

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2019

Décimo séptima reunión

5 de septiembre

Dios, fuente de toda razón y justicia

Asistentes:

1. Daniel Alioto (DA)
2. Lucila Adriana Bossini (LAB) (secretaria de acta)
3. Julio Lalanne (JL)
4. Albano Jofré (AJ)
5. Félix Adolfo Lamas (FAL) (director del Seminario)
6. Luis Merlo (LM)
7. Carlos Arnosi (CA)
8. Nicolás Perez Trench (NPT)
9. P. Santiago Villanueva (SV)
10. Antonio Vernacotola
11. Cristina Rossitto
12. Andrea Favaro
13. Daniel Herrera (DH)
14. Giselle Flaschland (GF)

El Director de Seminario Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas lee la comunicación de Gabriele Civello presentada en las XXII Jornadas abiertas de profundización y discusión sobre el tema: “Dios fuente de toda razón y justicia” (Pero, ¿puede esto demostrarse racionalmente?):

La *Metafísica* de Aristóteles como “acto preparatorio” para una teología cristiana

por Gabriele Civello (traducción de Gonzalo Letelier)

1. *Consideraciones introductorias.* — Como sabemos, Aristóteles no era cristiano ni podía serlo, habiendo vivido varios siglos antes del nacimiento de Cristo. Sin embargo, podemos afirmar que su pensamiento fue de alguna manera “iluminado” y guiado por el amor divino del Espíritu Santo, hasta el punto de que la *Metafísica* de Aristóteles, aunque no contiene – obviamente – una verdadera “teología cristiana”, anticipa algunas verdades teológicas o, al menos, no resulta incompatible con ellas; algo que no es en

absoluto obvio visto que casi todos los sistemas filosóficos antiguos, sobre todo presocráticos y helenísticos, contienen afirmaciones de principio radicalmente contrarias a la fe cristiana.

La pregunta que despertó mi interés y que me propongo esbozar brevemente en el curso de mi comunicación es la siguiente: ¿cuáles fueron los nudos teóricos que permitieron a Aristóteles “preparar el terreno filosófico” para el reconocimiento de la verdad de Dios, único Dios, Padre Todopoderoso, Creador y principio del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles?

Creo que el Estagirita de alguna manera “roturó” el terreno filosófico precedente y contemporáneo a él, refutando aquellas teorías que, situando en el vértice de lo real ciertas “entidades” inexistentes y carentes de fundamento teórico, de hecho “impedían” y, de no haber sido removidas, habrían continuado impidiendo, todo florecimiento de una auténtica teología cristiana.

Sólo despejando el campo de tales teorías erróneas pudo Aristóteles descubrir la “**ciencia más divina**” (*theiotàte epistème*) y, por tanto, la más digna (*timiotàte*), es decir, la ciencia que Dios posee y, al mismo tiempo, la ciencia de las cosas divinas, según el espléndido genitivo, a la vez subjetivo y objetivo, insinuado en el libro *Alpha* de la *Metafísica* (983a 5-10).

Sólo desmantelando los falsos mitos y teorías de los principios y causas, que desde los presocráticos llegaron a Sócrates, Platón y los Académicos, Aristóteles pudo reconocer en Dios la verdadera causa y el verdadero principio de lo real, o al menos preparar a la civilización occidental para tal verdad cosmológica y ontológica; abriendo también así el camino a las pruebas racionales de la existencia de Dios, objeto de nuestras Jornadas ítalo-argentinas.

Debo señalar que las reflexiones que siguen son sólo el comienzo, absolutamente provisorio e interlocutorio, de una investigación teórica que me propongo desarrollar, la cual, en este momento, se encuentra sólo en sus “albores”.

2. Los llamados “presocráticos” — En cuanto a los “presocráticos”, como sabemos, la principal acusación que Aristóteles les dirige en el libro *Alpha* de la *Metafísica* es haberse cuestionado, sí, las causas y principios de la realidad, pero centrándose exclusivamente en la **causa material**, descuidando las otras tres causas (*Metafísica* 983b: pensemos en Tales, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas).

Además, los filósofos que precedieron a Sócrates no habrían identificado correctamente la distinción entre sustancia y accidente y, menos aún, la centralidad de la sustancia en el cuadrante de las diez categorías.

Pero el límite real de los presocráticos consistiría, para Aristóteles, en no explicar el **cambio** de los entes, entendido en un sentido cuatripartito, es decir, en perspectiva sustancial (generación/corrupción), cualitativa (alteración), cuantitativa (disminución/aumento) y local (traslación en el espacio).

El emblema de esto está representado por los **filósofos de Elea** (Parménides, Zenón y Meliso), los cuales, no logrando comprender el devenir y sus causas, como tampoco la relación entre identidad y diferencia, entre uno y múltiple, terminaron poniendo en el vértice de la realidad lo Uno, el Ser inmóvil y esférico (*Metafísica*, 983b 30; 988b 25 y ss.) o, en cualquier caso, dos principios contrarios, frío y calor, o fuego y tierra (*Metafísica*, 988b 25 y ss.; *Física*, 188a 9-26). Precisamente lo absurdo del monismo ontológico – es decir, el ser no como “*pollachos*” sino como “*haplos*” (cf. *Física*, 186a 24-25) – llevó a los sofistas a invertir las tesis de los Eleatas, llegando a sostener que el ser *no es*; y si pudiera ser, no podría ser pensado; y si pudiera ser pensado, no podría ser “dicho” y comunicado (se trata de las célebres tesis del sofista Gorgias, que no por casualidad había escrito el tratado *Sobre el no-ser, o sobre la naturaleza*).

Pitágoras y pitagóricos, por su parte, habrían sostenido que los principios de la matemática eran al mismo tiempo los principios de todos los entes (*Metafísica*, 985b), propugnando la conocida concepción matematizante de la realidad que impregnó un cierto mundo del platonismo y, más tarde, del racionalismo moderno, y que, de hecho, llega hasta nosotros, representada por aquellos que, utilizando las palabras del mismo Estagirita, “no están dispuestos a escucharnos si no hablamos con rigor matemático [μαθηματικῶς]”. (*Metafísica*, 995a 6-7); con el agravante de que, mientras los “físicos” al menos partían de las cosas materiales a través de la experiencia sensible, los pitagóricos pretendían derivar los principios desde otra parte, sin partir por la realidad de los sentidos (*Metafísica*, 989b 30).

3. De Sócrates a Platón — Para Aristóteles, el mérito de Sócrates habría consistido en el descubrimiento de la “**definición**”, es decir, de aquella proposición que identifica la **esencia** de las cosas y, por lo tanto, su idea o especie (*eidōs*); en términos aristotélicos: lo universal (es decir: “*lo que por naturaleza pertenece a muchas cosas*”: *Metafísica*, 1038b 10 y ss.) y *lo era el ser (to ti en éinai*, *Metafísica*, 1029b y ss.).

El límite del pensamiento socrático, sin embargo, sería el siguiente: haber aplicado este nuevo “método de definición” casi exclusivamente a los problemas **éticos**, sin extenderlo a toda la naturaleza de las cosas, como habían tenido la ambición de hacer, en cambio, los presocráticos (*Metafísica*, 987b 1 ss.). Pensemos en la definición de la templanza (*Cármides*), la justicia (*República*), la valentía (*Laques*), lo “bello” (*Hipias mayor*) o la piedad y lo “santo” (*Eutifrón*).

Con Platón, más tarde, se habría verificado una desnaturalización del pensamiento socrático original. El maestro de Platón, en efecto, había propuesto las “Ideas” de los entes a través de definiciones, pero sin postularlas como autónomas y separadas de los entes sensibles; el discípulo de Sócrates, en cambio, llevó a cabo la famosa operación de “separación” entre el mundo sensible y el inteligible (cfr. *Cratilo*, 439b ss.), separación que atravesaría luego toda la filosofía occidental (se piense solo en Descartes o Kant) hasta nuestros días.

Como sabemos, la principal acusación que Aristóteles dirige a su maestro Platón es la de haber puesto en el vértice de lo real las ideas separadas, las cuales unifican y dominan a los diversos entes sensibles a través del instrumento del *autò tò* o “sí mismo”, es decir, subsisten “en sí y por sí” (*autò kath’ hautò*). Por ejemplo, los caballos sensibles serían tales en cuanto participan de la idea de “Caballo en sí”; las cosas bellas serían tales porque participan de la idea de “Bello en sí”, y así sucesivamente.

Para Platón, por tanto, el “ser verdadero” (“*ontòs on*”), es decir, lo que es ente de modo real y verdadero, sería la Idea (“*lo que es en la mayor medida posible*”: *Fedón*, 75c-d, 76d-77a, 78d-79a; “*lo que es perfectamente*”: *República*, 248d-249a), que es la sustancia autónoma y género de las “cosas inferiores” (esta sería, de algún modo, la herencia parmenídea dentro del pensamiento de Platón).

Como sabemos, Aristóteles – recogiendo, en realidad, algunas de las críticas que el propio Platón se había planteado a sí mismo en diálogos seniles como el Parménides y el Sofista – refuta la teoría platónica de las Ideas, demostrando que las formas de las cosas no son sustancias o géneros separados del mundo sensible, que constituirían como un “doble” de las cosas materiales (*Metafísica*, 990b y ss.), sino que no son más que el **esquema**, el **paradigma**, la **especie inmanente** a las cosas mismas (*Metafísica*, 1037a 25-30; 1040b 25 y siguientes: “*ninguno de los universales existe separadamente más allá de las cosas individuales*”).

Además, Aristóteles critica la tripartición entre ideas / entes matemáticos intermedios / cosas sensibles, mostrando que tales “entes intermedios” agravan aún más las aporías

que afectan, a su vez, a las ideas, complicando inútilmente el cuadro ontológico de la realidad (sobre los entes matemáticos y sobre la duodécima aporía, cfr. el *Libro Beta* de la *Metafísica*, 1001b 25 ss. y todo el *Libro My*).

Por último, Aristóteles observa cómo, mientras los presocráticos habían exagerado la causa material, Platón y los académicos se habían detenido excesivamente en la causa formal (la Idea, precisamente), sin preguntarse lo suficiente acerca de la causa eficiente, que es la que imprime la forma a la materia, en vista de un cierto fin (*Metafísica*, 988a ss.; 991a ss.). Esto también estaba relacionado con el hecho de que los académicos no habían sido capaces de explicar plenamente las relaciones entre las ideas y las cosas, es decir, entre forma y materia, dadas las aporías que afectaban al conocido concepto de “participación” (*metexis* o *metálepsis*) o “imitación” (*mímesis*), como admitió el propio Platón en el diálogo tardío *Timeo* (50c - 52b, en el que dicha “participación” era definida por el mismo maestro de Aristóteles como “*difícil de decir y asombrosa... muy complicada y difícil de concebir*”); Quedaba, además, el problema de las relaciones de las diferentes ideas entre sí, abordado en el diálogo *Sofista* (251e ss.).

Podemos decir, entonces, que la teoría aristotélica de las **cuatro causas** (cf. *Metafísica*, 1012b 24 y ss.) representa el perfeccionamiento y la culminación de la filosofía platónica, así como de algunas intuiciones fundamentales que los llamados “físicos” (presocráticos) habían concebido, “*forzados por la verdad misma*” y “*por la misma cosa, [que] les abrió camino y los obligó a buscar*”, para utilizar las geniales palabras del mismo Estagirita (*Metafísica*, 984b 10, 984a 10-20).

A efectos de nuestra breve comunicación, y por tanto en extrema síntesis, podemos decir que la “procesión ontológica” (cf. *ephexès*, “por sucesión”: *Metafísica*, 1069a 20 y ss.) que, en Platón, se eleva de los seres sensibles – entendidos como continuamente en flujo y mutación (*Metafísica*, 987a-b, 1010a; cfr. *Timeo*, 28a, en el que el ser es identificado con lo que siempre es, ingenerado e imperecedero, mientras que lo que se genera permanentemente es calificado como “no ente”) – y apunta directamente al mundo ideal, es decir, desde los simples entes de este mundo hasta aquello que es *ente en mayor medida* (“**mallon on**”: *Metafísica*, 1028b 15-20), está destinada a radicalizarse, en el sentido de que el padre de la Academia se pregunta necesariamente sobre cuál es la entidad – querríamos decir la “super-Idea” – que, a su vez, domina y unifica las innumerables ideas de la realidad: a esta pregunta, Platón – siguiendo las evidentes sugerencias pitagóricas que emergen del *Filebo* y el *Timeo* – responde sosteniendo que los dos principios supremos e intrascendibles de la realidad serían lo

Uno (que se identifica con el **Bien**, el *transcendens* del que se habla en *República*, VI, 509 b: “*epékeina tes ousias*”, “*más allá de la esencia*”) y la **Díada indefinida**, constituida por el par “pequeño/grande” que remitía a la indeterminación material y a la multiplicidad del mundo sensible y del devenir.

La teoría del Uno y la Díada – desarrollada más tarde por sus discípulos como Espeusipo y Xenócrates, en una clave cada vez más matematizante – no fue tematizada con profundidad por Platón en sus diálogos escritos, sino que es el objeto de las llamadas “**doctrinas no escritas**” (*logoi agraphoi*), que aparecen aquí y allá en los diálogos pero que, sobre todo, nos han sido transmitidas por Aristóteles, que las refuta, por un lado, demostrando que lo **Uno no es principio universal** (porque si fuera principio sería género, y lo Uno no es género, como veremos poco más adelante), y **menos aún lo es la Díada de lo grande/pequeño**, dado que lo grande y lo pequeño son conceptos relativos (*pros ti*), es decir, una de las categorías o predicamentos más “débiles” y más alejados del ente-sustancia, y, por lo tanto, es imposible que lo real se origine en la ínfima y débil categoría de lo “relativo” (cfr. *Metafísica*, Libros *My* y *Ny*).

4. Aristóteles — Frente a este recorrido teórico que, desde los “físicos” presocráticos, pasando por los atomistas, los pitagóricos y Sócrates, llega a Platón y a los académicos, Aristóteles se hace heredero de toda la tradición precedente, examinando una por una las opiniones de los pensadores y llegando luego a sus propias conclusiones críticas.

A los efectos de nuestro breve discurso, creo que el punto fundamental del pensamiento aristotélico es el **descubrimiento de que lo Uno** (*Metafísica*, 1015b 15 y ss.; cf. todo el Libro *Iota*, 1052a 15 y ss. así como la *Física*, 185b 6), **el Ente y el Bien** – ese Bien que Platón había colocado como Uno trascendente y “*más allá (o por encima) de la esencia*” (*República*, VI, 509b) – **no son Ideas únicas y existentes “en sí mismas”, no son sustancias separadas** (o “hipóstasis”, como se dirá en el neoplatonismo) y **tampoco son géneros** sino que, como dirá la filosofía escolástica medieval, **son simples trascendentales**, es decir, “figuras trans-predicamentales” que atraviesan todas las categorías y, por lo tanto, **los múltiples modos de decir el ser y el ente** (*Metafísica*, 1003a ss., 1017a 5 y ss., 1026a-b, 1028a y ss.; cf. 1059b 30 y ss.: “*todas las cosas son ente y uno... por esta razón no parece que se deba ponerlos como géneros o como principios*”; 1070b 1 y ss.: “*más allá de las sustancias y de las otras categorías no existe nada común*”. Cfr. también *Física*, 185a 21, 186a 24-25).

Si, en efecto, el género no se predica de sus propias diferencias (el “ser-bípedo”, por ejemplo, no es “animal”), porque el género representa aquello que **une** las cosas, mientras las diferencias indican, precisamente, las características específicas por las cuales las cosas son **diversas** entre sí, **lo Uno y el Ente no son géneros**, en cuanto se predicen al mismo tiempo de sí mismos y de sus propias diferencias, y por lo tanto no son tampoco principios, si es verdad que los principios son géneros (*Metafísica*, 998b). Si lo Uno y el Ente fueran géneros, sus especies o subarticulaciones no serían “entes” y, por lo tanto, “no serían”, lo cual es imposible y absurdo.

Este es un descubrimiento genial, en cuanto significa darse cuenta de que **el Ente, como lo Uno y también el no-Ente, se dividen inmediatamente en géneros** (*Metafísica*, 1004a 5; de modo que no es necesario postular el no-ser – como en el llamado “parricidio” – para reconocer la multiplicidad del ser; de hecho tanto el ser como el no-ser se dicen de muchas maneras), pero ellos mismos no son “género”, es decir, no unifican lo real como un “árbol” (como dirá Porfirio), como si se tratara de conceptos unívocos o sinónimos, y tampoco son totalmente equívocos ni homónimos (como si los diversos significados del Ente y de lo Uno fueran totalmente inconexos y yuxtapuestos en modo casual o accidental bajo un nombre arbitrario), sino que son **relativamente equívocos**, es decir, **homónimos en sentido analógico** (*pros hen*, es decir, en relación a aquel “uno” o primer analogado, *proton on*, que es la sustancia, al cual compete el “*lo que era el ser*” en modo primario y simple: *Metafísica*, 1030a 25 y ss.; cfr. también 1045b 27 ss; 1060b – 1061a y 1061b 10 ss: “*el ente, aunque se dice de muchas maneras, se dice según algo único y común [kath’ hen ti kai koinòn]*”).

Recordemos que precisamente el descubrimiento de que el Ente y lo Uno no son ni unívocos/sinónimos (*Ética Eudemia*, 1236a 17), ni totalmente equívocos/homónicos (*Ética Nicomaquea*, 1096b 27), permite a Aristóteles refutar las teorías opuestas del monismo y del pluralismo radical, así como las tesis extremas según las cuales “todo es siempre verdadero” o “todo es siempre falso”, como, por ejemplo, afirmaban los seguidores de Protágoras (*Metafísica*, Libro *Gamma*).

Además, sólo el reconocimiento de que “*el ente se dice de muchas maneras [pollachos]*” – tal como sucede, por lo demás, con “sustancia” (cf. *Metafísica*, Libro *Eta*) – permite comprender que el **sujeto y el predicado no son idénticos**, no son “la misma cosa”, no están hechos del “mismo ser”; tanto es así que “Sócrates es blanco”, pero, al mismo tiempo, “Sócrates no es *el blanco*”, es decir, no se identifica con (su) blancura (*Metafísica*, 1028a ss.).

Ahora bien, creo que precisamente la refutación aristotélica de la idea de que el Ente y lo Uno son sustancias separadas y géneros universales – estos, de hecho, **solo son predicados**, y nunca la esencia y sustancia de las cosas (*Metafísica*, 1053b 15 y ss.) — **representa el punto fundamental para la fundación de una teología cristiana**; y éste es el punto nodal de mi breve discurso.

De hecho, las filosofías que sitúan en el vértice de lo real el Ente y lo Uno como géneros universales, se sienten totalmente “satisfechas” con esta explicación del cosmos y **ya no advierten la necesidad de buscar otro principio que sea anterior al Ente o lo Uno** (como sucede en aquellas filosofías, también islámicas, que sitúan a al Ente por encima de Dios); viceversa, precisamente el descubrimiento de que el Ente y el Uno **no son géneros, sino que tienen géneros**, es decir, se dividen *inmediatamente* en géneros “primarios”, induce y casi obliga a la racionalidad del hombre a buscar un principio “más primero” que justifique la existencia de tales géneros y los “unifique” (aunque de un modo que no sea a su vez generalizante).

En el libro *Epsilon* della *Metafísica*, es decir mucho antes del famoso libro Lambda, Aristóteles subdivide las filosofías teóricas en **matemáticas, física y teología**; la tripartición será retomada en el libro Zeta, donde la tercera ciencia, que coincide con la filosofía primera, es entendida como la ciencia **del ente ente separado e inmóvil** (1064a 30 ss.).

Pues bien, si lo real se agota en el mundo físico, es decir, en las cosas que contienen en sí mismas el principio de su movimiento y mutación, la filosofía primera se identificaría con la *Física* (*Metafísica*, 1026a 25 y ss.; 1064b 10 y ss.).

Por el contrario, si en el vértice de lo real estuviera el Ente mismo (*autò on, esse ipsum*) o lo Uno mismo (*autò hen, unum ipsum*), la filosofía primera sería una especie de **Ontología o Henología**, en la cual “no habría espacio” para Dios o para un dios-persona, ya que todo culminaría, precisamente, en los principios “estáticos” y neutros del Ente o de lo Uno (cfr. Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2, 37-42, que afirma que “*lo Uno está más allá de la esencia [epekeina ousias]*”).

Pero precisamente el hecho de que el Ente y lo Uno no sean los géneros y los principios más universales de la realidad impide afirmar que la filosofía primera es una Ontología o una Henología.

Menos aún la filosofía primera es una **Einología**, es decir, la ciencia del Ser, como querría, por ejemplo, Heidegger, el cual definirá el ser como Verdad, absolutizando así un significado del ente que, en cambio, en Aristóteles y en la escolástica había sido

absolutamente secundario y auxiliar (cfr. el final del Libro *Epsilon* de la *Metafísica*, así como la primera *quaestio* del *De veritate* de Santo Tomás de Aquino): **de hecho, no existe ningún ente cuya esencia sea el mismo *ens commune*, *auto on, esse ipsum*** (véase sobre este punto la aporía undécima en *Metafísica*, 1001a y ss., todo el Libro *Iota*, así como *Metafísica*, 1040b 15 y siguientes: “*ni lo uno ni el ente pueden ser la esencia/sustancia de las cosas [ousia ton pragmaton], como tampoco puede serlo ser el elemento o principio*”; cfr. *Analíticos Posteriores*, II, 7) porque, si existiera, el ente se diría de un solo modo y sería unívoco, y este único ente sería esencia de todas las cosas, según el anticuado (*archaikòs*) pensamiento de los Eleatas (*Metafísica*, 1001a 29-b 1; 1031b ss.: tanto es así que la pregunta “qué es el ente” – es decir, cuál es el *ti esti* o esencia del ente – conduce *inmediatamente* a la pregunta “qué es la sustancia”, es decir, el primer analogado del ente, y sería erróneo cuestionarse sobre la “esencia del ente” sin investigar el ente por excelencia, es decir, la sustancia, como dice perfectamente Aristóteles en el Libro *Zeta* della *Metafísica*, 1028b).

Por otra parte, si el ser fuera la esencia de algún ente, tal esencia sería susceptible de definición; pero como la definición, antes de indicar la diferencia específica, contiene en primer lugar la indicación del género, y el ente no es género, no se puede dar ninguna definición del ente y, menos aún, de aquel ente cuyo ser es la esencia.

Si, por lo tanto, Aristóteles reconoce en la filosofía primera no ya una simple **Ontología**, **Henología** y menos aún una **Einología**, sino una filosofía **Teológica** – que no debe ser confundida con la teología mítica que llevaría de vuelta a los poetas como Homero y Hesíodo – esto implica que el principio unificador de lo real no es el Ente, lo Uno o el Bien, sino Dios. De hecho, “*el mejor género [de ciencias] es, por lo tanto, el de las [ciencias] teóricas y, entre estas [la mejor] es la última de las que se han mencionado: esta, en efecto, trata sobre el más digno de honor entre los entes*” (*Metafísica*, 1064b 1 y ss.).

Aquí es necesario aclarar un malentendido que podría permanecer en el fondo del pensamiento aristotélico: Dios, a su vez, ¿es un género universal (el primer Género), en el sentido de que es aquel Ente que, siendo Dios, es *ens commune omnium*, es decir, el ser de todas las cosas?

La respuesta a esta pregunta sólo puede ser **negativa**; de hecho, si así fuera, si Dios fuera *ens commune* en el sentido de ente genérico o general, se volvería a caer en las mismas aporías que ya afectaban al monismo ontológico de Parménides y, en mi opinión, a las mismas “doctrinas no escritas” de Platón. Y esto es aclarado por el propio

Santo Tomás de Aquino en el comentario a los *Analíticos posteriores* (II, 7), donde el Aquinate, después de haber confirmado que “*ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis*”, es decir, que “**aquello que es el ser mismo no podrá nunca ser sustancia o esencia de una cosa**”, precisa además que “*propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere*”, es decir: “a causa de esto, también Dios, que es su propio ser, no está en género”, no está bajo la forma de “género” (*Expositio Posteriorum*, lib. 2, l. 6, n. 4; cfr. también *De ente et essentia*, § 5: “*Et ex hoc sequitur quod ipse [Deus] non sit in genere*”; S. Th. I, q. 3, a. 5: *Utrum Deus sit in genere aliquo*).

En definitiva, si Dios fuera el Ser de todas las cosas, es decir, “sustancia del mundo”, el genero supremo de la realidad, se llegaría necesariamente a ese panteísmo que fue esculpido por Spinoza en modo tan coherente como infundado: el único ente real sería Dios, la única Sustancia del cosmos; todo lo demás, desde los ángeles hasta los hombres y las cosas del mundo, sería puro accidente de esa única sustancia. Pero esta afirmación es intrínsecamente herética, pues niega la naturaleza de sustancia a todo lo que no es Dios y, por tanto, identifica a Dios con todas las cosas, desde las más nobles y perfectas, hasta las más malvadas y repugnantes, como pretende, precisamente, la herejía que se llama “Panteísmo”.

Podría equivocarme, pero creo que el riesgo del panteísmo puede derivar también de una cierta lectura – quizá distorsionada – del *Timeo* de Platón, en el cual el mundo es representado como “un único ser vivo dotado de alma e inteligencia, generado por obra de la providencia de Dios” (*Timeo*, 30a): si, en efecto, el mundo – hoy diríamos: lo real – es un único ente dotado de una única alma, **es decir, de una sola esencia**, el paso es corto hacia aquel monismo ontológico y cosmológico que, no por casualidad, fue propugnado por el neoplatonismo y, de modo emblemático, por Plotino en las *Enéadas*. Por otra parte, es precisamente en el *Timeo* que Platón afirma: “[el dios], puesta el alma en medio de este [es decir, del cuerpo esférico del mundo], la extendió por todas partes, y con esta misma envolvió también por fuera todo alrededor del cuerpo mismo” (*Timeo*, 34b), donde “la extendió por todas partes” (*dià pantòs te èteinen*) viene precisamente a indicar, en mi opinión, un alma que es la esencia del todo en cada una de sus partes, sin excepción alguna.

Por esta razón, y concluyo, creo que puede darse una teología cristiana, remitiéndose al pensamiento aristotélico-tomista, solo si Dios no es entendido, a su vez, como *ens commune* (o *autò to on*, el ente mismo o “ente en sí”, es decir, el Ser), sino como *causa*

y principio de todos los entes (*Génesis* 1; *Juan* 1), los cuales – insistiendo una vez más – no caen bajo un único género o hipóstasis llamado “Ente”, sino que se dividen *inmediatamente* en géneros y especies.

Se concluye, entonces que, si Aristóteles no hubiera osado refutar las precedentes teorías filosóficas o pseudo-sabidurías (es decir, falsas sabidurías y *sofías* gnósticas), que disolvían lo real en la materia y los átomos, o pretendían unificar lo real bajo géneros matemáticos u ontológicos (los números, las ideas, lo Uno, el Bien “más allá de la esencia”, etc.), no habría habido lugar para el reconocimiento de un único motor inmóvil (*Metafísica*, 1026a 25 y ss.) que es causa de la realidad en cuanto *primer ente* o *primero entre los entes* (“*to proton tòn ontòn*”: *Metafísica*, 1073a 24), pero que *no es el Ser o el super-Ser de lo real*.

Desde este punto de vista, la famosa y sibilina afirmación *Yo soy el que soy, Ego sum qui sum*, contenida en *Éxodo* (3:14; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a.) 3, *sed contra*) – la cual, en verdad, estaría más correctamente traducida como *Yo seré aquel que seré* (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, ‘ehyeh ‘ăšer ‘ehyeh, que da lugar al tetragrama YHWH) – no indicaría la total identificación “unificadora” de todos los entes en un solo Ser (como si el versículo bíblico significara: “yo soy el Ser universal”), sino el reconocimiento de Dios como aquel que *siempre es*, no puede no ser, y *siempre será* (para ser fiel al tiempo futuro del verbo hebreo ‘ehyeh), y cuya *esencia* es necesariamente su propio *actus essendi* (es decir, el ente en que esencia y existencia coinciden), y cuyo acto – que es siempre y necesariamente ser “en acto” y nunca “en potencia” – está constituido por la *noesis noeseos* (es decir, el único acto que no es movimiento y, por tanto, no contiene el “germen” de la potencia), expresión aristotélica que no debe ser traducida de manera simplista, como hacen los idealistas, como “pensamiento de pensamiento” (que parecería remitir a un pensamiento vacío, tautológico, autorreferencial y casi “narcisista”), sino como “**intelección de la intelección**”, es decir, intelección de los principios – sin mediación de sensibilidad – por parte de Quién es desde siempre y para siempre, máximamente, el Principio, es decir, el primer principio de todo lo real (*Metafísica*, 1072b ss.), que es — precisamente — Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles.

Finalizada la lectura la Prof. Cristina Rossitto realiza algunas observaciones sobre la comunicación y FAL le solicita que se las haga llegar por escrito a Gabriele Civello para que el mismo pueda considerarlas.

Luego se realiza un breve balance de las Jornadas, especialmente en cuanto a cuestiones de organización, y se fija como fecha límite para la entrega de los trabajos presentados en las Jornadas, el día 30 de noviembre de 2019, a los efectos de realizar la publicación conjunta en viadialectica.com de los mismos.