en la realidad; lo cual sería superior. Ahora bien: si lo más grande que puede concebirse existe sólo en el espíritu, resulta que lo más grande que puede concebirse es algo inferior a otra cosa que puede concebirse; lo cual es evidentemente imposible. Existe pues, sin duda alguna, algo que es lo más grande que puede concebirse, tanto en la inteligencia como en la realidad”.

“Y esto existe tan realmente que ni siquiera puede pensarse su no-existencia. Se puede, en efecto, concebir algo que sería imposible pensar como no-existente. Por eso, si lo más grande que puede concebirse puede ser pensado como no-existente, lo más grande que puede pensarse no es lo más grande que puede pensarse, lo cual es contradictorio. Por consiguiente lo más grande que puede concebirse existe tan verdaderamente que ni siquiera puede pensarse que no exista. Y esto eres Tú. Señor Dios nuestro, Tú existes, pues, tan realmente, ¡oh Dios mío! Que no podrías ser pensado como no existente; y así es justo. Pues, en efecto, si algún espíritu pudiera concebir algo mejor que Tú, la criatura tomaría la delantera a su Creador y juzgaría a su Creador, lo cual es totalmente absurdo. En verdad, sólo lo que es distinto de Ti puede ser concebido como

existente. Sólo Tú tienes ser de la manera más verdadera y ser en grado máximo, porque todo lo que se distingue de Ti no es tan verdaderamente y, por consiguiente, posee un ser menor. ¿Por qué, pues, ha dicho el insensato en su corazón: ‘no hay Dios’, siendo tan evidente al espíritu razonable que Tú existes más que todo? ¿Por qué sino porque es necio e insensato?” (Caps. 2 y 3).

El monje Gaunilón pone objeciones a este argumento a las que San Anselmo intenta responder. Lo que prueba el argumento es que, después de probada su existencia, Dios existe necesariamente. Santo Tomás no admite este argumento, lo rechaza en la *Suma Teológica* I, Q. 2, a. 1: “*Utrum Deus est per se notum*”. Contesta que es *per se notum quoad se*, pero no *quoad nos*. El juicio es evidente por sí mismo, pero nosotros no sabemos qué cosa sea Dios y por eso no nos es evidente. En la segunda objeción responde a San Anselmo sin nombrarlo.

Objeción 2

“Se llama evidente lo que se comprende con solo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pues sabido lo que significa ese término, ‘Dios’, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre, existe Dios en el entendimiento, síguese que existe también en la realidad. Luego, que Dios existe, es evidente por sí”.

Repuesta

“Es muy posible que quien oye pronunciar la palabra ‘Dios’ no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede

pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término ‘Dios’ lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios”.

Es decir, no todos entienden por Dios el ser perfectísimo, pero aun concediendo esto, no se sabe todavía si existe en la naturaleza, sino sólo en el entendimiento, que lo concibe como existente.

Segundo problema

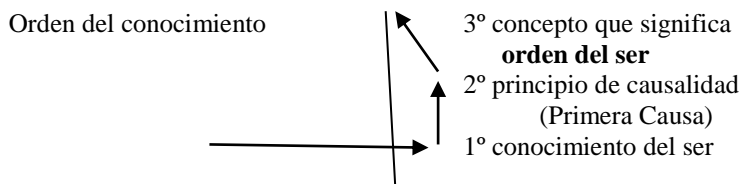
Posibilidad de la demostración de la existencia de Dios³⁹

Los contrarios a esta posición sostienen que la inteligencia humana no está capacitada para probar la existencia de Dios. Los agnósticos, los subjetivistas, etc., que niegan el ser, no pueden admitir a Dios. Sobre todo Kant trató de fundamentar esta posición haciendo ver que la inteligencia no puede conocer la existencia de la cosa en sí y menos de dios.

Para demostrar que puedo demostrar la existencia de Dios hay que probar:

- 1º) que la inteligencia puede conocer el ser trascendente, la realidad, de alguna manera;
- 2º) que tengo un principio (causalidad) válido para el ser: es decir, analítico.
- 3º) que tengo conceptos con los cuales puedo aprehender a Dios, es decir, significarlo.

³⁹ *Teología natural*, Cap. III. Posibilidad de la demostración de la existencia de Dio, p. 35.



Con todo esto puedo demostrar que puedo demostrar la existencia de Dios.

Afirmamos⁴⁰:

1º) Podemos conocer el ser trascendental

Tres posiciones:

a) **El valor de la inteligencia no se puede demostrar**⁴¹, porque al demostrarlo caeríamos en un círculo vicioso: la demostración debería suponer el valor de la inteligencia.

b) **No es necesaria la demostración**⁴², porque es una de las verdades evidentes. Demostrar es reducir lo no-evidente a lo evidente. Si no hubiera verdades indemostrables no habría demostración. Se puede refutar a cualquiera que lo niegue o lo ponga en duda, pues para negar o poner en duda se supone el valor de la inteligencia. Es decir: conozco que la inteligencia no conoce el ser. Tampoco se puede dudar, por lo mismo. La **inteligencia** no puede obrar sino apoyada en el ser. No puede afirmar ni negar sino suponiendo su objeto formal, que es el ser. Aristóteles decía que al escéptico hay que tratarlo como a una planta.

⁴⁰ *Teología natural*, Cap. III, 2. El realismo crítico, p. 35 ss.

⁴¹ *Teología natural*, Cap. III, 2, a) Esta capacidad de acceso al ser trascendente e inmanente de la inteligencia humana no puede ser demostrada, p. 36.

⁴² *Teología natural*, Cap. III, 2, b) Esta capacidad de la inteligencia para aprehender al ser trascendente e inmanente no necesita ser demostrada, p. 36.

c) **Esto se puede mostrar**, y es lo que hizo Husserl. La conciencia siempre implica un objeto que es irreductible a ella, el **noema** es distinto de la **noesis** o *intentio*. Husserl se equivocó al decir que el objeto no es ser, pero eso se debe a su método, pero su observación sobre la conciencia y su análisis nos sirve para esto. Aristóteles decía que la libertad que tiene la palabra no la tiene la inteligencia. Yo puedo negar verbalmente el principio de contradicción, pero no lo puedo pensar.

2º) El principio de causalidad⁴³

No es un principio analítico en sentido kantiano, pero sí en sentido amplio; no sólo vale dentro de los fenómenos, sino en el orden del ser. “Lo que comienza a existir es teniendo una causa”. Lo que comienza a ser no se puede dar a sí mismo la existencia, y entonces debe depender de otro que es la causa. Luego, si hay una primera causa, yo puedo llegar a ella.

3º) Conceptos significativos⁴⁴

Se objeta que nuestros conceptos, tomados de las cosas finitas, no pueden significar a Dios que es infinito. Decimos que no tenemos un concepto propio de Dios, pero podemos significarlo de alguna manera.

a) **Via apofática o negativa**. Es la manera más perfecta de significar a Dios, diciendo lo que no es Dios:

- que no es finito: **infinito**
- no es medido: **inmenso**
- no tiene potencia: **acto puro**.

⁴³ *Teología natural*, Cap. III, 2m c) La inteligencia está en posesión de un principio analítico, el de causalidad, que le permite pasar del ser trascendente inmediatamente dado al Ser trascendente divino, p. 37.

⁴⁴ *Teología natural*, Cap. III, 2, d) Podemos aprehender o expresar conceptualmente el ser de Dios, siquiera de un modo imperfecto, bien que seguro, p. 38.

Hay que advertir que, si bien **el modo es imperfecto, lo significado es perfectísimo**. Porque la limitación es una negación y así lo finito o limitado, que es un “no”, le pongo otro “no”, que es la no-limitación, su significado es positivo: infinito es la manera humana de decir no-limitado, es algo positivo.

b) **Vía catafática o afirmativa**: consiste en tomar las perfecciones puras, que en sí no dicen imperfección, sino que en nosotros se dan imperfectamente. Si yo los puedo pensar sin límites, analógicamente se puede pensar a Dios.

* * *

CLASE N, 39 y 40 (1ª y 2ª h)

11-VIII-66

No hay otro camino para demostrar la existencia de Dios, los caminos irracionales no sirven. Kant no da la existencia de Dios como argumento, sino como una exigencia para obrar moralmente. Bergson la da como una intuición superior a la razón, lo mismo Max Scheler. Según Blondel las pruebas sólo sirven para el que ya cree.

Crítica

1º) Es cierto que la existencia de Dios aparece como una verdad casi inmediata y por eso se ha creído en una intuición. Es un razonamiento fácil para quien no tiene prejuicios. También es cierto que la existencia de Dios no es como una verdad matemática, tiene que ver con nuestra vida, especialmente con lo afectivo, pero eso no quiere decir que la existencia de Dios se demuestre por el sentimiento. La emoción, el amor, etc., no proceden nunca sin la dirección del conocimiento. El amor ayuda a descubrir los valores que no entiende quien no ama, pero no porque el amor sea descubridor, sino que presiona a la vida del espíritu y hace que las fuerzas cognoscitivas se apliquen al objeto amado. Pero el amor como tal no es aprehensivo, ayuda solamente, concentra.

2º) Por otra parte, por vía del amor no racional, cualquier idea de Dios sería lo mismo, porque para los que sostienen esta posición, no hay concepto. Por eso estos autores sostienen que todas las religiones son lo mismo, porque son una exigencia del corazón. En definitiva, lo que muchos autores buscan decir es que Dios es una creación del hombre, y un poco se podría interpretar así a Bergson. Muchos políticos hacen una aplicación empirista de la religión, pero nosotros sostenemos que la religión tiene un fundamento racional, entre ellos la existencia de Dios demostrada por la razón, que es un presupuesto de la fe (*preambula fidei*).

* * *

Bolilla 13

La existencia de Dios⁴⁵

Las cinco vías

La ciencia es una demostración *propter quid* (ciencia en sentido antiguo): del análisis del sujeto se extraen las conclusiones. Analizando el sujeto de la ciencia se extraen los predicados. La ciencia nos hace conocer los predicados que son y **por qué** son (cono cimiento causal).

La Teodicea es una ciencia en que el sujeto no es dado sino que hay que demostrarlo, no es supuesto. Una vez demostrado se puede hacer ciencia *propter quid*. Teóricamente no hay que suponer nada sobre Dios, sino que hay que demostrar que existe algo a lo que llamo Dios. Se obtiene **como conclusión**, que Dios es ser perfectísimo, Motor Inmóvil, etc. El nombre no interesa porque los conceptos son sacados de las cosas materiales y las palabras son expresión de los conceptos. Las palabras, como el concepto, pueden ser tomadas de las cosas materiales, pero lo que significan es otra cosa.

⁴⁵ *Teología natural*, Cap. IV, La existencia de Dios, p. 41 ss.

Argumentos de Santo Tomás⁴⁶

Los argumentos que da Santo Tomás se basan en la causalidad. Habrá, pues, tantas pruebas como formas de causalidad extrínseca hay (no causalidad intrínseca porque Dios no puede ser ni materia ni forma del mundo).

Los argumentos se basan:

- en la causa eficiente: los tres primeros
- en la causa ejemplar: el cuarto
- en la causa final: el quinto
- en la causa formal extrínseca: el sexto.

Esquema

Existe algo que no existiría si no existiera la existencia (Dios)

- O Existe algo, o la nada
- Desde que algo existe
 - o es por sí mismo (Dios)
 - o supone a Dios (un ser que exista por sí)

Todos los argumentos parten de algo empírico, de una cosa existente, no parten de conceptos, sino de algo que está, y que no sería si Dios no existiera. Dios es la existencia necesaria para explicar algo que veo, que es evidente, pero que no sería si Dios no existiera.

Primera Vía. El Motor Inmóvil⁴⁷

Aristóteles daba este argumento según una concepción astronómica de su tiempo (Libro Octavo de la *Física*), y en el Libro XII de la *Metafísica*. En lo

⁴⁶ *Teología natural*, Cap. IV, 1. Introducción, p. 41.

⁴⁷ *Teología natural*, Cap. IV, 2. La primera vía. Por el cambio al Ser inmutable o Ser en sí, p. 42.

supremo de las esferas debe haber un eterno motor que mueva. Aristóteles no prueba la existencia de Dios como creador, sino que Dios mueve eternamente la materia increada.

Santo Tomás da este argumento en su pureza metafísica, y lo convierte de argumento físico en metafísico. En lugar de hablar del cambio físico habla del cambio metafísico: ha llevado hasta su fin los principios de Aristóteles, y purificándolos, reconciliándolo con los de Platón en lo que tiene de auténtico.

Lo que hace Santo Tomas es partir, no del movimiento del mundo (que sabía por revelación que no es eterno), sino del motor del cual depende todo cambio físico y metafísico en las cosas.

1º) Hay un hecho: el cambio, que no es predicamento, hay cambio en la cualidad, en la cantidad, en la sustancia, en el lugar y en la ubicación.

2º) El cambio supone siempre un ser que produce el cambio: **todo lo que se mueve es movido por otro**, nada pasa de la potencia al acto sin un ser que esté en acto. Éste es un principio analítico.

3º) En la serie de motores no se puede ir al infinito. Hay que llegar a un primero: *αναγκη στεναι*.

4º) Ese ser, además de ser motor inmóvil es la Existencia: Dios

Tenemos pues:

1º. Un hecho

2º. Dos principios analíticos

3º. La conclusión: hay un motor que mueve sin ser movido y es la Existencia

1º) Existe el cambio

Es una verdad empírica, sucede en las cosas y en nosotros mismos. Para negarlo habría que negar totalmente el valor del conocimiento

2º) El principio de causalidad

Tenemos que considerarlo en dos aspectos:

a) Es empíricamente verdadero

Si vemos que algo cambia suponemos que tiene una causa. Y lo que hace la ciencia es buscar las causas de lo que sucede. Algunos, como Hessen, dicen que el principio de finalidad vale en la experiencia, pero dudan que sea analítico. Kant también dice que sólo es aplicable a los fenómenos y no vale solo: es un juicio sintético a priori.

b) Es un juicio analítico

Si una cosa se mueve pasa del no-ser al ser, porque todo movimiento es llevar a ser de alguna manera. Una cosa que no es todavía no puede moverse perfectamente a sí misma, porque para llegarlo a tener tiene que no tenerlo y a la vez tendría que tenerlo para podérselo dar. Pero tenerlo y no tenerlo es contradictorio: es decir, sería causa y efecto a la vez. Este argumento prueba también la premoción física de los tomistas Así A es movido por B, y puede ser que B también necesite ser movido; porque si tiene la perfección ya es Dios.

3º) El primer motor

Aun suponiendo que no fuera absurdo el número infinito en sí, en este caso es absurdo. Si hubiera un número infinito no habría primero, y no habría movimiento, porque cada uno tiene la causa del movimiento en el anterior, y si no hubiera un primero no se movería nada. Llegamos al

primero que se mueve sin que nada lo mueva. Tiene la perfección en acto, tiene que estar en la acción misma sin que nadie lo mueva, ni él mismo, porque nada se mueve a sí mismo, y la debe tener por sí mismo, luego la tiene por esencia, tiene que ser por esencia esa perfección en acto. Si es esa perfección, es *a fortiori* la Existencia.

Objeción: si yo escribo y parto de ese hecho, parece que sólo puedo llegar a la perfección de escribir; pero la perfección de escribir es una perfección imperfecta.

Respuesta: ese primer motor, como no puede ser imperfecto, debe tener toda la perfección del escribir sin sus imperfecciones. Por eso se puede partir (y se ve más claro) de una perfección pura, por ejemplo el entender.

Este argumento prueba la premoción física: la existencia y todo acto de la creatura supone la acción de **ahora** de Dios. El acto mío de entender supone una inteligencia en acto que me mueve. Hay que llegar a una inteligencia que tenga en acto por esencia el entender. Como el acto de entender supone la existencia, porque la existencia es el acto de todos los actos, ese motor es *a fortiori*, la Existencia.

Segunda Vía. Argumento de las causas subordinadas⁴⁸

En las generaciones las causas no son *per se* subordinadas, son *per accidens*, porque el padre en su acción de engendrar no depende de su causa; depende en cuanto a la existencia, pero no en la acción de causar. Causa subordinada es la que depende de otra en la acción de causar (causalidad). Un ejemplo de causa *per se* subordinada es el de las ruedas del reloj, o la voluntad de escribir que mueve las imágenes motoras, éstas a los nervios, los nervios a los músculos, el brazo a la mano, etc. Todos mueven subordinados a otros.

⁴⁸ *Teología natural*, Cap. IV, 3. Segunda vía. Por las causas subordinadas a la Causa incausada, p. 43.

1º) **Hay un hecho: la causalidad.** El hecho es una causa que está causando ahora en cuanto es causada o movida por otra.

2º) Principios analíticos

a) Ninguna causa se causa a sí misma perfectamente, porque tendría que tener la acción de causar, para darla, y a la vez no tenerla, para recibirla, lo cual es contradictorio, porque no se puede ser a la vez causa y no causa. El principio es: **ninguna causa se causa a sí misma.**

b) Hay que llegar a un primer principio, hay que llegar a una causa que causa sin ser causada, pues la serie infinita de causas es absurda, porque como cada una causa por la causalidad de la anterior, si no hubiera una causa primera toda la serie esperaría a ser causada. Esta causa primera tiene que ser acción en acto.

3º) **Conclusión.** Hemos llegado a una causa que cuse sin ser causada por exigencia de los principios. Esta causa debe ser acción en acto por sí misma, no puede recibirla de otra, debe ser la acción de causar, y si es la acción de causar, *a fortiori* es la Existencia, porque no hay acción de causar sin la Existencia y es la que llamamos Dios.

Tercera Vía. La existencia de los seres⁴⁹

En esta vía consideraremos también el hecho, los principios y la conclusión.

1º) Hay seres contingentes

Hay seres que existen contingentemente. Contingente es lo que puede existir o no. Además los seres son contingentes porque continuamente

⁴⁹ *Teología natural*, Cap. IV, 4. Tercera vía. Por los seres contingentes al Ser necesario Ser en sí, p. 44.

cambian en sus accidentes. Lo contingente se opone a lo necesario, que es lo que no puede no existir; todo lo que llega a existir (de la nada al ser o de un modo de ser a otro) es contingente.

2º) Principio

Si algo existe pudiendo no existir supone que ha sido determinado a existir por otro ser que ya existe; porque para dárselo a sí mismos tendría que tenerlo, y no tenerlo para recibirlo, lo que es contradictorio. Pero no se puede ir al infinito, porque si no hubiera un primero, los otros no podrían existir, hay que llegar a un primero.

3º) Conclusión

Llegamos a un ser que tiene la existencia por sí mismo. Santo Tomás agrega el caso de los seres necesarios que tienen causa (el alma y los ángeles). Estos argumentos están desarrollados en la *Suma Contra Gentes*. En la *Suma Teológica* dice que hay seres contingentes, y lo que es contingente, alguna vez no es. Luego, si todos fueran contingentes, habría un momento en que nada hubiera existido, y nada hubiera sido.

* * *

CLASE N. 41

23-VIII-66

Cuarta Vía. Las perfecciones de los seres⁵⁰

Es un argumento platónico en su origen, y es retomado por San Agustín y volcado por Santo Tomás en una conceptualización aristotélica.

⁵⁰ *Teología natural*, Cap. IV, 5. Cuarta vía. De las perfecciones limitadas a la existencia de la Perfección o Ser en sí, p. 45.

1º) Existen perfecciones puras

Es un hecho de experiencia que hay perfecciones realizadas en mayor o menor grado. Existe una perfección en grado limitado, que no es **la perfección**, que no tendría límites. Si están de hecho limitadas quiere decir que no son la perfección.

2º) Debe existir la perfección por sí misma

Si hay perfecciones que no son la perfección, la deben haber recibido de otro, y así se llega a la suma perfección, por medio de la causa ejemplar y eficiente.

3º) Conclusión

Llegamos a una perfección que es La Perfección. Pero la perfección de todas las perfecciones es la existencia. En consecuencia, debe ser la Existencia. Las perfecciones limitadas de derecho (por ejemplo el cuero) deben estar eminentemente, pero no formalmente, en Dios.

Quinta Vía. El orden de los seres⁵¹

1º) Hay un orden de los seres

Es un hecho que hay orden en el mundo. El orden es la confluencia de muchas cosas a la unidad (fin). Para que haya razón del orden no es suficiente la causa eficiente del orden, debe haber una razón de la dirección de la causa eficiente, que es el **fin**.

⁵¹ *Teología natural*, Cap. IV, 6. Quinta vía. Desde el orden del mundo a la Inteligencia ordenadora y Fin divino del mundo, p. 47.

2º) Hay una inteligencia que ordena

La causa eficiente es insuficiente, hay que suponer una orientación, de una inteligencia que sea siempre en acto: Dios (porque el orden no se explica sólo como efecto, sino como efecto dirigido, ordenado).

* * *

CLASE N. 42 Y 43 (1ª y 2ª h)

25-VIII-66

Sexta vía⁵²

Hay que tener en cuenta dos conceptos.

Apetito natural: es la inclinación de una potencia al objeto naturalmente o por naturaleza.

Apetito elícito: supone el conocimiento de un objeto determinado. El apetito natural no supone conocimiento. El apetito natural es el de la vista a ver, el oído a oír, la voluntad al bien. El apetito elícito es el querer por parte de la voluntad, de este objeto determinado.

También hay que tener en cuenta la distinción entre libertad de especificación y libertad de ejercicio. La primera se refiere al objeto y la segunda al acto. La voluntad no es libre con libertad de especificación, porque siempre quiere el objeto en razón de bien, pero sí es libre con libertad de ejercicio, es decir, libre de querer esto o aquello.

⁵² *Teología natural*, Cap. IV, 9. La sexta vía. Por el apetito natural de la voluntad a la existencia del Bien infinito de Dios, p. 52.

Problema del mal⁵³

El mal no tiene causa eficiente sino deficiente. El mal no se produce como una cosa, sino como privación. Si Dios obra bajo la razón de bien o de ser, todo lo que obra Dios es bueno. Como causa deficiente sólo puede obrar la creatura. Dios obra bajo la razón de ser. Desde el momento que son finitas las creaturas, son corruptibles. Implica cambio de ellas: la muerte. Para evitar el mal Dios no debería haber creado los seres. Pero es mejor el ser que el no ser, Cuando se trata de los hombres, los males físicos (la muerte, por ejemplo) son consecuencia de la naturaleza y el mal moral es obra del hombre. El mal natural, tanto en el hombre como en las cosas, se da porque son seres finitos. El mal moral puede darse, porque el hombre puede apartarse de Dios. Dios quiere el bien, lo permite para que el hombre lo pueda conocer y amar.

Por la fe cristiana sabemos que Dios, de una manera preternatural lo quiso liberar de la enfermedad, la muerte y el pecado. Por eso el mal natural o físico tiene un sentido de castigo. El mal en sí mismo es natural, pero para el alma ahora es un estado de castigo. El pecado original no se puede demostrar por la razón. Podríamos preguntarnos por qué Dios creó al hombre sabiendo que iba a pecar. Maritain dice que lo ha hecho para verse obligado a darSe al hombre, dar al hombre la prueba suprema de amor: la Encarnación.

Está implícita en cuanto responde a una objeción de San Anselmo. El objetante dice que la existencia de Dios es evidente. Es evidente en sí misma porque es un juicio analítico, pero no para nosotros. La prueba por el apetito de felicidad está implícita en la respuesta.

⁵³ *Teología natural*, Cap. IV, 7. El problema del mal, p. 49.

Otras pruebas

Hay otras pruebas propuestas para probar la existencia de Dios. Las más importantes son:

- 1) El consentimiento universal
- 2) Entropía
- 3) El argumento de la vida
- 4) El argumento ontológico.

1º) Prueba por el consentimiento universal⁵⁴

Todos los pueblos admiten la existencia de Dios. Es cierto que hay muchos errores; por ejemplo el politeísmo. Pero hay algo coincidente: la creencia en la existencia de Dios. Esto indica que es una verdad evidente. Si Dios no existiera no se explicaría por qué el hombre tiene esa creencia universal en su existencia. Este argumento no es científico.

2º) Argumento de la entropía

Es un argumento de base científica, que parte de que la energía del mundo, la energía del calor tiende a nivelarse. Por ejemplo el calor producido por una estufa se va diluyendo. Si todo tiende a nivelarse llegará un momento en que el movimiento sea nulo, por lo tanto el mundo no es eterno. Es un argumento basado en un postulado científico y no metafísico.

3º) Argumento de la vida

La vida humana ha aparecido en un momento del tiempo y millones de años antes no existía. La pregunta es cómo comenzó la vida. La materia ¿puede haberse dado la vida a sí misma? ¿surgió la vida por sí? No puede ser, si no hay un principio superior. Pero si ese principio superior no es

⁵⁴ *Teología natural*, Cap. IV, 10. El argumento de autoridad: por el conocimiento de todos los pueblos en la admisión de la existencia de Dios, p. 53.

exterior, estaría dentro de la materia, y resulta contradictorio afirmar que hay un elemento superior justamente en lo inferior, que es la materia. Con este argumento estamos en realidad usando el primero: nada se mueve a sí mismo.

* * *

Bolilla 14 **La esencia de Dios**⁵⁵

CLASE N. 44 (1ª h)

1- IX-66

Esencia real o física de Dios⁵⁶

La esencia real o física son las notas necesarias para que un ser realmente exista. La esencia metafísica, en cambio, es la nota que constituye un ser y que es la raíz de sus demás perfecciones.

La esencia real de Dios es el conjunto de todas las perfecciones en grado infinito y en suma simplicidad⁵⁷.

Dios es el conjunto de todas las perfecciones⁵⁸: per-fecto (δια πρατος), llegar a un término. Aplicado a Dios quiere decir la perfección o el **acto**. Dios tiene todas las perfecciones puras que no encierran imperfección. Respecto a las otras, Dios las tiene de manera eminente.

Infinito⁵⁹: tiene muchas significaciones.

⁵⁵ *Teología natural*, Cap. V. La esencia de Dios, p.55 ss.

⁵⁶ *Teología natural*, Cap. V, I. La esencia Real de Dios, p. 56 ss,

⁵⁷ *Teología natural*, Cap. V. I. 4. La esencia real de Dios es el conjunto de todas las Perfecciones en grado Infinito y en suma Simplicidad. Prueba, 58 ss.

⁵⁸ *Teología natural*, Cap. V, I, 1. Perfección, p. 57.

⁵⁹ *Teología natural*, Cap. V, I, 2. Infinito, p. 57.

- Quiere decir indeterminado y equivale entonces al *ápeiron* griego. Infinito para los griegos era más bien lo indeterminado y caótico; lo finito para ellos es lo que tiene forma.

- También infinito significa un número infinito, o la cantidad creciente sin límite, es el infinito matemático: un número infinito que se supone como término. Es un sincategoremático: un número que se supone creciente sin fin, pero que no existe. Pero además es un infinito predicamental, no absoluto. Los ángeles son los únicos infinitos en su especie, sólo puede ser infinita la sustancia.

- El infinito absoluto es trascendental, des infinito según el ser. Dios tiene todas las perfecciones en grado infinito, pero identificadas en la simplicidad, que se opone a la composición real.

Todo esto lo negamos de Dios

Composición real

Per se

Esencial: materia – forma

Entitativa: esencia – existencia

Partes integrales de la sustancia

Per accidens

Prueba: Partimos de la existencia de Dios, que es la conclusión de las pruebas. Probamos que existe la Existencia, que es acto o perfección. Esta perfección debemos probar que es ilimitada.

Es ilimitada porque **no puede ser limitada:**

1) por la causa, porque la existencia no tiene causa

2) por el sujeto, porque la existencia de A no es la de B, etc., pero Dios es la **existencia.**

Luego, si no tiene limitación, debe tener todas las perfecciones y en grado infinito, porque si le faltara algo ya estaría limitado.

Simplicidad⁶⁰: las partes son siempre menos que el todo, porque si no las partes serían igual que el todo. Si hubiera partes en Dios, habría limitación, porque cada parte es limitada. Y si todas las partes fueran infinitas (aunque no es posible) sería un infinito matemático.

* * *

CLASE N. 45 (2ª h)

1-IX-66

Perfecciones de Dios⁶¹

Las perfecciones están en Dios y por eso podemos atribuírselas.

Debemos ver las distintas clases de distinciones, para ver con cuál de ellas las distinguimos.

No es con distinción real, luego debe ser de razón

Distinción de razón

De pura razón

De palabras

Fundamento extrínseco

Con fundamento

Virtual mayor

Virtual menor

- **Distinción real**: no hay en Dios, lo hemos probado por la simplicidad.

⁶⁰ *Teología natural*, Cap, V, I, 3. Simplicidad, p. 58.

⁶¹ *Teología natural*, Cap, V, I, 5. Distinción de las perfecciones divinas, p. 60.

- **Distinción de pura razón:** es evidente que no, porque las perfecciones de algún modo se distinguen por los conceptos.

De modo que sólo quedan las virtuales, excluyendo una, queda la otra.

- **Distinción virtual perfecta:** los conceptos, como conceptos, se distinguen: entre el individuo y la especie, y la especie y el género se distinguen con esta distinción; es la que más se acerca a la distinción real, sin serlo.

No es ésta la distinción con que se distinguen las perfecciones de Dios, porque toda distinción de razón con fundamento perfecto funda una composición metafísica (por ejemplo, entre género y especie), implica una composición no real, pero sí conceptual, cada parte es imperfecta porque ninguna se basta y una no incluye a la otra; están concebidas como finitas. Si una perfección de Dios se distinguiera así, se la distinguiría de otra como finita, y así están mal concebidas las perfecciones.

- Luego deben distinguirse **con distinción de razón virtual menor**, o con fundamento imperfecto, como lo implícito de lo explícito: por ejemplo, ser y verdadero, para ver que ser y verdadero se incluyen, tengo que explicitarlo. Si las perfecciones son infinitas, incluyen todas las perfecciones y por eso no son distintas de las otras, luego corresponde aplicar la distinción menor. Sólo se distinguen como lo implícito de lo explícito, es una imperfección en el modo de concebir a Dios, pero no en Dios mismo, como sería si se sostuviera la distinción mayor.

Este tema es tratado por Santo Tomás en la cuestión de la *Suma* sobre los nombres de Dios. Formalmente Dios es ser, es bondad, es belleza, etc., y todo lo que hay de ser en los seres sin su limitación está en Dios. Todo esto se puede decir con tres conceptos que son formalmente idénticos, en que no hay ni siquiera distinción menor:

- **infinito**

- **acto puro**

- **omniperfección.**

Es la misma significación conceptual: si infinito quiere decir que tiene todas las perfecciones, dicho reduplicativamente es omniperfección, infinito es una manera negativa; y acto puro es lo mismo dicho pro vía positiva; omniperfección explícita, reduplica.

Consecuencias⁶²

a) Si Dios es acto puro, inmediatamente se ve que no puede componerse con el mundo: Dios no puede ser parte del mundo o el alma del mundo, por si no sería limitado.

b) En Dios no se distingue realmente la esencia de la existencia. La esencia es la existencia y el acto de entender.

c) Tampoco se distingue el ser del obrar, porque Dios es simple. Todo está en acto.

Esencia metafísica de Dios⁶³

Es la cuestión más difícil que se puede plantear a la mente humana⁶⁴: ¿cuál es la nota que lo constituye a Dios como Dios?

La esencia metafísica consiste en:

1) las notas que, apenas puestas, se concibe el ser;

⁶² *Teología natural*, Cap. V, I, Corolario. La esencia real de Dios como Acto puro. Identidad de potencia y actividad con el Ser o Acto puro de Dios. En Dios no hay distinción no sólo real sino tampoco conceptual con fundamento en la cosa, entre la Esencia y el Acto de Ser o Existencia. Tampoco hay distinción real ni conceptual fundada entre Ser o Verdad y Entender; ni tampoco hay distinción real entre voluntad y amor, p. 61.

⁶³ *Teología natural*, Cap. V, II. La Esencia metafísica de Dios, p. 63 ss.

⁶⁴ *Teología natural*, Cap. V, II, 1. El sentido de la esencia metafísica en Dios, p. 63.

- 2) se distingue de todo otro;
- 3) funda todas las demás notas.

Pregunta: ¿Podemos plantear este problema? Porque si todas las perfecciones son lo mismo, la cuestión está de más.

El fundamento está:

1º) De parte de Dios mismo, en su riqueza infinita, que no podemos captar todo a la vez.

2º) Porque hay notas que fundan otras. Por ejemplo: el alma es espiritual y también es inmortal, pero la inmortalidad brota de la espiritualidad y no al revés. Sin embargo son idénticas. De modo que puede haber dos perfecciones positivas identificadas en las que no hay causa pero sí razón de ser: así, la razón de ser de la inmortalidad es la espiritualidad.

Sacando a Escoto, en este punto hay coincidencia entre los escolásticos. Escoto univoca el ser y por eso no puede distinguir a Dios de la creatura sólo por el ser. Escoto distingue dos modos: la infinitud y la finitud. Lo que distingue a Dios es la exigencia de infinitud, esto es **un modo de ser** y no una diferencia específica.

Los demás escolásticos dicen que la esencia de Dios está en el **ser**, en una sola nota. Dios es el *esse per se subsistens* o el *esse a se*.

Luego

La esencia metafísica de Dios es la existencia⁶⁵

Otros, como Billuart o Juan de Santo Tomás. distinguen entre la esencia metafísica de dios en el orden del ser, que es el *esse*, y la esencia en el orden del obrar, que es el *intelligere*. Para Derisi⁶⁶ no hay que distinguir sino más

⁶⁵ *Teología natural*, Cap. V, II, 2. El Ser subsistente, esencia metafísica de Dios, p. 64. *Estudios I*, Cap. 8. La esencia de Dios, p. 85 ss.

⁶⁶ *Teología natural*, Cap. V, II, 3. Identidad formal del *Esse* y el *Intelligere* divinos, p. 65.

bien decir que es lo mismo el ser que el entender, no sólo realmente, sino que entre ellos no hay ni siquiera distinción de razón virtual menor. Para Garrigou-Lagrange el entender se deriva del ser. Derisi sostiene que **es el mismo concepto**.

* * *

CLASE N. 47 (2ª h)

6-X-66

Resumen de afirmaciones⁶⁷

* Entre esencia y existencia en Dios no hay distinción

* Dios es el *esse*. Hay una distinción con fundamento extrínseco a la cosa. Sin querer distinguimos, no porque el fundamento esté en Dios, sino en nosotros que somos los que racionalizamos.

* Entre el *esse* y el *intelligere* no hay distinción. Tampoco entre el *Esse* y el *Amare*. Son formalmente lo mismo.

* En Dios no hay nada que no esté en acto.

* En Dios no hay distinción de sustancia y accidente, ni de potencia y acto. La sustancia se identifica con la existencia y en el obrar. El acto de ser es lo único, todo está en un solo acto.

* El objeto cuasi-especificativo es su mismo obrar. Dios está específicamente en su mismo acto de entender. Dios se ama necesariamente a sí mismo. El pecado es metafísicamente imposible en Dios.

* Dios es persona.

⁶⁷ *Teología natural*, Cap. V, II, 4. Corolarios, p. 66.

* El orden verdadero no es el de esencia física y esencia metafísica en el estudio de Dios, que se utiliza por razones pedagógicas. Porque Dios es el *Esse*, probamos que Dios es acto en suma perfección. Dios, por ser omnipotente, es inmutable: no cambia ni puede cambiar.

Clases de cambio

Cambio intrínseco

Metafísico

Non esse ad esse: **creación**

Esse ad non esse: **aniquilación**

Esse ad esse: **transubstanciación**

Físico

De formas sustanciales

De formas accidentales

Cambio extrínseco

Por ser Dios el acto puro es inmutable. En Dios no puede haber:

- cambio físico, porque en Dios no hay composición de materia y forma;
- cambio metafísico, porque no hay composición de esencia y existencia.

Estas son demostraciones *propter quid*.

Dios puede crear o no, de hecho creó; de no haberlo hecho, no hubiera cambiado, pero sí la creatura, porque cambia su relación. La libertad de Dios no se ejercita sobre su acto, que es necesario, sino sobre la creatura. No cambia nada (Cayetano se equivocó en esto). La eternidad es la duración sin cambio, es la permanencia en el ser. Dios, que es puro ser, tiene una duración sin cambio, ni físico, ni metafísico. Si Dios es inmutable, no puede haber paso de un estado a otro. La esencia de la eternidad es la inmutabilidad: “posesión simultánea de una vida sin fin”. Dios no tiene principio ni fin. En Dios no hay antes ni después, pues es todo en un solo instante, que equivale a infinitos tiempos nuestros.

* * *

Bolilla 15
Los atributos divinos

CLASE N. 48

11-X-66

Unidad de Dios⁶⁸

La unidad puede entenderse: en sentido predicamental, trascendental y numérico. Trataremos del tercer sentido. Dios no puede tener cantidad, luego no puede medirse con la unidad predicamental. Dios posee la unidad trascendental porque es un ser, y en la medida en que es un ser es, es uno, y como Dios es Ser Supremo, tiene unidad suma.

Unidad numérica⁶⁹

La realidad dividida no puede dividirse ni como un género en especies, ni como individuo de una especie. El sol es uno, pero no es único, en este sentido, porque su noción es genérica. Pero no puede repetirse la realidad divina. El error filosófico del politeísmo es admitir la división divina. Si Dios es infinito no puede haber varios, porque entonces no sería infinito. La noción de infinito exige la unicidad de Dios (uno en sentido de único). La multiplicación numérica se realiza por la composición de materia y forma, relacionada con la composición de individuo y especie, de modo que la forma sola no podría dar el individuo: la materia puede multiplicar los individuos porque es un sujeto receptor que no agrega notas. Si en Dios no hay materia no puede haber multiplicación individual dentro de la especie. o mismo ocurre con los ángeles. Los ángeles son compuestos de esencia y existencia y pueden multiplicarse con una especie dentro del género. Pero Dios no tiene esa composición, no puede multiplicarse como la especie en

⁶⁸ *Teología natural*, Cap. X, III. Unicidad de Dios, p, 157 ss,

⁶⁹ *Teología natural*, Cap. X, III, 1. En Dios no cabe la unidad predicamental de la cantidad, p. 157.

los individuos ni como un género en especies. En Dios el *esse* no puede multiplicarse porque no hay esencias donde recibirse. El ser es inconstante porque es puro acto y no puede ser determinado por fuera por ninguna nota, porque tiene todo en acto.

Composición física

Composición metafísica

con distinción de razón
con fundamento perfecto

existencia	-----	género	
forma	-----	especie	
esencia			diferencia
materia	-----	individuo	

Volvemos a la analogía⁷⁰: Dios no puede contraerse porque no es la existencia de una esencia, sino que es acto puro, por la noción de acto no puede ser determinado.

La existencia es esencialmente individual y no puede no ser individual (los aspectos genéricos vienen por la esencia). Si hay un ser que sea toda existencia sería por sí mismo intelectual. Si todo en Dios es su existencia no hay nada comunicable (lo comunicable es la esencia). Dios no tiene nada **unívocamente** común con nosotros, sino sólo **analógicamente**. Cuando un ser se individualiza, lo hace por un aspecto más alto: los seres materiales se individualizan por la materia, los seres espirituales por la forma y Dios por la existencia.

Dualismo: es un sistema que se da en la religión persa y en el maniqueísmo. Su error es llevar el orden de la causa primer que es el ser por excelencia, el mal, que no puede llegar a ese plano porque no es un ser sino una privación de ser.

Panteísmo: es un error que se repite bastante en la historia de la filosofía. Tiene un pseudo-argumento muy grave a que hay que responder. El

⁷⁰ *Teología natural*, Cap. X, III, 2. Pruebas de la unicidad de Dios, p. 157.

panteísmo es la identificación del mundo, y más concretamente del hombre, con Dios.

Formas de panteísmo:

A) Parcial

Puede ser

1) Por la esencia

a) Materia: David de Dinant

b) Forma: Amalricus, los estoicos. El alma del mundo es una armonía de tipo sustancial. Tal vez la interpretación del Dios de Platón en el *Timeo*: el Demiurgo que se llena de las Ideas (que están sobre Dios) y se mete en el mundo y en el alma del mundo.

2) Por la existencia: Maister Eckhart

B) Total

Puede ser

1) Estático: Spinoza, el materialismo

2) Dinámico

a) Emanatista: Plotino, el Brahamanismo

b) Evolucionista trascendental

Materialistas, Marx

Espiritualista, que pueden ser:

- Lógico: Hegel

- Telético: Schopenhauer

- Lógico telético: el panteísmo trascendental de Schelling: Dios es un principio indeterminado que se determina con una cara como mundo y otra como inmanencia.

* * *

CLASE N. 49 (1ª h)

13-X-66

Refutación del panteísmo⁷¹

Contra ponemos las notas de Dios y del mundo para ver que son contradictorias.

Dios

necesario
inmutable
eterno
infinito en el ser
omnipperfecto
único
omnipotente
acto puro
espiritual

Mundo

contingente
mudable
temporal
finito
imperfecto
múltiple
no omnipotente
perfeccionable
material

Dios está presente en el mundo. Donde hay ser está presente Dios.

Razón de que el panteísmo haya seducido a muchos filósofos: la realidad del ser es analógicamente común. No hay un concepto propio de ser sino analógico. Cuando se univoca el ser, no hay posibilidad de distinguir, porque las diferencias del ser son también ser. Si el ser de Dios y el ser de la creatura son de la misma manera, no puede haber diferencias, que es lo que decía Parménides. Esto es propio del racionalismo, porque al usar la razón separada de la experiencia, que es la que nos da las diferencias, como el concepto parece ser sólo uno, se univoca el ser y se va al panteísmo. No se puede distinguir porque la diferencia, o no es ser y no es nada. O son ser, pero como el ser es unívoco, son ser de la misma manera. Se ve que los

⁷¹ *Teología natural*, Cap, X, I, 3. Niegan la inmutabilidad divina los monistas o panteístas, p. 150.

panteístas son racionalistas: Parménides, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Croce, Gentile y el mismo Marx es racionalista en este punto.

Argumentos del panteísmo

¿Cómo puede existir un mundo distinto de Dios, si Dios es infinito?
¿Cómo puede aumentar el infinito? Dios más la creatura es más que Dios solo, y luego Dios no es infinito.

Resolución: no puede haber dos seres infinitos por sí (argumento para probar la unicidad de Dios). Pero el ser del mundo no es por sí mismo sino por Dios y todo el ser del mundo puede existir fuera de Dios porque en principio está eminentemente en Dios, pero no formalmente. La verdad que ha sido vislumbrada por el panteísmo es que no puede haber un ser no identificado con Dios. Pero el panteísmo identifica el mundo con Dios. Nosotros sostenemos que no es una identidad formal sino por eminencia, lo que hay de ser en el mundo está identificado con Dios. Esos seres pueden existir fuera de Dios gracias a la finitud: es una esencia la que existe. Lo que permite la existencia es un mundo distinto de Dios, además del poder de la causa divina; lo que condiciona la creación es la limitación: la esencia es esencialmente perfección imperfecta. El ser de la perfección no se aumenta con el mundo: se aumentan los seres, no el ser. Estamos identificados con Dios de manera eminente.

Vida de Dios

Debemos tratar de lo siguiente

Voluntad de Dios⁷²

En Dios hay inteligencia, que se conoce a sí misma, porque es lo mismo **formalmente** el *esse* y el *intelligere*. Es evidente porque el acto puro del *esse* es el *intelligere*. Así lo sostiene Billuart. Juan de Santo Tomás dice que el *intelligere* se identifica con la esencia. Para Garrigou-Lagrange es un atributo de Dios que se sigue de la esencia.

* * *

CLASE N. 50 (2ª h)

13-X-66

La voluntad es el apetito que sigue al conocimiento de la inteligencia⁷³, que puede ser:

- 1) prosecución del bien ausente
- 2) goce del bien presente.

En Dios no puede darse lo primero, luego es lo segundo.

Distinción a tener en cuenta:

- Objeto material de la voluntad: todas las cosas.
- Objeto formal: el bien

Cada uno apetece el bien de acuerdo a su grado de ser. La voluntad humana tiene por objeto el bien, el objeto formalísimo es la *ratio boni*, o *bonum communi*, o la felicidad, que se busca en un bien real; estamos especificados por el *bonum in commune*, la verdad obra necesariamente, en este aspecto no es libre. Eso es por la manera de conocer, tiene que integrar el juicio en las cosas concretas. Dios no conoce por abstracción, es una

⁷² *Teología natural*, Cap. XI, Atributos operativos de Dios, I. La voluntad divina, p. 161 ss.

⁷³ *Teología natural*, Cap. XI, I, 1, El entendimiento divino, p.161; 2. Noción de voluntad y de Voluntad divina, p. 162.

inteligencia que está identificada con su ser. El objeto especificante es su misma esencia: la realidad divina. A este objeto Dios lo ama necesariamente, no puede dejar de amarlo. Dios puede querer otros seres que no son Él. Son objetos secundarios de la voluntad divina, no son especificantes y Dios los quiere libremente. Allí se articula el carácter contingente e los seres. La contingencia es el efecto del modo libre como están creadas. Si no fuese posible que Dios creara, no habría libertad en el mundo. Dios, cuando quiere a las creaturas, las quiere libremente. Es el poder que tiene la voluntad sobre su propia actividad para querer o no querer alguna cosa. Es el autodominio o la indiferencia activa (no pasiva, que viene de la materia), que es una riqueza; dominio sobre toda la actividad. Dios para todo lo referido a las creaturas es realmente libre.

Prueba⁷⁴: que en Dios haya voluntad se sigue del entendimiento. La voluntad es el complemento necesario de todo ser inteligente. *A posteriori*, hemos probado que Dios existe porque existen las cosas y que Dios es causa de esas cosas. Como Dios es un ser inteligente, espiritual, no puede ser causa del mundo sino por la voluntad. Objeto formal primario de la voluntad divina es el propio ser de Dios. El objeto formal (aspecto bajo el cual una facultad aprehende la cosa) es especificante de una facultad. Si el objeto formal primero es un ser determinado, ese ser tiene que determinarlo a dios. El objeto único que puede especificar la actividad divina es su propia esencia. El hecho de que Dios sea un ser incausado implica que no puede ser determinado, no puede tener un objeto formal fuera de sí mismo. Un ser es más amable cuanto más bien, más ser, sea y un ser es más ser cuanto es más acto. Un ser infinito es un bien en acto. Si el bien está en acto puro, por sí mismo implica el acto de amor. El apetito natural está en los seres inferiores, la voluntad aparece en el ser espiritual, y en el acto puro hay un acto de amor a sí mismo. Si Dios es el acto puro, la voluntad no puede tener otro objeto que sí mismo. El objeto no sólo especifica a la voluntad, sino que se identifica con ella. Dios no puede pecar porque el pecado es apartarse del supremo bien, porque su amor se identifica con el objeto amado. Esto prueba

⁷⁴ *Teología natural*, Cap. XI, I, 3. Prueba. En Dios hay voluntad, p. 162.

por qué en Dios el acto de amor a sí mismo es necesario. Por eso el poder pecar es una perfección limitada: es perfección en cuanto libertad, pero es defectibilidad de la libertad.

Dios puede querer los demás seres⁷⁵. Dios es causa del mundo, pero podría haber una causa sin darse cuenta. Por ejemplo, Aristóteles dice que Dios no conoce el mundo. Pero Dios no puede obrar inconscientemente, es causa por su voluntad; Dios sólo puede producir un efecto queriéndolo, porque Dios es acto puro y todo lo que Dios ha hecho, lo ha hecho como acto puro. Todo el ser de Dios es actividad intelectual y volitiva, es la única y no hay más. Luego sólo con ellas puede producir el mundo. Así podemos decir que Dios **ha querido** el mundo.

El mundo no es el objeto formal primario de la voluntad divina porque el objeto formal primario es el que especifica, y si las creaturas fueran el objeto formal primario especificarían a Dios, lo que no puede ser.

Dios quiere libremente a las cosas y podría no quererlas. Todo otro bien que Dios quiera que no sea Él, lo quiere libremente, pues no es infinito ni es necesario a Dios el bien finito para comunicar el bien infinito, porque ya se identifica con Él. Los bienes creados no son queridos por Dios ni siquiera como medios. Dios nos quiere libremente y eso es una perfección de Dios. Esta verdad fundamenta la “gloria de Dios”, que es el fundamento de la ética. Dios no puede querer nada sin amarse a sí mismo. De aquí que Dios, cuando quiere un ser fuera de Él, sólo lo puede querer por amor de Sí mismo. La libertad de Dios es querer un objeto, o no, pero si lo quiere, debe quererlo por amor a Él, porque así está especificado.

Pero tampoco lo quiere como un medio para su bien, no para adquirir nada para Sí, sino para darle de lo de Él. Dios, cuando quiere el bien de las

⁷⁵ *Teología natural*, Cap. XI, I, 5. Dios puede querer los bienes finitos, p.163.

cosas, quiere hacerlas participar de su propio bien. Las cosas son un bien y manifiestan a Dios⁷⁶.

El mundo es la gloria objetiva de Dios, El hombre no sólo participa del ser como las cosas, sino que es imagen de Dios, el ser inteligente puede no sólo ser, sino conocer, y tributar a dios la gloria formal del conocimiento y el amor.

La gloria objetiva tiene dos grados:

- 1) Ontológica: la esencia de las cosas, que es participación de Dios;
- 2) El hombre puede no sólo manifestar inconscientemente a Dios, sino tributarle una gloria formal. El fin del hombre es el bien de Dios y no puede glorificar a Dios si no es perfeccionándose a sí mismo. Por eso la Revelación nos manda el ser perfectos.

* * *

CLASE N. 51

18-X-66

Potencia de Dios⁷⁷

Es la potencia como activa: es omnipotente o todopoderosa. Que Dios tenga poder se prueba pro la creación, pero que sea omnipotente se prueba por la esencia. Lo contradictorio es infactible en sí, y por eso Dios no lo hace.

El imperio es un acto de voluntad, pero informado por la inteligencia, la prueba es que se enuncia en un juicio. La decisión es una adopción de la voluntad de un juicio práctico. Ambos son mutuamente causa. Esto es lo que

⁷⁶ *Teología natural*, Cap. XI, I, 7. Fin de la Voluntad divina en la creación de los seres finitos, p.164.

⁷⁷ *Teología natural*, Cap. XI, II. La omnipotencia de Dios, p. 166 ss.

existe en Dios: el imperio. En nosotros, además la voluntad debe mandar a las potencias exteriores; con el imperio solo no podemos hacer nada. El hombre no tiene una voluntad en sí misma eficaz. En Dios el querer es eficaz. No hay facultades ejecutivas. Si Dios para obrar con su omnipotencia requiriera facultades subordinadas, habría una doble imperfección:

- 1) las facultades ejecutivas son inferiores: en Dios habría subordinación;
- 2) si la voluntad divina no fuera inmediatamente eficaz sería imperfecta.

Esta voluntad se identifica con la sustancia de Dios, pero mirando al efecto, esta voluntad puede referirse a la efectuación de un ser desde la nada y es la creación, a mantener un ser, que es la conservación o al concurso y la premoción.

Esta voluntad se refiere:

- 1) al tránsito del no ser al ser: **creación**
- 2) al mantenimiento en el ser: **conservación**
- 3) para la actuación de las creaturas: **concurso y premoción**.

* * *

Bolilla 16 **Relaciones de Dios con el mundo**⁷⁸

Creación⁷⁹

En primer lugar, significa nuevas cosas que se producen. Es una noción genérica, toda causa crea en ese sentido y la produce desde la nada del efecto; de la nada de traje sacamos el traje, es decir, de la nada **de tal ser**.

⁷⁸ *Teología natural*, Cap. XI, III. La providencia de Dios, p. 167 ss.

⁷⁹ *Estudios I*, cap. IV, 11. La comunicación del ser, p. 43; 12. La primera participación del acto de ser: la creación, p. 43; 13. El hecho y posibilidad de la creación, p. 44.

Pero en sentido riguroso es el hacer algo de la nada absoluta, de la nada de ser.

La definición es la siguiente

Creatio est productio rei ex nihilo sui et subjecti

Es decir, de la nada de sí y de la nada del sujeto. Cuando no hay sujeto, o potencia, o materia real hay creación. La creación es aquel efecto que procede de la causa como ser. Procede de la causa como ser y no como tal ser. Todas las cosas producen **tal** ser. La creación es el paso de la nada al ser, es producir una cosa como ser. Solamente Dios puede producir el ser como ser.

El existencialismo habla a veces de la nada como si fuera una realidad de donde sale el ser. Heidegger dice que de la nada se hace el ser⁸⁰. No quiere decir que la nada es como una materia de la cual Dios hace algo, Se dice “de la nada”, pero no es propiamente tránsito, es analógicamente porque no hay más que un término. La creatura produce siempre un cambio accidental porque la obra de la creatura es accidental, y hay un tránsito de un término a otro. Pero la nada no es un término, se dice para indicar que el ser es producido totalmente. Por eso no hay término *a quo*, sólo hay término *ad quem*.

¿Cómo se prueba que Dios es creador? Hemos probado que Dios existe porque es la causa primera. Una materia increada sería absurda porque sería Dios (sería por sí, porque no tendría casa). Aunque Dios no hubiese creado nada, Dios tendría el poder de crear. Y esto se podría probar analizando el poder de dios: crear es producir el ser como ser. Dios es el poder infinito, luego el poder de Dios es infinito, tiene que tener un objeto formal infinito, y el único es el ser.

⁸⁰ *Estudios I*, Cap. XX, II, 4. La nada en Heidegger, p. 218 ss.

El ser como *esse* es el único objeto infinito; para que el poder e Dios sea infinito debe actuar bajo la razón de ser. El aspecto bajo el cual lo causa, “el modo de entrar en conversación con el objeto”, tiene que ser el ser, porque si no, Dios obraría limitadamente. Luego Dios puede crear porque obrar bajo la razón de ser es crear.

El poder de crear de Dios es intransferible. Ninguna creatura puede crear, porque ninguna creatura puede obrar bajo la razón de ser. “La acción sigue al ser”. Los antiguos discutían si Dios en la creación puede utilizar un instrumento, una creatura como instrumento físico. Santo Tomás dice que no, y la razón es porque el modo de producción es infinito: bajo la razón infinita de ser. Si la creatura fuese usada como instrumento, podría ser:

1) el instrumento que da su *vis* o fuerza propia, por ejemplo el cuchillo, pero que no actúa sino por la causa principal. El instrumento prepara la materia para que la causa principal se canalice de una manera u otra. No puede ser así porque en la creación no hay materia;

2) el instrumento que no actúa sobre la materia sino sobre la acción de la causa principal, por ejemplo, la placa que colorea la luz, o la imaginación respecto al entendimiento agente. Tampoco puede ser así, porque limitaría la acción divina.

* * *

CLASE N. 52 y 53 (1ª y 2ª h)

20-X-66

Concurso y premoción divinas⁸¹

Unida a la creación está la intervención de Dios en los seres que se producen en el mundo. El ser se acrecienta continuamente en el mundo. La pregunta es: ¿la actividad de la creatura es sólo de ella o interviene también

⁸¹ *Estudios I*, Cap. IV. IV, La comunicación del acto de ser: conservación, premoción y concurso, p. 46 ss.

Dios? Está unida al problema sobrenatural de la gracia. El problema es filosófico aunque haya nacido de un problema teológico.

Concurso⁸²

Es la unión de dos causas (*concurrere*). Se toma en el sentido de dos causas en el mismo plano: por ejemplo, dos que empujan un objeto. La concurrencia se da en el efecto, cada causa es independiente y tiene su efecto. El concurso divino no se realiza de esta manera sino de otra. La acción de la creatura y su efecto proceden de la creatura (contra los ocasionalistas). El problema es si además interviene Dios. Decimos que la acción y el efecto provienen de la creatura, pero a la vez de Dios como causa primera. La acción es el mismo Dios. Consiste en concurrir **al mismo efecto**. Dios no añade una acción distinta, pero hay una causa principal sin la cual no se produciría el efecto. Por tanto, mi escribir no es **acción de** Dios, sino efecto. Para Dios todo es efecto, No hay dos acciones sino una. Es un concurso de causas subordinadas. Esta afirmación es común a toda la filosofía cristiana salvo Durand, que era empirista. El P. Iglesias escribió un artículo contra el concurso divino (en la revista *Ciencia y Fe* de los jesuitas). El P. Feuchter, en su libro antitomista *Acto y potencia*, pone en duda la doctrina del concurso.

Por qué se requiere la intervención de Dios

Ya hemos probado que la creatura es causa. Tenemos que probar que Dios interviene siempre que se produce un ser nuevo, y que su intervención es necesaria.

Hay tres posibilidades:

- * o interviene la creatura sola,
- * o interviene con Dios, a su vez

⁸² *Teología natural*, Cap. XI, IV, 2. Concurso de Dios y acción de la creatura, p. 172 ss.

* o interviene mediatamente (dándonos las facultades)

* o interviene inmediatamente.

Si no basta ni la primera ni la segunda, es la tercera la verdadera; no hay otra posibilidad.

No basta la creatura sola: porque toda creatura está en potencia para actuar. Ninguna creatura es inmediatamente operativa, porque si se identificase su acto de ser con el de obrar, como este implica la existencia, la forma se identificaría con la existencia y sería Dios. Para obrar, por ejemplo, entender, la inteligencia debe pasar del acto primero al acto segundo, hay un tránsito de la potencia al acto y apareció un nuevo ser de la nada de sí, desde la nada de sí, que antes no existía. Es más el acto que la potencia, luego el acto de entender no puede explicarse sólo por la potencia, porque la inteligencia no tiene el acto de entender. La inteligencia sola no puede darse el entender porque es más el entender que el no entender, debe proceder de un acto de entender, que es Dios.

No basta la intervención mediata: tampoco, por la misma razón, aunque se trate de una potencia activa, Dios debe intervenir inmediatamente. Una creatura puede mover a otra, pero la intervención de Dios es inmediata lo mismo. La causa debe ser movida en el orden en que es incompleta, es una causa eficiente.

Premoción

Este problema se planteó en el orden de la gracia. Luis Molina escribió *La concordia del libre arbitrio con la gracia*. La gracia suficiente es aquella con la cual todo hombre puede obrar, pero de hecho no obra, y la gracia eficiente es aquella con la cual el hombre obra. ¿En qué consiste la eficiencia de la gracia? Así nació el problema. En el orden filosófico ¿cómo se une con la creatura? Es fácil en el caso de las causas necesarias, pero el problema es con la creatura libre.

Hay dos posiciones antagónicas que son **el molinismo** y **el tomismo**. Boyer dice que hay que elegir una de las dos para tener un sistema completo. El libro de Molina fue condenado por la Inquisición española, se llevó al Santo Oficio de Roma, Belarmino intervino a favor de Molina. En las discusiones dos jesuitas murieron de agotamiento. El proceso duró varios años y Alejandro VIII prohibió poner censura teológica a las posiciones. Los tomistas dicen que Dios tiene que darle una acción y en ese sentido premueve. Dios hace una acción transeúnte para mover a la creatura y luego concurre. Es una acción física, vial, pertenece a la causa eficiente.

En la creatura hay una doble potencia:

- 1) para pasar al acto
- 2) para tener el acto.

Ambas responden a:

- 1) la premoción
- 2) el concurso.

Los molinistas dicen (es la posición de Suárez) que no hay prioridad ni de Dios ni de la creatura, se unen juntas en la acción ¿cómo se une Dios? La acción de la creatura es primero como condición de la acción de Dios. Dios no premueve. Los jesuitas tomistas, por ejemplo Boyer, el Cardenal Billot, etc., han llegado a una noción de premoción; hablan de la premoción indiferente, con la cual Dios lo levanta al acto segundo y allí se determina. Los tomistas dicen que es predeterminante. No basta la posición de Suárez porque la creatura, cuando está en acto segundo, no está en acto segundo de tal acto.

El P. Degli Innocenti dice que la creatura pasa con la premoción en el primer acto con el cual quiere el fin, y después se mueve bajo la moción primera de Dios. Dios promueve para el fin y nada más. Siempre queda la misma dificultad

* * *

CLASE N. 55 (1ª h)

27-X-66

Las cosas son conservadas en su existencia directamente por Dios. Es lo mismo que la conservación como tal cosa. Por ejemplo, la sustentación del techo como techo depende de las paredes, que si no lo sostienen no se conserva como techo, pero si Dios no lo conserva como ser, va a la nada.

1º) Toda creatura está unida a la existencia de una manera contingente, y eso no sólo en cuanto es creada, sino permanentemente. La esencia no tiene ninguna exigencia metafísica de existencia. Los seres creados, de hecho existen, luego la unión de esencia y existencia debe estar en una causa eficiente. Tiene que haber una causa que produzca la existencia en la esencia.

2º) Esencia y existencia son constitutivos del ser como ser. Las causas segundas obran como el ser, porque son esencia y tienen existencia. La causa segunda es principal en cuanto al modo de obrar, pero es instrumental de Dios en cuanto al hecho de obrar. Las causas segundas obran como tal ser y pueden modificar los accidentes o la sustancia en algún caso, pero no pueden tocar al ser en cuanto ser. Sólo Dios obra en cuanto ser. La creatura no puede aniquilar, ni conservar ni crear (son poderes correlativos), porque no son el ser. La acción de toda creatura supone un sujeto en el cual obra. Puede producir y destruir formas, porque eso es correlativo y se refiere a tal ser.

Conclusión: Dios está en todas partes. La ubicuidad de Dios es consecuencia de la conservación del ser. Dios está donde hay seres, porque ningún ser puede existir sin la acción inmediata de Dios. Dios está presente en el ser mismo en cuanto ser. Dios conserva íntegramente al ser. Dios está todo en todo el universo y en cada parte.

Inmensidad de Dios

Es un atributo distinto de Dios. El problema es ¿está presente Dios más allá del Universo? No está presente **donde** no hay nada. La inmensidad de

Dios es la **exigencia** de estar presente donde cree un ser. Es más que la ubicuidad, que es un hecho. Si Dios no hubiera creado nada, sería inmenso pero no ubicuo. Dios está *ubique* porque es inmenso y no a la inversa.

En la creación, conservación y concurso hay acción eficiente. Las cosas creadas y conservadas dicen igualmente relación real a Dios que une la esencia y la existencia. Sólo que la conservación indica una relación de razón para nosotros, de haber existido antes la unión de esencia y existencia. La existencia tiene siempre algo de divino, viene toda de Dios. Dios no podría deshacerse de la existencia, porque Dios no puede renunciar a ser Él, siempre, la fuente de la existencia. Esto es las antípodas del existencialismo, que dice que el ser nace de la nada.

* * *

CLASE N. 56 (2ª h)

27-X-66

Providencia

La providencia pertenece más bien a la causa final. Dios como ser inteligente debe tener un fin. Dios no puede querer nada sino por su bien o gloria. Dios por la ley y la providencia conduce hacia el fin. La ley es un juicio inductivo de la acción. Dios conduce las creaturas por las normas o leyes y la providencia es como la conducción.

“La providencia es la razón de las cosas que se ordenan al fin” (Santo Tomás).

Hay una diferencia entre la ley y la ejecución para llegar al fin, que es la providencia. Supone un juicio y a la vez la inducción. La ley puede considerarse en Dios (ley eterna) o en la creatura. En su eternidad ha establecido cómo las creaturas deben ir a su fin. Hay dos clases de leyes, las necesarias (determinismo causal) o leyes naturales, que son maneras

indefectibles de conducir; y la participación de la ley eterna por la ley moral, que conduce por la obligación y no por la necesidad física. Brota como *proprium* (por ejemplo el fuego quema). Hay leyes necesarias, supuesta la ordenación contingente de las causas. La necesidad de que aparezca el sol todos los días no es intrínseca al sol, sino supuesta la ordenación de los movimientos de la Tierra y el Sol, que es contingente, porque no le es necesaria a la tierra el tener ese movimiento.

La providencia es la ordenación de la inteligencia, para conducir las cosas a su fin. En el hombre esto es la **prudencia**. La prudencia en el hombre implica otras virtudes. Supone que se conoce el pasado y la situación actual. Además tiene que conocer la situación presente.

La providencia de Dios no necesita de las virtudes complementarias porque lo conoce todo perfectamente. La medida de Dios no es la nuestra. La providencia está en Dios como inteligencia y práctica que conduce. La *ratio* de Dios se llama providencia y en cuanto es participada por la creatura se llama “**gobierno**”. La providencia común o especial (para el hombre) se llama **ordinaria**. En algunos casos procede por encima o al margen de las leyes naturales (no morales), eso se llama **milagro**.

Es evidente que en Dios hay providencia; Dios es esencialmente inteligente y tiene que obrar ordenando las cosas a su fin, y eso es providencia. Dios conduce a los seres inferiores al hombre por leyes necesarias. Las cosas en sí mismas tienen un orden de acuerdo a esas leyes, Dios no cambia las leyes porque Dios no se equivoca, no puede estar modificando continuamente las leyes. Para el hombre hay una providencia especial, no lo rige en cuanto hombre (no en cuanto material) por las leyes necesarias.

Providencia

Ordinaria

Común: leyes necesarias

Especial: leyes morales

Extraordinaria o milagro

El milagro

Dios no puede cambiar el orden esencial porque procede por vía intelectual y no depende de la voluntad divina. Sólo puede haber milagro en el orden físico.

Milagro es:

- 1º un hecho sensible
- 2º realizado fuera del orden natural
- 3º por Dios.

1º Hecho sensible: debe ser un hecho sensible por la finalidad del milagro: Dios quiere hacer ver que Él interviene. Debe ser constatable. Si no es sensible no es milagro. Por eso la transubstanciación no es milagro.

2º Realizado fuera de las leyes naturales: los milagros son:

- * milagro contra natura, por ejemplo el fuego que no quema;
- * milagro sobre natura, por ejemplo que el hombre vuele o camine sobre el agua;
- * milagro preternatural, al margen de la naturaleza por ejemplo la curación de ciegos, de sordos, de fiebre, etc. Hay fuerza en la naturaleza para eso, pero no es el modo.

3º De Dios: puede haber hechos de los seres espirituales, que son maravillosos pero no milagros. Debe ser tal calidad de hechos que sólo Dios lo puede hacer o por el contorno moral, porque Dios no puede inducir a error. Si lo que se enseña y se quiere comprobar mediante un hecho maravilloso es contra la moral, no es milagro.

Es evidente que Dios puede hacer milagros porque se refiere a a una suspensión de la ley natural. No e nada contradictorio porque dios es todopoderoso. Los enemigos de la doctrina del milagro dicen que nosotros

no conocemos el límite de las leyes naturales. Eso es cierto, pero sí sabemos que hay cosas que no pueden las leyes naturales. Los milagros tienen como fin hacer ver la intervención de Dios.

* * *

CLASE N. 57 (1ª h)

3-XI.66

El conocimiento de Dios sobre el mundo⁸³

En Dios el *esse* y el *intelligere* son formalmente lo mismo. Dios conoce al mundo. En la antigüedad, algunos, como Cicerón, ponen en duda el conocimiento de Dios de los futuros. Que Dios conozca todas las cosas y con toda perfección es consecuencia de la esencia de Dios. Si Él tiene todas las perfecciones en grado sumo y simplicidad, como el conocer es una perfección, conoce todas las cosas, y también perfectamente.

Si Dios no conociera todas las cosas perfectamente sería imperfecto. Aristóteles ha negado que Dios conozca al mundo, porque Dios estaría determinado por el mundo y tendría un conocimiento casado. **De esa manera** es cierto que Dios no puede conocer al mundo. Niega por eso la providencia y la comunicación con Dios, pone la separación total entre Dios y el mundo. Santo Tomás dice que Aristóteles ha dicho de qué manera Dios no conoce al mundo, pero **no** que no lo conozca. Pero si Aristóteles hubiese pensado que lo conocía de otra manera, lo habría dicho.

Cómo conoce Dios al mundo⁸⁴: no lo conoce en sí mismo, sino en Él, lo cual no quiere decir que no lo conozca, que no conozca las cosas como son en sí, pero la cuasi-especie del conocimiento divino es su propia esencia.

⁸³ *Teología natural*, Cap. XII. Conocimiento divino de las cosas creadas, p. 175 ss.

⁸⁴ *Teología natural*, Cap. XII, 2. Conocimiento de Dios del mundo y de los entes creados, p. 175; 3. Prueba: Dios conoce al mundo en su propias Esencia, p. 176.

Dios no puede recibir la determinación de las cosas porque éstas causarían al conocimiento divino. Si las conoce, las conoce sin determinación, porque Él tiene la determinación de todas las cosas. Si Dios es el acto puro, tiene toda determinación y no hay determinación que no esté en Él. El objeto es más inteligible cuanto más inmaterial, porque la determinación objetiva se debe a la forma o acto. Cuando se quita toda esencia distinta de la existencia, está toda determinación objetiva en acto. Ese objeto es a la vez conocimiento de toda objetividad. Todo conocimiento es un enriquecimiento del ser por vía inmaterial y por eso el sujeto más perfecto está en acto total de conocer. Su conocimiento no tiene ninguna limitación. Un ser infinito está en acto de conocerse, se implica a sí mismo como objeto. Si Dios es todo ser, todo otro ser está identificado con Dios de una manera eminente (no formal), sin su limitación. Dios, conociéndose a sí mismo conoce todo ser en la **especie excedente**. La **manera** como Dios nos conoce, el modo, es más perfecto de lo que nosotros somos, porque es infinito. La esencia divina actúa como una especie impresa analógicamente, porque no es vicaria del objeto que la muestra, sino que viene de sí misma. La cuasi especie impresa de Dios es su propia esencia. Este conocimiento de Dios es un conocimiento científico en el sentido de su perfección, pero sin su esencial imperfección. El conocimiento científico consiste en conocer algo por sus causas. Dios es la primera causa de todos los seres. Su esencia es fundamento de todos los seres posibles. Dios ve los seres desde la causa, no conoce por determinación de los objetos. Este conocimiento de Dios no es como el nuestro; conocer desde la causa otra cosa por raciocinio, porque esto implica imperfección. Dios en un solo acto ve la concatenación de la cosa. Dios no raciocina. Heidegger dice “Dios no filosofa”; es cierto: todas las ideas de todos los objetos del mundo están en Dios, pero no están identificados con Él. Él los conoce con un solo acto de su esencia infinita.

Hay dos tipos de medios⁸⁵:

⁸⁵ *Teología natural*, Cap. XII, 5. El medio objetivo en que Dios conoce las esencias, p. 177; 6. El medio objetivo en que Dios conoce las cosas existentes, p. 178.

1) **Subjetivos:** las especies impresa y expresa. *In quo* capta la realidad, dándole una existencia espiritual. Siempre el conocimiento está en el nivel de la inteligencia. Lo que ensucia al hombre es su voluntad y no su inteligencia. Ningún conocimiento es malo, podemos conocer cosas malas pero el conocimiento en sí mismo no es malo. En Dios la especie es su propia esencia y conociéndola ve todas las cosas.

2) **Medios objetivos:** es el término medio del silogismo. No puede haber un medio de ese tipo en Dios. Pero hay medios puramente objetivos, cuando un medio es la razón de otro, pero sin sucesión de actos. En este sentido la esencia divina es un medio en que Dios ve todas las cosas, pero no es un racionio. La esencia de Dios, al ser la esencia infinita, es el modelo, ve todas las maneras en que Él es participable *ad extra*.

* * *

CLASE N. 58 (2ª h)

3-XI-66

Dios, conociendo su esencia, conoce todas las esencias posibles. Dios ve las conexiones de todos los objetos con un solo acto. Dios en sí mismo contempla el mundo de los posibles. Dios es la causa de todos los seres existentes. Las cosas son futuras, son presentes o pasadas. Todo es un juego que pertenece al objeto. El tiempo está fuera de Dios, pero no en la causa divina. La esencia de Dios juega un doble papel: el aspecto por el cual es como determinación de Dios: esencia como medio subjetivo y a la vez medio puramente objetivo, en su propia esencia ve los posibles y las cosas existentes desde su causa libre. Dios no necesita salir de Él, todo lo ve en Él.

Por lo tanto:

- O Dios determina todo desde Él (sin negar la libertad) y todo lo encuentra en Él (doctrina tomista).
- O Dios conoce las cosas existentes en la verdad de las cosas (tesis molinista sostenida por Suárez) y las cosas son verdaderas porque la libertad

de las creaturas determina el concurso divino que por sí es indiferente. De alguna manera la creatura modifica, por lo menos la creatura actúa como condición de que el concurso divino se vuelque hacia un lado. Así parece que la creatura de alguna manera determina a Dios. Dios está dependiendo de su conocimiento de la creatura. Los molinistas, por salvar la libertad han llegado a una operación que parece comprometer la independencia de Dios frente a la creatura. En el tomismo, todo el ser, es Dios o supone a Dios.

* * *

CLASE N. 59

7-XI-66

Suárez: dice que Dios ve lo que haría Pedro en el acto segundo si le diera la gracia. El problema es cómo Dios puede verlo, si el concurso puede ser indiferente. Esto es un absurdo porque la creatura pasaría de la potencia al acto por sí sola y para eso no necesita el concurso.

Dios conoce los futuros como los futuribles en su decreto absolutamente determinado, que puede ser condicionado por Él mismo. Por eso no hay futuribles de todas las cosas, como dicen los molinistas: si Dios no decreta nada no hay futuribles. Dios hace ese decreto cuando hay un motivo para hacerlo, como una predicación etc.

El tomismo y el molinismo son contradictorios. Hay quienes quieren superarlos, caen en la premoción indiferente, que salvaría el paso de la potencia al acto, pero no resuelve nada pues no se puede premoer a un acto indiferente.

La religión

Si la creatura depende de Dios, en su esencia y en su existencia, éste es el fundamento de la religión: dependemos esencialmente de Dios, de su inteligencia en nuestra esencia y existimos por un acto de amor de Dios. Si

todo nuestro ser está dependiendo de Dios, estamos en la obligación de reconocer que dependemos de dios y que debemos reconocerlo, y eso es la adoración: reconocer a Dios como el Señor absoluto del ser, y además amarlo porque por puro amor nos ha dado el ser. La religión es sentirnos religados con Dios, con la fuente de nuestro ser. La petición u oración es propia de la religión. El pedir es un testimonio de que Dios es todo.

INTRODUCCIONBOLILLA ILA SABIDURIA METAFISICAEL CONOCIMIENTO HUMANO

El hombre conoce primero por los sentidos. Los sentidos conocen las cosas; es un error decir que los sentidos conocen los accidentes y la inteligencia la sustancia. Lo que conocen los sentidos es lo que es la realidad accidental concreta y no el accidente como tal. No conoce la vista el color sino "ésto coloreado". El ser como ser está velado al sentido, el sentido conoce el ser, no como ser, sino bajo el aspecto que es el accidente de una manera concreta. El sentido muerde en lo que es el accidente concreto, que es concreto por la sustancia. La sustancia es percibida materialmente por el sentido pero no formalmente. La inteligencia no podría conocer al ser si no hubiera pasado por los sentidos, pero no formalmente conocido como tal. El sentido conoce el accidente en la sustancia, pero no como accidente sino como concreto.

El sentido conoce el objeto pero no tiene conciencia de la dualidad. Lo vive realmente pero no puede tomar conciencia refleja. En nosotros los sentidos están penetrados por la inteligencia, que penetra en el concreto y separa lo accidental, y llega a develar el ser que estaba oculto a los sentidos y lo capta desde la esencia, desde lo que la cosa es. Para llegar al ser desde la esencia debe despojar al concreto, abstraer lo estrictamente sensible. No significa llegar a una definición rigurosa de la esencia, pero sí sus aspectos más generales. La inteligencia en el primer momento de conocimiento natural deja de lado el contenido del sentido y abstrae. La inteligencia no tiene concepto de lo singular (en contra Suárez), sólo se conoce lo singular por los sentidos; todo juicio por donde se conoce la existencia se reduce al sentido. El concepto es la aprehensión de un aspecto del ser como ser. No tenemos concepto de "esta mesa" sino de "la mesa". El concepto empobrece el contenido individual de los sentidos, y por otro lado conoce un aspecto mucho más profunda la esencia. El concepto objetivo es un aspecto o faceta de la cosa en la mente, y el concepto subjetivo es el acto por el cual el concepto objetivo está. La inteligencia quita el velo del accidente y penetra el ser (develación), pero a costa de la riqueza del singular, la cosa real se nos escapa. El concepto no es suficiente. Recién en el juicio el hombre conoce: ponemos al ser dentro de la cosa y decimo: "ésto es una mesa" y "ésto" tiene tiene la riqueza de los datos sensibles reintegrados a la luz del ser. La inteligencia trabaja abstrayendo y componiendo. El juicio es de todo el hombre: la sensación es lo más rico en el hombre y la inteligencia es lo más pobre, porque el hombre es el más perfecto de los animales y el menos perfecto de los racionales. El objeto de la inteligencia es la esencia de las cosas materiales que es el ser más pobre de todos, y llega a las cosas espirituales y a Dios con mucha dificultad. En el juicio la inteligencia une la sensación con el ser y por eso los juicios de las cosas más abstractas se reducen a juicios de existencia. En el juicio está presente la naturaleza humana,

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CARRERA DE FILOSOFÍA

METAFÍSICA

Profesor: Mons. Dr. Octavio N. Derisi
5° año – Curso 1966

I. Introducción

1. La sabiduría metafísica. El conocimiento natural, científico y metafísico. Objeto, método, definición y partes de la Metafísica., Principales Sistemas metafísicos.

Lectura: J. Maritain, *Los grados del saber*, c. 1.

II. Metafísica general u ontología

El ser en cuanto ser

2. El ser y su aprehensión, la pregunta sobre el ser. El ser y los entes. Primera manifestación del ser. Univocidad, equivocidad y analogía en la aprehensión del ser. Su proyección histórica. La aprehensión fenomenológica existencial del ser (Heidegger) y la aprehensión metafísica del ser (S. Tomás) por el juicio y el concepto análogo.

Lectura: Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 y 2

3. Propiedades trascendentales y primeros principios del ser. a) Aliquidad, unidad, verdad, bondad y belleza (inteligencia y amor). b) Principios de no contradicción, de identidad y razón de ser.

Lectura: Aristóteles, *Metafísica* IV, ca. 4

R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común*, IIa P, c. 1°.

III. Metafísica especial

1) El ser participado

A) La participación

4. Historia de la formación del concepto de participación. a) El descubrimiento de Platón y el aporte de Plotino y S. Agustín. b) La formulación de la participación en Aristóteles: el acto y la potencia y las cuatro clausas. C) La develación metafísica de la participación en S. Tomás.
Lectura. Platón, *El Banquete*

5. La doctrina de la participación. a) La Participación Lógica. B) La participación real. Perfecciones trascendentales y predicamentales.
Lectura: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Sección 2ª y 3ª.

6. La realización de la participación. La doctrina del acto y la potencia, limitación, multiplicidad y diversidad del ser. Ser y devenir.
Lectura: Aristóteles, *Metafísica*, L. IX

7. Relación de participación. Acto y potencia y Analogía

Lectura. S., Ramírez, “En torno a un famoso texto de S. Tomás sobre la analogía”, *Sapientia* 29, julio-septiembre 1953.

B) Los grados de participación

8. La participación del ser finito. a) La **participación necesaria** de la esencia. Fundamento y constitución de las esencias posibles. El mundo esencial o Metafísico. b) La **participación contingente de la existencia.** La esencia de la creatura: composición real de esencia y existencia. Finitud y contingencia del ser creado.

Lectura: E. Gilson, *El ser y la esencia*, c. 3.

9. La participación dentro del ser finito. a) Sustancia y accidente, b) La participación intrínseca: materia y forma.

Lectura: Ariustóteles, *Metafísica*, VI y VII.

10. La causa, fuente de participación real. a) La relación causal. b) La relación real de la causa. Su exigencia frente al empirismo y criticismo. Valor analítico de los principios de causalidad eficiente y final.

Lectura: R. Garrigou-Lagrange, *El realismo del principio de finalidad*, c. IV.

2) El ser imparticipado: Dios

11. El problema de Dios. Las respuestas: agnosticismo, intuicionismo, ateísmo, panteísmo, deísmo y teísmo.

Lectura: C. Fabro, *El problema de Dios*, c. I y II.

12. Demostración de la existencia de Dios. a) Necesidad de la demostración de la existencia de dios. El argumento ontológico de San Anselmo, Descartes, Leibniz y Lavelle. b) Posibilidad de tal demostración frente al agnosticismo y al intuicionismo.

Lectura: San Anselmo, *Prologion*, c. II-V.

13. La existencia de Dios. Las cinco “Vías” de S. Tomás. Otros argumentos.

Lectura: Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6-9

S. Tomás, *Summa Theologiae* I, 2, 3; *Summa contra Gentes*, I, 13,

14. La esencia de Dios. a) La esencia real o física de dios. b) La esencia metafísica de Dios. c) La distinción de las perfecciones divinas.

Lectura: S. Tomás, *Summa Theologiae*, I, aa. 12 y 13

15. Los atributos divinos. Principales perfecciones o atributos de dios.

Lectura: S. Tomás, *Summa Theologiae*, I, cuestiones pertinentes.

16. Relaciones de Dios con el mundo. Creación, concurso y premoción divinas. La acción de Dios y la libertad humana y la existencia del mal. La Providencia. La religión.

Lectura: S. Agustín, *Del bien*
J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*.

N.B. Los alumnos deberán demostrar en el examen haber leído las lecturas señaladas en el programa.

Bibliografía

N.B. La bibliografía especializada para cada punto del programa se dará en el curso de las clases. Se indicarán especialmente los artículos de revistas y trabajos monográficos. Aquí nos limitamos a la Bibliografía general, cuya división responde a la del programa.

I: Introducción

- S. Tomás, *In Boetium de Trinitate*
- A. González Álvarez, *Introducción a la metafísica*
- L. B. Geiger, “Astraction et Séparation d’après S. Thomas” (*Revue des Sciences philosophiques et Theologiques*, año 1947, p. 340)
- J. Maritain, Cap. 1 de *Los grados del saber*
- J. Maritain, *Siete lecciones sobre el ser*
- J. Sepich, *Lectura de Metafísica*
- V. Roderíguez, “El ser que es objeto de la Metafísica según la interpretación tomista” (en la revista *Estudios Filosóficos*, Ns. 36 y 37, Caldas de Bezaya, España, 1965)
- O.N. Derisi, Cap. IV de *La doctrina de la inteligencia de Aristoteles a S. Tomás*
- O.N. Derisi, *La Unidad del conocimiento*
- O.N. Derisi, *Experiencia y metafísica*

II y III

I.

- Aristóteles, *Metafísica*
- S. Tomás, *Commentarium in Metaphysicam*
- S. Tomás, *De ente et essentia*
- S. Tomás, *Cuestiones selectas de la Suma Teologica I*
- Cayetano, *De ente et essentia*
- Cayetano, *De nominum analogia et de conceptu entis*
- Silvester Maurus, *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis*
- Joannes a S. Thoma, *Cursus Philosophicus*
- F. Suárez, *Disputaciones Metafísicas* (Gredos)
- F. Van Steenberghe, *Ontologie*
- D. Mercier, *Ontología*
- J. Gredt, *Elementa philosophia*
- Gardeil, *Initiation à la Philosophie* (T. IV, Metafísica)
- F. X. Maquart, *Elementa philosophie* (T. III)
- M. Di Napoli, *Manuel de philosophie* (T. II y II)
- M. Di Napoli, *La Concezione del essere nella filosofia greca*
- M. Di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea*
- A. González Álvarez, *Ontología*
- R. Jolivet, *La notion de substance*
- R. Jolivet, *Curso de filosofía* (T. III, Metafísica)
- G. Manser, *La esencia del tomismo*
- A. D. Sertillanges, *Santo Tomás de Aquino*
- E. Gilson, *El ser y la esencia*
- E. Gilson, *El tomismo*
- A. Forest, *Du consentement a l'être*
- A. Forest, *Structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*
- R. Garrigou-Lagrange, *El sentido común*
- R. Garrigou-Lagrange, *El realismo del principio de finalidad*
- R. Garrigou-Lagrange, *La síntesis tomista*
- M. Blondel, *L'Être et les êtres*

- M. Blondel, *L'Action*
- R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*
- J. Iturrioz, *El hombre y su metafísica*
- X. Zubiri, *Sobre la esencia*
- X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*
- L. B. Gveiger, *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*
- C. Fabro, *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*
- C. Fabro, *Partecipazione e causalità* (está también en francés)
- C. Fabro, *Dell'essere all'esistente*
- C. Fabro, *L'Ateismo contemporaneo*
- M. F. Sciacca, *Pilosofia e metafísica*
- J. Finance, *Être et agir dans la philosophie de S. Thomas*
- J. Finance, *Existence et liberté*
- A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*
- A. Marc, *L'être et l'Esprit*
- A. Marc, *L'idée de l'être chez S. Thomas et la Scolastique posterieure*
- J. Wahl, *Metafísica*
- P. B. Grenet, *Ontologie*
- S. Breton, *Approches phenomenologiques de l'idée et l'être*
- J. B. Lotz, *Le jugement et L'être*
- A. Krempèl, *La doctrine de la relation chez S. Thomas*
- J. Maritain, *Breve tratado de la existenciay del existente*
- M. Heidegger, *Sendas perdidas*
- L. Bogliolo, *Plurisignificanza del principio tgomista di causa*
- O. N. Derisi, *La persona*
- O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*
- O. N. Derisi, *Filosofía moderna y filosofía tomsita*
- O. N. Derisi, *La noción de participaciòn*
- O. N. Derisi, "Sentido, alcance y fundamentaciòn del principio de razón de ser" (en *Sapientia*)
- O. N. Derisi, *Esencia y significaciòn de la Analogía en metafísica*
- O.N. Derisi, *La Participaciòn lógica y la Participaciòn real*
- O.N. Derisi, *El sentido del ser en Heidegger y Santo Tomás*

- J. Alcorta, *El ser, pensar trascendental*

III. 2. Metafísica especial del ser impàrticipado o Dios

Varios de los libros anteriormente citados sirven para este punto del programa.

- San Anselmo, *Proslogion*
- G. Leibniz, *Teodicea*
- A. González Álvarez, *Teología Natural*
- R. Garrigou-Lagrange, *Dios, existencia y esencia de Dios* (2 tomos)
- E. Gilson, *Dios y la filosofía*
- R. Jolivet, *Recherche de Dieu*
- R. Jolivet, *El Dios de los filósofos y de los sabios*
- C. Fabro, *Dio* (también traducido al castellano)
- C. Fabro, *L'Ateismo contemporaneo*
- R. Jolivet, *Le probloème du mal d'après S. Agustine*
- M. F. Sciacca, *Il Problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*
- M. F. Sciacca, *La existencia de Dios*
- A. D. Sertillanges, *L'idée de création*
- A. D. Sertillanges, *Le problème du mal*
- M. Grison, *Theologie naturelle ou Théodicée.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

ÍNDICE

<i>Celina A, Lértora Mendoza</i>	
Estudio Preliminar	5
Apuntes 1966	29
<i>Octavio N. Derisi</i>	
Curso 1966	31
Unidad 1. La sabiduría metafísica	31
Metafísica general u ontología - El ser en cuanto ser	
Unidad 2. El ser y su aprehensión, la pregunta sobre el ser	43
Unidad 3. Propiedades trascendentales y primeros principios del ser	54
Metafísica especial	
Unidad 4. Historia de la formación del concepto de participación	72
Unidad 5. La doctrina de la participación	77
Unidad 6. La realización de la participación	83
Unidad 7. Relación de participación	91
Unidad 8. La participación del ser finito	94
Unidad 9. La participación dentro del ser finito	111
Unidad 10. La causa, fuente de participación real	116
Unidad 11. El problema de Dios	131
Unidad 12. Demostración de la existencia de Dios	135
Unidad 13. La existencia de Dios	144
Unidad 14. La esencia de Dios	155
Unidad 15. Los atributos divinos	163
Unidad 16. Relaciones de Dios con el mundo	172

Facsímil Primera pagina	187
Apéndice Programa	189

El tema de Dios es el tema central y fundamental de toda la filosofía.

El ser inmediatamente dado, en todo su ámbito, en su esencia y acto de ser, es contingente. No tiene en sí mismo la razón de ser. Del mismo modo que existe, podría no existir.

Por eso, si este ser de hecho existe, hay que llegar a un Ser, que sea o exista por sí mismo, a un Ser necesario que dé razón de ser de los entes del mundo, que los haya sacado de la nada.

Octavio N. Derisi



F.E.P.A.I

