

Instituto de Estudios Filosóficos

“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2018

10/05/2018

Asistentes:

Félix Adolfo Lamas (FAL), Director
Albano Jofré (AJ)
Daniel Alioto (DA)
Daniel Herrera (DH)
Francisco Alioto (FA)
Graciela Hernández de Lamas (GHL)
Juan Fos (JF)
Juan Thorne (JT)
Julio Esteban Lalanne (JEL)
Luis Merlo (LM)
María Julia Santiago (MJS)
Soledad Lamas (SL)

Secretaria de actas: Giuliana Busso

FAL: El punto dos dice el descubrimiento del Dios trascendente. Platón, Aristóteles y la crítica correctora del platonismo... ese es el tema de hoy.

Hace ya unos años, dedicamos todo un seminario anual al tema del descubrimiento filosófico de Dios e, incluso, lo llevamos a otras partes: a San Luis, a Brasil...Hoy, retomamos esta idea de la perspectiva del descubrimiento de la trascendencia. Estamos suponiendo, entonces, que la idea de la trascendencia divina surge explícitamente por primera vez con Platón y Aristóteles, dejando de lado la posibilidad de que haya habido una idea trascendentista en el pensamiento judío. Si bien, en la recta interpretación del texto bíblico, se entiende, o se debe entender, la trascendencia de Dios, la idea de la trascendencia estuvo, de algún modo, oscurecida. Entonces, en este curso, no vamos a analizar eso, que ya sería materia de Teología Escrituraria, sino que vamos a tener en cuenta la proyección de la idea de trascendencia en la constitución de esta civilización que es la nuestra. Y acá, sí que no nos equivocamos, porque esta idea de trascendencia se convierte en la piedra angular de la civilización

occidental, a partir, con toda seguridad, de Platón y Aristóteles. Por eso se suele reconocer a Platón como el padre de occidente.

Vamos a hacer un esbozo nomás, de las principales ideas de Platón. Platón tiene, claramente, tres fuentes. Una, claro está, Parménides. Quizás, Parménides en diálogo con Heráclito. Otra, Pitágoras y, detrás de Pitágoras, la tradición órfica. Y otra, obviamente, Sócrates, que representa la contra crítica sofista. Es decir, la crítica de la crítica. Y con él, el nacimiento del pensamiento propiamente conceptual. Decía García Morente que lo que había descubierto Sócrates era el concepto.

Ahora con eso las tesis principales de Platón tenemos que estar atentos porque tenemos el peligro de la deformación manualecta.

La primera tesis que habría que resaltar es la identificación del ser y la esencia de las cosas. La esencia nombrada como “eidos”, es decir, como forma, especie o idea. “Eidos” se puede traducir como forma, especie o idea. El ser es idea, especie o forma. Segundo, el ser es a la vez uno y múltiple. Y aquí, Platón, descubre el eterno problema que es fundador de la metafísica y, por otra parte, se encamina a dar los instrumentos para superarlo y para construir, a partir de aquí, una metafísica realista. La fundación de la metafísica es esta dialéctica del hombre y del mundo mal resuelta por Parménides. Platón da los instrumentos para superar y construir una metafísica realista. En tercer lugar, y tesis central del platonismo, es la afirmación de que hay grados de ser en la realidad. ¿Qué significa esto? que hay cosas que son más propiamente que otras. Es decir, que hay, dicho de otra manera, mayor o menor intensidad de ser. Y a esa mayor o menor intensidad de ser, le corresponde una mayor o menor consistencia real. Esto suele expresarse equívocamente con la teoría de los dos mundos. En realidad, no hay dos mundos para Platón. Hay un solo mundo y diversos planos de realidad, diversos planos de pureza de ser. Si estuviéramos hablando en lenguaje aristotélico, diríamos diversos planos de actualidad. Pero ya ven ustedes como Aristóteles, con esta expresión, ya está significando o nombrando esta graduación de pureza del ser de la que hablaba Platón.

Decíamos, no hay dos mundos, hay un sólo mundo con grados diversos de ser. Esto está expresado en la metáfora o la alegoría de la recta en la República o en la alegoría del paralelo del bien y el sol, etc. Es decir, hay principios del ser de las cosas. Principios del ser de las cosas que son a su vez ser en su forma más pura e intensa. Hay dos principios del ser de las cosas que son ser. Él las denomina ideas. Y constituyen, a primera vista, formas puras. De estas ideas que son formas puras, proceden por participación las demás cosas que no son ser en sentido puro porque de alguna manera están mezclados con elementos que no son esenciales. ¿Hasta ahí más o menos?

JEL: ¿Como la materia?

FAL: Claro pero él no usa la palabra materia. Habla de lo indeterminado. En la teoría de los principios de Platón -que eso lo conocemos de pasada nomás en la obra escrita, pero aparece claramente expuesta en la Metafísica de Aristóteles-, se habla de lo uno y de la diáda indeterminada de lo muy grande, lo muy pequeño, etc. Pero no compliquemos eso. Lo importante es entender que las cosas son por su eidos, es decir, por su esencia, por su forma, por su especie. Las cosas son por su eidos y, dicho mas fuerte, las cosas son el eidos, ya sea el eidos en estado puro, ya sea el eidos, la forma o la esencia participada. ¿Y qué quiere decir participada? Quiere decir que muchas cosas toman parte de lo participado -en este caso, el eidos-, sin que ese tomar parte signifique una disminución de la cosa que se participa. Voy a poner el ejemplo de un fotógrafo, pintor...

GHL: Platón dice un pintor.

FAL: Bueno, un pintor, pero yo lo traduzco a un fotógrafo. El fotógrafo toma una foto de un paisaje y puede haber 100 fotógrafos. Puede haber un concurso de fotografía. Ahora bien, todos toman fotografías del mismo paisaje y la fotografía va a valer como tal en la medida en que se asemeje al paisaje. Ahora, si uno pregunta, la foto, materialmente, ¿es igual que el paisaje? No, porque el paisaje está hecho de piedras, leños, árboles, etc. La foto está hecha de celuloide o cosas electrónicas. Entonces, va a decir Platón: no confunda su telefonito electrónico con el paisaje.

Entonces, si no es la materia, ¿en dónde está la semejanza? No está en la materia, está en la forma. Está en la estructura eidética. Entonces ahí está la participación. Esa forma o estructura o eidos, es recibida por otros muchos, es participada por muchos, conservando esa estructura, pero mezclada con otros factores. Esos otros factores son los que reciben la semejanza.

Ahora, ¿esos son dos mundos? Es uno solo porque esas llamadas ideas, "eidoi", son las especies de las cosas, pero son reales. Claro que son reales, pero son más reales que cada una de las cosas. Por ejemplo, ¿qué es más real el perro o la especie perruna? Uno diría, es más real un perro en tanto el perro está en acto, pero la especie perruna está en acto en todos los perros y trasciende los perros. Atención, primer atisbo de trascendencia. ¿Comprenden? Más aun, el perro existe por la especie. Y va a decir más Platón, para la especie. Aristóteles también. El fin del individuo es la perfección de la especie, en los animales y en las plantas.

Ahora, entre esta idea y las cosas que participan de esta idea, hay algunas cosas intermedias. ¿Y cuáles son esas cosas intermedias que no son la materia -porque él no

habla de la materia-, pero son constitutivos de la materia? Principalmente la dimensión, las dimensiones. Por eso, él va a decir que, entre las ideas y los partícipes concretos, hay como un sector intermedio que son las dimensiones matemáticas, los números, las figuras matemáticas...

JEL: ¿Pero él decía que constituyen la materia?

FAL: Son elementos constitutivos de la materia para Platón porque lo más y lo menos –acordate de la díada- están presuponiendo cantidad. Hasta acá, está claro entonces, que hay un solo mundo. Estas ideas son muchas. Entonces tenemos un universo máximamente plural. Pero va a decir Platón, no tanto, porque estas ideas guardan relaciones entre sí y algunas proceden de otras. Eso lo entendemos todos. Algunas ideas proceden de otras ideas, pero todas las ideas proceden de una, y esta idea de la que proceden todas las cosas es la idea del bien. La idea del bien, cuya esencia, si uno le pregunta a Platón, es la unidad. Lo uno es la esencia del bien. Entonces aparece en Platón una clara identificación del ser en sentido fuerte y profundo y lo uno. De esta idea del bien proceden todas las ideas. Por lo tanto, proceden todas las cosas. Esta idea del bien es claramente, para Platón, Dios nuestro Señor. Esta idea es lo uno. Y si pensamos, como decíamos recién, que cada idea es trascendente al pequeño universo -o no tan pequeño- participado por la idea. Si cada idea, por ejemplo, la idea de hombre, trasciende la serie total de individuos humanos, la idea de bien, lo uno, trasciende la serie total y la totalidad de las ideas. Con lo cual, lo uno es absolutamente trascendente en sentido estrictísimo. Es decir, lo uno está más allá del mundo porque esta mas allá de la totalidad, porque la totalidad está presuponiendo un número, está presuponiendo muchas cosas, pluralidad, multiplicidad. Lo uno está más allá de toda multiplicidad. Por lo tanto, está más allá de toda totalidad. Por lo tanto, no integra la totalidad de las cosas, porque esta mas allá de la totalidad de las cosas. Por eso Platón llega a decir una frase que a veces a mi me resultó difícil, pero que ahora sí la entiendo, decía que lo uno trasciende al ser, está más allá del ser, si entendemos que lo uno está más allá de las ideas. Esta es la concepción que tiene Platón de Dios nuestro Señor.

Ahora, esta participación, ¿a partir de qué se hace? A partir de nada, pero a partir de un principio derivado de lo uno, como lo que no es lo uno -que es esta díada-, es decir lo que aparece como sujeto que recibe la participación de las ideas, es lo que puede ser más o menos, es decir lo que puede tener cantidad, pero a su vez la cantidad - Platón no deja cabos sueltos-, pero a su vez la cantidad y el número es participación de un número que es idea. Es decir, que dentro de las ideas, hay una ideas números, unas ideas que expresan la cantidad y que, por lo tanto, expresan la posibilidad de lo más y de lo menos y que, de alguna manera, están expresando lo que no es lo uno, como la díada de lo indeterminado.

Si yo tuviera que interpretar esto que dice Platón -soy yo ahora el que habla, no Platón. Hasta ahora era Platón- yo diría que la diada de lo indeterminado no es otra cosa que la expresión en términos lógicos de la posibilidad de participación infinita de las cosas, lo que, traducido a una metafísica cristiana, sería la infinita potencia creadora de Dios. Con lo cual, en esta interpretación que yo estoy haciendo, no veo una diferencia esencial entre el platonismo y la metafísica cristiana.

Para completar un poco este cuadro, conviene tener en cuenta el Timeo. El Timeo es, claro está -no es un mito- una metáfora, es una alegoría, pero es una alegoría que fue entendida, por ejemplo por San Agustín, como una alegoría muy directa que expresa que Dios creó al mundo porque, efectivamente, en el Timeo aparece una figura divina que fabrica el mundo mirando las ideas. Fabrica el mundo mezclando las ideas con dimensiones cuantitativas. Es una metáfora que está expresando la teoría de las ideas. Y fíjense ustedes, la pregunta que uno podría hacerse, aun mirando el Timeo, es: ¿dónde están estas ideas? En realidad, la única respuesta lógica es la que dieron, primero, algunos platónicos alejandrinos y, después, los medio platónicos, y es que estas ideas, en definitiva, son ideas divinas porque proceden de Dios. ¿Y cómo proceden de Dios? ¿Por modificación de la materia? No, proceden del Dios por pensamiento. Es decir, son el fruto del pensamiento divino. Por lo tanto, estas ideas son las ideas de Dios, que la tradición va a llamar después ideas ejemplares, que son precisamente, como dice Santo Tomás de Aquino, modelos de participación de la esencia divina. Fíjense en qué plano estamos ubicados siguiéndolo a Platón. Son modelos de participabilidad de la esencia divina. ¿Y cuál es la esencia divina? La unidad.

Este es el pensamiento de Platón con relación a Dios. Y este pensamiento se proyecta a todas las cosas. Se proyecta a la consideración del hombre y del alma humana. Se entiende que Platón diga que el hombre es el alma, pero no como una cosa ajena al cuerpo, porque el cuerpo es instrumento del alma y, de hecho, el cuerpo no es solo instrumento del alma, sino que es sujeto de la participación en sus medidas cuantitativas, en sus dimensiones. Toda la vida moral, económica y política tiene su finalidad en Dios y en la idea del bien. Es en función de esta finalidad que Platón considera la justicia y a partir de la justicia todas las virtudes. Es decir, todo el bien humano depende de esta función divina. Es hacia Dios. Tenemos un teocentrismo absoluto.

Todas las otras cosas que se dicen, que Platón creía en la transmigración de las almas y otras cosas, hay que entenderlo como figuras míticas, recordando la función del mito en Platón, que es dar una respuesta poética frente a una zona de misterio. Eso no quiere decir que Platón realmente crea. Él lo toma como elemento mítico. Él jamás intentó darle una justificación al mito. Lo toma como un elemento más de esta tradición órfico pitagórica. Pero, esta concepción órfico pitagórica tiene una incompatibilidad

fundamental con Platón. En la concepción órfico pitagórica, el alma no es espiritual y, en Platón, el espíritu está ordenado al infinito y a la trascendencia. Más allá de la discusión que pueda haber aquí, lo que es claro para mí es que hay que atenerse a lo que es la filosofía platónica y no a los mitos más o menos literarios que él usa.

¿Alguna pregunta?

DH: Tengo varias. La primera: cuando vos hablaste de la idea de bien, hablaste de que es la unidad. Y hablaste de una idea que te había costado entender...

FAL: Que esta mas allá del ser.

DH: Que está mas allá del ser. En ese caso, el ser, para él, es el eidos, o sea las esencias, con lo cual, ese mas allá del ser...

FAL: Es mas allá de las esencias.

DH: O sea, ¿hay una noción de acto de ser? ¿Más allá de las esencias? como por ejemplo hay en Aristóteles.

FAL: Yo creo que en Platón hay una deficiencia para nombrar eso, pero está queriendo decir eso.

DH: Me da la impresión de que está queriendo decir eso.

FAL: Sí. No lo dice. El problema de Platón es que no usa la expresión de acto. La idea de acto y potencia es aristotélica. No es platónica. Es evidente que hay algo que esta mas allá de los entes si queremos hablar así. Si yo dijera que para Aristóteles y Santo Tomás, Dios está más allá de los entes, estaríamos diciendo algo correcto. Platón dice “está más allá del ser”, entendiéndolo por ser, los entes.

DH: Entonces cuando hablamos del ser en clave aristotélico tomista, hablamos más allá de las esencias, no del acto de ser.

FAL: es evidente que lo uno esta más allá de las esencias. ¿Qué me decías?

AJ: hay algo de esto, puede ser, en Dionisio. Pienso, por ejemplo, en el libro del Padre André, sobre la filosofía primera. Cuando él daba sus clases sobre los trascendentales, hablaba de algo así como del bien como un primer trascendental, que estaría por encima del ser, como que abarca mucho más que el ser. Yo no sé si eso él lo toma de Dionisio.

FAL: bueno eso es el pseudo Dionisio. Él lo toma de Platón vía Plotino. De eso vamos a hablar un poquito después. ¿Tenías más preguntas?

DH: Cuando pasaste al tema del hombre, del alma espiritual. La unidad de cuerpo y alma en Platón no es igual que en Aristóteles.

FAL: no porque en Platón no hay idea de potencia y acto y, por lo tanto, no hay idea de materia y forma ni distinción de sustancia y accidente, y no puede haber noción de unidad sustancial. En Aristóteles el cuerpo y el alma conforman una unidad sustancial. Es decir, la sustancia hombre. En Platón, se dice hay una unidad entre el alma y el cuerpo, según la cual el cuerpo, en el último Platón, sería un instrumento animado del alma. Ahora, ¿en qué consiste este instrumento animado del alma? ¿En qué medida esto es recibido por Aristóteles? Lefer, corrigiendo a Núñez, dice que Aristóteles continuó con la idea de la instrumentación, porque según Aristóteles, la materia es instrumento de la forma. Con lo cual, se achica mucho la diferencia entre la perspectiva aristotélica y la platónica. La diferencia está en la ausencia de estas nociones en Platón. Pero que el alma es premiada o castigada por lo que hace con el cuerpo es evidente en Platón

DH: la pregunta venía también porque en la cuestiones sobre el alma, en Santo Tomás, él traza esa distinción entre la unidad sustancial y la propiedad accidental. Por ejemplo, en el caso de Platón, él habla del capitán que maneja el navío...

FAL: Pero todo eso es anterior al instrumentalismo de Platón y Santo Tomás no conocía la última etapa de Platón. La verdad es que Santo Tomás tenía una visión muy esquemática del platonismo. Él tenía una visión del platonismo claramente dualista.

DH: ¿Y eso del dualismo era más Platón o los neoplatónicos?

FAL: Yo creo que es una manera de justificar el neoplatonismo. No porque el neoplatonismo sea dualista, sino como si el neoplatonismo fuera una corrección del platonismo. Ya vamos a ver que no.

DA: ¿Esa comprensión de la dualidad en Platón es un ejemplo de la revelación natural?

FAL: Sí.

JEL: ¿Y la revelación originaria?

FAL: Esa revelación originaria de alguna manera él también la recibe porque recibe la tradición mítica. No hay nadie que esté ubicado en este mundo que no haya recibido algo. Yo con mis fuerzas naturales llego, pero teniendo en cuenta datos de la revelación originaria. Yo llego con mi propia razón, pero no a partir de la nada. A partir de la experiencia. En esa experiencia tengo que incluir la tradición. Ningún hombre la inventa hoy, ni hace 100 años ni 2000 años. La recibo por tradición, pero la justifico por la razón.

Pero además de esto, yo me ubico en un punto de vista completamente metafísico. Es decir, que los elementos que uso son puramente racionales. Si alguien me preguntara, ya teológicamente, si Platón tenía fe sobrenatural, yo contesto hoy, muy probablemente sí. Por lo tanto, si tiene fe sobrenatural, quiere decir que participa de la revelación sobrenatural y eso es lo que decían los padres. Es otra vía de la revelación. ¿Por qué digo esto? Porque es de fe que nadie durante mucho tiempo, mucho menos durante toda la vida, puede mantenerse en la verdad, mantenerse en el bien, y tener una conducta recta si no está asistido por la gracia de nuestro Señor Jesucristo. Ahora bien, ser asistido por la gracia presupone la fe. La fe es la apertura a la gracia. Por eso, los orientales platónicos y los ortodoxos, a Platón lo celebran como santo.

MJS: Se supone que tuvo una vida intachable.

FAL: Sí y la iglesia católica oriental lo venera como santo. La ortodoxa también, y lo veneran como santos también a Sócrates y a Aristóteles, pero no me quise meter en esto y yo prescindo de la revelación natural y sobrenatural de la que hablaban los padres, aunque tengo que reconocer que nuestra civilización se alimenta de dos fuentes de revelación. Eso es evidente. Una, la del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, y otra, ésta. Todas las dificultades que me estás planteando son fuera de la filosofía.

DA: tengo otra pregunta. ¿Francesco Gentile entendía a Platón de esta manera?

FAL: Sí, quizás no tan explícitamente, pero las veces que hemos conversado sobre la metafísica y la fe de Platón estábamos completamente de acuerdo. Carlitos Casnova también está de acuerdo. Nadie acepta esa visión dualista del platonismo. Nadie seriamente lo acepta, excepto los manuales.

SL: ¿Platón habla de que lo uno es simple?

FAL: Sí, porque lo uno es indiviso. Vamos a entender mejor a Platón si consideramos la crítica aristotélica. Tengamos en cuenta que esto que yo he desarrollado hasta ahora es el aspecto positivo del pensamiento metafísico de Platón, que de alguna manera ha sido continuado por Aristóteles, Santo Tomás y la tradición católica. Ahora bien, tenemos que considerar la crítica que hace Aristóteles porque es absolutamente necesaria para entender otro aspecto de la constitución de la cristiandad.

La primera crítica que hace Aristóteles es que Platón no parece distinguir con precisión el orden lógico y el orden ontológico o real. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que Platón parece identificar la estructura lógico mental que tenemos de algo, acerca de algo, con la estructura real de ese algo. Eso sería posible sólo si los hombres tuvieran un conocimiento absolutamente adecuado de las cosas y no se acercaran a las cosas

confusamente, a partir de la experiencia sensible por vía de abstracción, composición, juicio. Por eso, el orden lógico es solo el orden del pensamiento humano. Pero el pensamiento humano se acerca al descubrimiento del orden real de las cosas por sus propios caminos, que no son necesariamente los caminos de las cosas. Por ejemplo, ¿qué es más inteligible: el alma o el cuerpo? El alma, pero para llegar a conocer el alma, yo empiezo conociendo el cuerpo. Lo que es más inteligible en sí mismo, dice Aristóteles, para mí es menos inteligible porque estoy atado a la sensibilidad. Y lo que para mí es más inteligible, es en sí mismo, es menos inteligible. Lo más inteligible es el ser y el ser es lo último que yo puedo alcanzar. Esta es una de las cosas en que insiste Aristóteles constantemente en la Metafísica.

¿Dónde se nota que Platón tiende a confundir? Hay una obra en la que se nota claramente: en el Sofista. Cuando él está identificando el ser con el ser lógico, cuando dice que la cosas son pero no son. Claro, un perro es porque es un perro pero no es un gato, no es una vaca, no es un árbol. Eso está presuponiendo la confusión con el orden lógico, porque una cosa es el ser de la predicación y otra cosa es el ser real.

Segunda crítica, Platón no parece distinguir adecuadamente el orden trascendental y el categorial. Como no parece distinguir adecuadamente dentro del orden categorial a la sustancia y al accidente. ¿Por qué? Porque en Platón lo que falta es una lógica de la analogía. Platón razona como si el único modo lógico de razonar fuera la univocidad. Es decir, usa conceptos que tienen un solo valor. E, incluso, se plantea la dificultad de no distinguir demasiado el concepto del término que lo expresa, del término lingüístico que lo expresa. Queda atrapado en estas cuestiones. Entonces, Aristóteles dice, usted cuando habla de lo uno está hablando de cosas distintas. Cuando está hablando de lo uno separado de todo el mundo y de lo uno como constitutivo de cada cosa. Entonces, dice Aristóteles, el ser se dice de muchas maneras. Lo dice y lo repite sobre todo el libro IV. Se dice como sustancia, se dice como accidente. Se dice en general. El ser, por ejemplo, no puede ser un género. Platón habla del ser como si fuera un género supremo y el ser no puede ser un género. ¿Por qué? Porque si fuera un género estaríamos en el panteísmo, porque no habría ninguna diferencia que pudiera separar el género de algo. Distingue el género de algo. Porque esa diferencia es el género o no es nada. Si es no es nada, no distingue. Si es ser, tampoco distingue. Entonces el ser no puede ser género. La única posibilidad de plantearse el problema de lo uno y de lo múltiple es distinguiendo de las formas de predicación análogas. Fabro diría en el siglo XX, que Aristóteles descubre con la analogía la semántica de la participación en Platón. La doctrina de la participación de Platón solo puede expresarse lógicamente a través de la semántica de la analogía. Segundo orden de críticas.

Tercer orden de críticas: a Platón le faltó distinguir con claridad entre potencia y acto y, por lo tanto, entre materia y forma. Y al no poder distinguir entre potencia y acto, porque no conocía el concepto de acto, se encuentra en una dificultad insalvable para explicar la relación del mundo con Dios. Se encuentra en una situación de dificultad para explicar cuál es el sujeto que recibe la participación. Para Aristóteles, si Aristóteles aceptara la teoría de la participación, diría que es la materia. Y Aristóteles no la acepta. ¿Y por qué no la acepta aunque a veces la usa? Aristóteles la usa en sentido lógico. A veces la usa en sentido real también. Pero él no la quiere aceptar porque dice que no explica nada. ¿Y por qué? Porque viene otra crítica. Platón tiene razón en haber descubierto la noción de causa final. Y tiene toda la razón del mundo en afirmar que Dios es causa final de todas las cosas. Pero, la causa final, sin la causa eficiente no pega. La causa final y la causa eficiente constituyen un subsistema causal, de la misma manera que no tiene sentido hablar de materia sin forma ni de forma sin materia, salvo que estemos hablando de forma pura, en cuyo caso, ya no estamos hablando de forma en el mismo sentido que cuando habla de forma como el acto de la materia.

Entonces fíjense bien. El fin es causa, moviendo al agente. Y el agente es causa porque es atraído por el fin. De tal manera, el fin y el agente son como una unidad cuasi sustancial porque el fin es respecto del agente como la forma es respecto de la materia. Entonces, hablar de causa final sin hablar de causa eficiente, no tiene sentido. Ahí está la razón de la crítica a la teoría de la participación, que es algo que ve claramente Santo Tomás y que ve claramente Fabro. Es decir, usted para hablarme de la participación tiene que hablarme de la causalidad, porque la participación me da una explicación casi estática. Usted me tiene que explicar cómo se participa, y se participa por la causalidad. Entonces, va a decir Aristóteles, para qué vamos a seguir hablando de participación. Hablemos de causalidad y hablemos de dos clases de causalidad distintas. La causalidad unívoca, que es la causalidad del gato que engendra al gato y del hombre que engendra al hombre, y la causalidad equivocada, que es la causalidad de Dios que engendra al mundo, en la cual hay esencial desigualdad. Entonces tenemos dos órdenes de causalidad que corresponden a dos órdenes metafísicos distintos. Uno, el orden categorial, y el otro, el orden trascendental. La causalidad en el orden trascendental nunca puede ser unívoca, nunca puede ser categorial, porque es trascendental. ¿Entienden lo que digo? Es decir, no se puede pensar con categorías trascendentales y categoriales a la vez y desde el mismo punto de vista. Ahí está la cuestión. Ahí está una de las fallas de la argumentación platónica. Por ejemplo, en el Sofista.

Por lo demás, está claro que el pensamiento aristotélico...

DA: ¿Quinta crítica?

FAL: No. ¿Cuántas hice?

DA: Cuatro.

FAL: ¿Hay una quinta crítica? No se me ocurre. Puede haber.

GHL: El tercer hombre.

FAL: Esa es la crítica de la participación. La crítica de la trascendencia de las ideas fuera de un orden de creación, pero el argumento del tercer hombre, en realidad, es simplemente la aplicación de la crítica a la teoría de la participación y a la confusión del orden trascendental y del orden categorial. El argumento del tercer hombre, recuerden que es Platónico. Es decir, seguramente fue aristotélico dentro la Academia, pero Platón lo usa contra la teoría de las ideas en el Parménides. O sea, estaba perfectamente claro ese tema. Estaba claro ese tema porque el que estaba en discusión era otro: el de la comunicación de las ideas como si fuera una comunicación meramente lógica y no real. Que era real también, pero entonces el problema está en la inadecuada distinción de lo real y de lo lógico. Ahora, nada de estas críticas invalida las tesis centrales del platonismo. Que la realidad es forma y esencia, eso es Aristóteles. Que Dios trasciende todas las cosas, eso es Aristóteles. Que Dios es el fin último de todo, de los hombres, del estado, eso es Aristóteles. Y cuando se dice que Aristóteles no reconoce que Dios es creador, se dice una cosa que es sumamente confusa y, en definitiva, falsa. Confusa, porque Aristóteles no tenía por qué usar el concepto de creación, que fue recién inventado en el siglo III después de Cristo, en el Concilio de Nicea, y no con una buena definición. Decir que crear es producir algo ex nihilo, no es decir algo muy inteligible. No se entiende qué quiere decir crear algo de la nada. A eso yo le contesto: de la nada, nada procede. Entonces, no es que proceda de la nada, procede de Dios, pero no por emanación.

Ahora, hay que tener en cuenta frente a la crítica de que Aristóteles no conoció la creación, no solamente una afirmación de Santo Tomás, según la cual Aristóteles afirma que el mundo deriva en el ser de Dios, o sea que Dios le ha dado el ser, sino tener en cuenta lo que acabo de decir como crítica esencial a la teoría platónica de la finalidad. No puede haber causa final sin causa eficiente. Y si yo digo que Dios es causa del mundo, sólo como causa final, estoy haciendo entrar en contradicción a todo el pensamiento metafísico platónico. Piensen, si yo digo Dios es causa del mundo, pero en el orden de la causa final, la pregunta es: ¿y la causa eficiente? Y se olvidan de otro detalle que está en la Metafísica y es que Aristóteles dice que es un error creer que la causalidad solo se ejerce por contacto físico o material porque el pensamiento – la palabra es nous- es causa. Que el pensamiento es causa significa, entre otras cosas, que Dios causa libremente porque si Dios causa, causa por el pensamiento. Y si Dios es el pensamiento y todo lo que Dios causa

y puede causar está por debajo de Dios, forzosamente, todo lo que causa, lo causa libremente, porque no tiene frente a Dios ninguna necesidad. Es decir, en definitiva, frente al nous, causa del ser de todo el mundo, el ser de todo el mundo es contingente. Repito el argumento, Dios es nous que se piensa, dice Aristóteles en la Metafísica. Dios es pensamiento que se piensa. Si Dios produce cosas mediante el pensamiento, todo lo que Dios produce – a eso agréguele que Dios es acto puro- no es acto puro, no puede ser acto puro. Por lo tanto, está por debajo de la actualidad de Dios. Eso quiere decir que, frente a la actualidad de dios, todo el mundo está compuesto de acto y potencia. Quiere decir que no hay nada en el mundo que ostente una rigurosa necesidad metafísica frente a Dios. Así podríamos seguir deduciendo todas las propiedades que la tradición cristiana encuentra en la figura de Dios Creador. Por eso, la afirmación de que Dios es trascendente, creador del mundo, que gobierna al mundo, que retribuye a los buenos cosas buenas y, a los malos, cosas malas, es aristotélico.

SL: ¿En Platón no podemos hablar de un Dios personal?

FAL: Yo creo que sí.

SL: Me cuesta entender que no haya causa eficiente, que Dios no actúe como causa eficiente.

FAL: Es que el no descubrió el concepto de causa eficiente. Eso es todo.

SL: ¿Dios gobierna, para Platón?

FAL: Yo pienso que, para Platón, Dios gobierna como puede gobernar la ley eterna. En Aristóteles parece claro que, además de eso, hay un gobierno de los entes – por lo menos de lo que surge de la última frase del libro I, que Dios gobierna a los entes-.

AJ: Pero para Platón ¿no hay una noción ni siquiera mítica de causa eficiente en el Timeo?

FAL: Sí, en el Timeo, pero es una noción sólo mítica. En el Timeo, el Demiurgo, es evidente que está produciendo las cosas por el pensamiento, pero está expresado míticamente. Él mira las ideas, pero en realidad lo que tendría que decir es que es la mente de Dios la que crea las cosas. No lo dice porque es un mito.

Ahora, que Dios es personal, es evidente. ¿Cuántas veces dice Platón que dios es bueno y que es generoso? ¿Y que es impío atribuirle todo tipo de egoísmo y de defecto y de vicio a dios? Yo no tengo ninguna duda de que para él era personal. En el caso de Aristóteles, es muy evidente porque el fin último del hombre es la amistad con Dios.

DH: Superada la crítica de Aristóteles a la teoría de la participación, en una perspectiva, por ejemplo, como la de Santo Tomás, que integra la causa eficiente, la teoría de la participación es perfectamente concurrente con la doctrina aristotélica.

FAL: Sí. Lo que pasa es que Aristóteles tenía una dificultad para aceptar la palabra. La dificultad era que no le vengán, como le vinieron los post aristotélicos, a volver a entender la participación en ese sentido. Fíjense que en Platón, se usaba la palabra participación en un sentido distinto. Cuando un gato engendra a un gato, está participando la naturaleza gatuna, pero esa participación es predicamental. Pero de eso no está hablando Platón. Entonces sólo estamos hablando de la vertical. Aristóteles dice: pongámonos primero en el plano de la causalidad horizontal. La causalidad de Dios ya es bastante más difícil y yo por la causalidad horizontal llego a la causalidad de Dios. En cambio, en Platón es a la inversa. El parte de arriba para abajo y eso es una perspectiva teológica, pero no metafísica.

DH: Aristóteles incorpora el acto y potencia, especialmente en relación a la materia y forma. Esto se supera todavía con la distinción entre acto de ser y esencia.

FAL: Yo creo que la distinción entre acto de ser y esencia es la continuación máxima de esto, pero en definitiva no modifica nada.

DH: No, es la misma relación de acto y potencia.

FAL: Pero ahí hay algo interesante en la línea de tu argumento. Aristóteles usa la noción de acto y potencia no solo para explicar la relación de materia y forma, sino para explicar la causalidad, de tal manera que la causalidad aparece precisamente como este dinamismo, es decir este movimiento, de la potencia al acto. Ahora, esto es algo que Platón no vio. Entonces acto y potencia sirve entre otras cosas para explicar la causalidad. Pero, para explicar la causalidad predicamental. Para explicar la causalidad equivocada o trascendental, a esta doctrina del acto y la potencia habría que agregarle algo. Eso no lo agregó Aristóteles, sino Santo Tomás. Y ahí es donde viene la gran originalidad metafísica de Santo Tomás. Eso permite explicar la creación. Ahora, puede explicarse la creación como el movimiento cuyo término es el acto de ser participado. El acto de ser de las cosas es el efecto.

DH: Si Aristóteles hubiera aceptado la teoría de la participación en este sentido, hubiera llegado a lo mismo. Es lo que hizo Santo Tomás.

FAL: Sí. En el fondo lo que hizo Santo Tomás es ser meramente aristotélico. Encontrar el desarrollo completo de la teoría aristotélica. Fíjense que Santo Tomás no se

molesta en hablar de esencia y acto de ser en el comentario a la metafísica. Prefiere usar la distinción en sede teológica.

DH: Dios no tiene necesidad de crear.

FAL: Como diría Platón, lo crea por generoso.

DH: O por amor. ¿En Platón y Aristóteles también?

FAL: Claro, porque es imposible de otra manera. Si Dios es el bien, es el amor.

DH: O sea que podrían suscribir la definición de San Juan de que Dios es Amor.

FAL: Por supuesto. Estamos hablando de la fundación de la Cristiandad como civilización. Para poner un ejemplo de la insondable influencia que tuvo el pensamiento platónico aristotélico en el pensamiento cristiano -digo que es absolutamente insondable porque no creo que una sola cabeza pueda descubrir todo-: la doctrina de la caridad. Está tomada sobre la base del tratado de la amistad de Aristóteles. Si ustedes examinan, van a ver que en el tratado de la amistad están todos los elementos de la doctrina de la caridad. Podemos poner otro ejemplo. Hasta la época de Santo Tomás, era una gran discusión entender qué eran los dones del Espíritu Santo, para distinguirlos de las virtudes. Entonces fíjense. Tenemos las tres virtudes teologales, las cuatro cardinales, que se dividen en un montón de virtudes especiales y ¿qué función cumplen los dones del Espíritu Santo? Había muchas teorías: que son una forma especial de perfección de las virtudes, ¿pero de qué virtudes? ¿De las teologales? No, no. Estaba así planteado sobre cómo distinguir los dones del Espíritu Santo. Fíjense que por otra parte es necesario articular, en la teología moral, los dones del Espíritu Santo con las bienaventuranzas, las virtudes teologales y las virtudes cardinales. El organismo sobrenatural es bastante complicado, pero sobre todo es necesario, según toda la tradición de la Iglesia, entender esa relación entre las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo porque las bienaventuranzas son algo así como una definición de lo que sería el fin último del hombre, pero en germen. Y los dones del Espíritu Santo permiten que eso sea posible, supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural, supuesta esta sobrenaturaleza de la gracia santificante. Teniendo en cuenta la doctrina de la gracia santificante, como si fuera una naturaleza –es una sola naturaleza-, es decir, es como una naturaleza. Es un hábito que opera como sujeto de las virtudes y de las gracias y, entonces, Santo Tomás dice: los dones del Espíritu Santo son como una inclinación instintiva, y cita a Aristóteles: el espíritu humano tiene como una inclinación instintiva, es decir, una tendencia, en el caso de la ley natural, hacia ciertos bienes, en el orden sobrenatural tiene que haber algo semejante, porque al estar el hombre elevado en una sola naturaleza, que lo dispone a un fin superior al fin natural, es necesario que haya algo que opere como ese instinto espiritual opera en el plano natural.

Esos son los dones del Espíritu Santo. Es decir, Santo Tomás está usando, para explicar qué son y cómo se distinguen los dones del Espíritu Santo de las virtudes, a Aristóteles, sin contar todo lo que toma Agustín y toda la tradición de la Iglesia de Platón. Por eso, cuando estoy hablando de la tradición fundacional de la Cristiandad, estoy poniendo como padres de esta fundación a Platón y a Aristóteles.

Vamos a ver en la próxima clase cómo esta perspectiva trascendente modifica todo el horizonte de la vida humana y el pensamiento humano. Toda la vida humana, todas las instituciones humanas quedan transfiguradas. Esta transfiguración alcanza su perfección con la irrupción de la revelación cristiana. Esa revelación no hubiera cuajado culturalmente sin esta mutación. Esa es la tesis que quiero exponer. Será hasta la próxima clase.