

**Instituto de Estudios Filosóficos**

**“Santo Tomás de Aquino”**

**SEMINARIO DE METAFÍSICA**

**Ciclo 2009**

**19/03/2009**

**Asistentes:**

Felix Adolfo Lamas (Director)  
Daniel Guillermo Alioto  
Diego L. Lamas  
Graciela Beatriz Hernández de Lamas  
Hna. Inés Soledad Lamas  
Juan Bautista Thorne  
Javier H. Barbieri  
Julio Esteban Lalanne  
María Giselle Flachsland  
Milko Alejandro García Torres  
Stella Maris Correa (secretaria de acta)

A partir de la lectura del acta anterior, el Director se detiene en algunos puntos.

Al decir que la premisa mayor de una argumentación teológica es un artículo de fe o algo derivado de un artículo de fe, el Director explica que “algo derivado de un artículo de fe” no quiere decir una conclusión teológica. O es un artículo de fe –convencionalmente se llaman así a los artículos del Credo-, o es un dogma –verdades de fe que la Iglesia propone-; es decir, es algo que tiene la certeza del artículo de fe. Eso es un principio para el pensamiento teológico, porque se puede entender, al decir “derivado de un artículo de fe”, una conclusión teológica, pero una conclusión teológica no es el principio de la argumentación teológica; el principio de la argumentación teológica es siempre un dato de fe.

Cada palabra tiene una historia, esa historia semántica es una acumulación de significación y por lo tanto una acumulación de experiencia acerca de la cosa significada por la palabra. El lenguaje es experiencia social en tanto está construido con palabras, y cada palabra condensa una significación histórica que es, por otra parte, expresión de una experiencia. La experiencia viva va descubriendo aspectos distintos de las cosas. La experiencia no me permite acceder a la esencia de la cosa en un acto, sino que la experiencia en tanto primer contacto que el hombre tiene con la realidad o con las cosas, significa un acercamiento en el cual la cosa se hace presente como fenómeno. Ahora bien, ¿cómo se aparecen las cosas?

Las cosas se aparecen en perspectivas distintas, con matices distintos de significación. Todas esas perspectivas distintas, históricas, temporales, eso matices que pueda haber en la observación, todo eso se va cargando en la historia significativa de la palabra. Por eso el lenguaje es historia acumulada por su palabra, no por su estructura sintáctica; eso sería otro tema si la estructura sintáctica del lenguaje es o no expresión de experiencia y de qué clase de experiencia. El lenguaje es experiencia acumulada por su semántica.

A partir de una pregunta de JL sobre el uso de la palabra en los casos donde se puede usar el método deíctico, el Director responde que puede servir como método auxiliar, pero no es lo central, porque sería un error. Es el error que cometió un sector de la escolástica tardía: confundir la identificación deíctica con la identificación semántica. Esta confusión llevó a que en vez de estudiar, por ejemplo, los murciélagos, se estudiara lo que la gente decía acerca de los murciélagos, sin que nadie se tomara el trabajo de traer un murciélago y mirarlo. Por eso, en los bestiarios de la Edad Media tardía, aparecen mil animales mitológicos, incluso dibujados. Y eso se le ha imputado como defecto a la escolástica. Pero eso es una injusticia, porque en los grandes representantes de la escolástica está claro que distinguían perfectamente cuál es el ámbito de la identificación deíctica y cuál es el ámbito de la identificación semántica. Y en el caso de Dios, Santo Tomás es explícito: como a Dios no lo podemos señalar con el dedo, el único modo en que podemos individualizar lo que estamos hablando, es mediante el método semántico, por eso necesitamos de la definición nominal. Más aún, ya vamos a ver la función metodológica central que tiene la definición nominal, porque sirve de término medio de la demostración.

Donde hay una palabra que tenga significación con pretensión de realidad, está la cuestión del an sit. Son las cuestiones más primitivas: si algo existe –an sit- y qué es –quid est-. Las dos están conectadas, y en el caso de Dios más que nunca, pero tiene prioridad la primera. Cuando aparece una palabra que designa algo, que tiene una pretensión de significación real, la pregunta que suscita es an sit, pregunta que incluye el ámbito de referencia al que pertenece lo designado por la palabra.

SL: La pregunta an sit ¿está dentro de la definición nominal o la supone?

FAL: La definición nominal suscita la pregunta an sit. O, si se quiere, las dos cosas se implican recíprocamente. Pero no puedo preguntar an sit, si no tengo la definición nominal; ésta es la condición para que yo me pueda preguntar si algo existe.

JT: Decías antes que por regla general, si hay una palabra, algo existe: ¿en la realidad?

FAL: No, existe en un ámbito de referencia.

JT: Entonces, más regla general, siempre que hay una palabra algo existe en algún ámbito.

FAL: Salvo que la palabra esté designando un objeto contradictorio. Por ejemplo, una quimera. En ese caso, la palabra no tiene ninguna existencia, ninguna referencia real. No tiene ninguna realidad para el pensamiento. La palabra que no designa una cosa en un ámbito, tiene sólo apariencia de mentar algo.

JT: Pero ese ámbito de la fantasía, es un ámbito en definitiva.

FAL: Sí, pero la quimera no es un ámbito de la fantasía. Cuando la cosa es contradictoria no puede darse ni siquiera en el ámbito de la literatura. Todo eso dio lugar a muchas teorías sobre un tema del que yo no quiero hablar, el tema del objeto puro.

DA: La referencia tiene sentido en relación con los conceptos universales cuando no puedo señalar con el dedo. Porque si puedo señalar con el dedo, no tiene sentido que me pregunte si algo existe.

FAL: Pero yo puedo señalar con el dedo cosas que expreso con un concepto universal. Como perro.

DA: Sí, pero la experiencia no me permite interrogarme si el perro existe.

FAL: No, porque la pregunta acerca de la existencia, es una pregunta que se hace respecto de aquellas cosas que yo no sé si existen.

DA: Como los valores...

FAL: No necesariamente. Julio César. Lo que sea. No sólo lo universal, porque yo puedo tener duda acerca de la existencia de lo particular.

JL: Al final la distinción es con respecto a lo que uno no tiene experiencia directa.

FAL: Exactamente. Y, en ciertos casos, es imposible tenerla.

Una vez más el Director insiste en la diferencia entre los dos tipos de demostración (1) y, terminada la lectura del acta, continua con el tema recordando que estamos hablando de la experiencia social, tradición y lenguaje, y, de paso, estamos hablando del punto de partida de toda demostración. ¿Por qué estamos hablando de la palabra Dios? Porque la palabra Dios está en la base de cualquiera de los modos de acceso a la realidad de Dios. Nosotros dijimos que hay por lo menos tres: la experiencia social, la revelación y la deducción. Para cualquiera de las tres resulta necesario que sepamos de qué estamos hablando, de tal manera que esta primera indagación es común a los tres modos de aproximación a la realidad de Dios. Es el primer modo en general de aproximación a la realidad de Dios, ya que nos aproximamos a Él porque lo hemos oído de nuestros padres, profesores, la gente, etc., pero siempre a partir de una significación.

DA agrega que el punto de partida de San Anselmo es la experiencia social y el Director distingue que lo que San Anselmo pretende es que,

establecido eso, de la propia definición nominal surja la afirmación necesaria de la existencia. GF dice que confunde los dos planos y pone la idea innata de Dios.

La palabra Dios ¿qué significa? Está la opinión, por ejemplo, de Max Müller que rastrea el término en el sánscrito, en el griego, en el latín, y dice que etimológicamente significa lo que está en los cielos y que suele estar unido a la palabra pater. Con lo cual la palabra Dios estaría indicando algo que está más allá de la realidad mundanal y que es origen, fuente, causa, principio de la realidad mundanal. Y esto es exactamente el punto de partida de Aristóteles.

Antes de ver la definición nominal, es necesario recordar lo que dice Aristóteles: en esta tarea hay que evitar los equívocos, y uno de los equívocos es creer que cuando uso la palabra Dios o dioses estoy diciendo siempre lo mismo. Para los griegos habían muchos dioses, pero ninguno era causa del mundo; uno sólo era causa del mundo: Zeus Pater. Entonces hay que distinguir el dios de los dioses. Con la palabra dioses los griegos querían significar los seres inmortales que estaban en el Panteón y que nosotros podríamos llamar perfectamente con la palabra ángeles.

Max Müller distingue entre monoteísmo –afirma un solo Dios-, politeísmo – hay muchos dioses, pero no hay uno superior al resto, son todos más o menos equivalentes en su concepto de dios- y enoteísmo –hay algo divino, el cual se puede expresar a través de distintas manifestaciones, que nosotros llamaríamos atributos, y a algunos de estos atributos le rendimos un culto especial y le ponemos un nombre especial como, por ejemplo, Dios Creador, a otro Dios Logos, etc.-. Sería el caso de los vedas, que no pensaban que habían distintos dioses, sino que señalaban distintos aspectos de la divinidad, con lo cual existe la posibilidad que hubiera muchos pensadores védicos que fueran politeístas, pero otros no. Y lo mismo pasa con los griegos dice Max Müller: hay evidencia de que para las clases más bajas había muchos dioses equivalentes, pero para las clases más altas los distintos dioses no eran otra cosa que personificaciones de atributos divinos, pero que, en definitiva, Dios como principio creador del mundo había uno. Lo vemos en Sócrates que muere por decir que hay un solo Dios, y es el mismo Sócrates les manda a los discípulos que no se olviden de pagar una deuda que tenía con Esculapio, dios de la medicina. Es evidente que para Sócrates Esculapio es un aspecto de Dios, pero Dios era uno. Lo mismo sucede con Platón quien no se hubiera indignado cuando veía que en la literatura mitológica ponían en la boca de los dioses o en su actuar, poner cosas vergonzosas. De modo que afirmar la unidad del monoteísmo o politeísmo en los pensadores griegos, no es tarea sencilla. Es más fácil verlo en Sócrates, Platón y Aristóteles.

Con todo esto no pretendemos que la definición nominal de Dios, que va a ser nada menos el principal instrumento en la demostración de la existencia de Dios, tenga la significación que tiene para el hombre contemporáneo. Tenemos que buscar una significación más básica, más elemental, aunque no sea del todo precisa, basta que por lo menos, dice Cayetano, exprese un atributo de Dios. El atributo que eligen Aristóteles y

Santo Tomás es el de ser causa universal del ser de las cosas. No eligen el absoluto, ni porque hay otros absolutos.

JL lee el bosquejo que hizo sobre la definición nominal de Dios en base a lo que dice FAL en \_\_\_\_\_: los momentos de la definición nominal son la etimología, la significación usual del nombre, la significación en otros idiomas y la mención por los pensadores y filósofos. Terminada la lectura, el Director excluye la definición de Dios que da Spinoza como causa sui por ser contradictoria, dado que no tiene sentido que algo sea causa de sí mismo; o es causa o es efecto. Es necesario sacar todos los significados absurdos y también los que estén presuponiendo una restricción del ámbito de referencia.

1. La demostración quia es la demostración de la causa a partir del efecto, y la demostración propter quid es la demostración de los efectos a partir de la causa. La demostración de las propiedades esenciales de algo es la tarea de las ciencias, y es siempre propter quid. En cambio los silogismos o las demostraciones de existencia siempre son quia. JL agrega que esto, en parte, se corresponde con la \_\_\_\_\_ de la via judicis, que es siempre propter quid..