



Título: Escrits.

Autor: Jaume Bofill i Bofill;Antoni Pascual

Fecha: 01/01/1970

Número: 0025

Caràcter "a priori" de l'analogia.

Exàmen d'aquesta estructura, a la llum de la psicologia i ontologia de l'"agustinisme tomista": doctrina psicològica: "memoria, intellectus, voluntas" ("mens, notitia, amor") i ontològica: "modus, species, ordo". C Mostrar-ne la connexió amb la teoria causal aristotèlica.

L'ús objectiu de l'analogia requereix una diversitat "a posteriori". La tradició agustiniana usa els termes: realitat material i realitat espiritual. Potser podria substituir amb avantatge a aquesta distinció la de "cosa" i "persona".

A partir d'aquesta experiència fonamental, s'ampliarà després l'àmbit analògic de predicació de l'ens. (Notar: com la diversificació analògica dona, en Aristòtil, un criteri de diversificació categorial?). D'ací arrancarà el procés racional de fonamentació, que culmina en l'afirmació de Déu.

El coneixement, en sentit estricte, pertany a l'ordre de la causalitat exemplar (coneixement representatiu). Culmina en la intel·ligència

...que tradueix la unitat i la il.limitació del seu àmbit objectiu.

...que ens descobreix l'exàmen de l'estructura ontològica del subjecte. Rotinguem: sensibilitat (ens, concret, individu)
memòria (ens, participium) ; *est "habitus ens"*
voluntat. (ens, valor) *desumens, a realitat.*

Per no alliberar-se del postulat "formalista" (reducció del concepte de "intel·ligència" a la seva sola dimensió formal) Kant no reconeix altra possibilitat de diversificació a priori de l'àmbit del pensament pur especulatiu que la sensibilitat. (Vertut de l'humilitat a l'àngel de la natura.)

Per síntesi amb les formes a priori de la sensibilitat, sorgeix, en el si del pensament pur, la diversitat categorial.

La síntesi a priori ~~d'objectiu~~ es prolonga, pel seu ús objectiu, cap a determinacions a posteriori, adquirides per "experiència". (No és possible un ús "transcendental" de les formes intel·lectuals pures, ~~vickk~~ que dongui lloc a un autèntic "coneixement" objectiu. (Nota: ~~no és~~
d'aplicar-se en Kant. De n'l el datum no hauria d'eu ~~només~~ ni no
~~total~~ determinació: de la forma (= individuació).
mal)

Analogia i coneixement de Déu.

Es pressuposa, a títol d'hipòtesi de treball:

Caràcter "a priori" de l'analogia.

fonamentada en l'estructura ontològica del subjecte espiritual finit....

in nota

(Exàmen d'aquesta estructura, a la llum de la psicologia i de l'ontologia de l'"agustinisme tomista": "mens, notitia, amor, memoria, intellectus, voluntas; modus, species, ordo. Connexió d'aquesta doctrina amb la teoria aristotèlica de les quatre causes).

...de la qual és la repercussió, "per modum veri", en el sí del pensament especulatiu.

Analogia i multiplicitat categorial.

El coneixement especulatiu, o coneixement en sentit estricte, pertany a l'ordre de la causalitat exemplar (relacions de "representació" Culmina en la intel·ligència...

... de la qual la noció d'"ens" és la forma suprema ("ens nomen"), que tradueix la unitat i infinitud del seu àmbit objectiu.

al coneixement
amb un
tant a

Tota diversificació objectiva d'aquest àmbit sorgeix: ja a posteriori, ja a priori. És sempre, per tant, caracter sintetic.

Una síntesi a priori no és altra cosa que la vinculació (per raó d'una exigència íntima de complementarietat) de la intel·ligència representativa amb altres facultats o funcions ~~que en el seu ús objectiu.~~
~~Una síntesi a priori no és altra cosa que la vinculació (per raó d'una exigència íntima de complementarietat) de la intel·ligència representativa amb altres facultats o funcions que en el seu ús objectiu.~~
que ens descobreix l'examen de l'estructura ontològica del subjecte pensant. Retinguem: sensibilitat, memòria, voluntat.

in nota

Per raó d'un postulat formalista (equivalent a la reducció de l'àmbit del coneixement especulatiu al mode de la "ciència"), Kant no reconeix altra possibilitat de diversificació a priori de l'àmbit de l'ens que la sensibilitat.

de la forma nomen d'ens (nomen)

Per síntesi amb les formes a priori de la sensibilitat (espai, temps) sorgeix en el sí del ~~vpp~~ pensament pur la diversitat categorial.

La síntesi a priori de l'enteniment-sensibilitat exigeix, encara, pel seu ús objectiu, determinacions a posteriori, que aporta l'experiència. La noció mateixa d'a priori exclou la possibilitat que un ús transcendental de les categories dongui lloc a un coneixement objectiu pròpiament dit.

Questions suscitàdes. 1. Per què la diversificació analògica en Aristòtil dona lloc a la diversificació categorial? - 2. Noció d'experiència en Kant: Imaginació i "Innerer Sinn". Etc.

Es pressuposa, a títol d'hipòtesi de treball:

El caràcter a priori de l'analogia.

La qual es fonamenta en l'estructura ontològica del subjecte espi-
ritual finit...

... de la qual és la repercussió, "per modum veri", en el sí del pen-
sament especulatiu.

Caràcter "sintètic" del coneixement finit.

Origen i naturalesa de la multiplicitat categorial.

La intel·ligència especulativa constitueix un cas particularment
noble de relació de "representació" (causalitat exemplar).

La noció d'"Ens" ("Ens nomen") n'és la forma suprema,
que tradueix la unitat i infinitut del seu àmbit objectiu.

Tota diversificació ulterior d'aquest àmbit sorgeix: ja a priori,
ja a posteriori. El "coneixement" resultant té sempre, per tant, ca-
ràcter "sintètic".

Anomenarem "síntesi a priori" la vinculació de la intel·ligència
representativa, en virtut d'una íntima exigència nascuda de la seva
imperfecció o potencialitat, amb altres facultats o funcions que la
complementen en ordre a la total determinació dels seus "objectes".

Retinguem: sensibilitat; memòria; voluntat.

Per síntesi de la forma suprema d'"ens" ("ens nomen") amb les formes
a priori de la sensibilitat, sorgeix en el sí del pensament pur la di-
versitat categorial.

La síntesi a priori "enteniment-sensibilitat" exigeix, encara, per
la total determinació d'un objecte, l'aportació de dades a posteriori,
per experiència.

La noció mateixa d'a priori exclou que un ús "trascendental" de les
categories dongui lloc a un coneixement objectiu pròpiament dit.

La unitat de la forma trascendental d'ens ("ens nomen") en tant que
forma suprema d'una diversitat empírica, ^{de l'univers} es tradueix en "homogeneïtat"
La multitud resultant és multitud "nume-
rica". La individuació dels seus components té lloc per "concreció"
de la seva estructura formal en un supost mate-
rial.

L'especulació considerada fins aquí ^{de l'ens} té lloc segons el mode de la
"Ciència".

ANALOGIA I CONEIXEMENT DE DEU.

Es pressuposa, a títol d'hipòtesi de treball:

Caràcter a priori de l'analogia.

La qual es funda en l'estructura ontològica del subjecte espiritual finit...

...i de la qual estructura és la repercussió, "per modum veri", en el sí del pensament "especulatiu".

Caràcter "sintètic" del coneixement finit.

1. Origen i naturalesa de la multiplicitat "categorial".

La intel·ligència especulativa constitueix un cas particularment notable de relació de "representació" (causalitat exemplar). La noció d'ens n'és la "forma" suprema,

que tradueix la unitat i infinitud del seu àmbit objectiu.

Tota diversificació d'aquest àmbit sorgeix en ell: ja a priori, ja a posteriori. El coneixement resultant té sempre, per tant, caràcter sintètic.

Anomenarem "síntesi a priori" la vinculació de la intel·ligència "representativa" (per una íntima exigència nascuda de la seva potencialitat) amb altres "potències" o "facultats", "funcions", o —com vulgui dir-se— que la completen en ordre a la total determinació dels seus "objectes" eventuais.

Per síntesi de la forma suprema d'"ens" ("ens nomen") amb les formes a priori de la sensibilitat, sorgeix en el sí del pensament per la diversitat categorial.

Que exigeix encara, finalment, per la total determinació de l'objecte, l'aportació de dades a posteriori ~~empíricament~~.

(La noció mateixa d'a priori encloïa que un ús "trascendental" de les categories o en general de qualsevol "forma" subjectiva de coneixement) dongui lloc a un coneixement "objectiu".

La unitat de la forma trascendental d'"ens", en tant que forma suprema d'unitat d'una diversitat empírica, és "universal" per "homogeneïtat". La multitud resultant és multitud "numèrica". L'individuació dels seus components té lloc per "concreció" de la seva estructura formal ("essència" en sentit lato) en un supòsit material.

L'especulació considerada fins aquí defineix el mode de la "ciència".

Analogia i coneixement "sapiential".

El coneixement "especulatiu" no s'esgota en el mode "científic": hi

ha encara el coneixement "sapiencial". Indicarem en aquest epígraf alguns punts que es refereixen al caràcter "analògic" que s'insinua amb aquest coneixement.

La qüestió de l'analogia es planteja al sorgir la necessitat d'un mode a priori de determinació de la forma suprema d'"ens", distinta de la categorial; o en altres paraules, d'una síntesi a priori distinta de l'anteriorment considerada entre intel·ligència i sensibilitat.

Aquesta necessitat es revela explícitament en el moment que es pren consciència de la il·legitimitat de tot intent d'homogenitzar "cosa" i

con este conocimiento.

La cuestión de la analogía surge con la necesidad de una determinación a priori de la forma suprema de ente, distinta de la "categorial" o en otras palabras, de una síntesis a priori distinta de la considerada entre inteligencia y sensibilidad.

Esta necesidad se revela explícitamente en el momento que se toma conciencia de la ilegitimidad de todo intento de homogenización entre "cosa" y "persona" en un conocimiento objetivo, ni que sea bajo la forma suprema de "ente".

Un conocimiento que tiene en cuenta esta diversidad originaria trasciende el modo "científico". Lo denominaremos "metafísico" o "sapiencial".

Estas dos modalidades de conocimiento especulativo no pueden ser inconnexas entre sí. El conocimiento científico (por "universales") está subsumido bajo el "sapiencial" en el que se funda, al par que lo condiciona.

El conocimiento sapiencial inaugura un nuevo tipo de unidad de una diversidad: tiene carácter sintético a priori.

Esta diversidad aparece al nivel de la propia inteligencia. No puede tener carácter "formal".

Para caracterizarla, hay que descubrir la incidencia, sobre la "forma" de ente, de ~~varias~~ actividades o funciones mentales otras que la inteligencia representativa. Incidencia posible por el poder de "reflexión" que toda potencia espiritual tiene sobre sí y sobre las que le están coordinadas.

Esta "reflexión" prolonga y actualiza la "reditio completa" o "subsistencia en sí" propia del espíritu.

Estas nuevas funciones son: "memoria" y "voluntad".

Llamamos "memoria" al poder de auto-presencia de la mente, como raíz y principio de las relaciones intencionales. No, como sujeto "empírico" o "trascendental", sino "ut habens esse".

/a La "memoria" actualiza psicológicamente (presencialidad) la unidad de los entes entre sí y con el sujeto, en tanto que constituida como comunidad de origen. Se funda en la actualidad ontica de los mismos, entendiendo por tal un modo de absolutez o necesidad, ~~de~~/considerar.

Llamamos "ratio entis" ("ens participium") a la síntesis a priori que surge, en el seno del pensamiento especulativo, por reflexión de la inteligencia sobre la memoria; y en cuya virtud la "forma" de ente ("ens nomen") connotará, en adelante, "presencialidad" o "existencia". Llamamos "esse" a la absolutización de la presencia; "existencia" al modo empírico de realización del "esse". El existente ("ens, ut habens esse, hic et nunc") es poseído ~~en~~ psicológicamente por el sujeto por vía de "memoria".

La analogía es la única vía abierta al hombre para poder ~~utilizar~~
referirse a Dios, no sólo a título de "Ideal" de la razón pura, o de
"postulado" de la razón práctica, sino también como correlato de una
afirmación ontológica.

La analogía diversifica, no sólo radical y primitivo, el ámbito
del concepto trascendental de ser. ^{función del que dicho concepto es la br-}
~~una submeta, una~~ función suprema de unidad; una diversidad no puede afectar a priori
a su objeto si no es en virtud de una necesaria coordinación del pen-
sar con una función distinta del pensar mismo; en otras palabras: de
carácter sintético a priori de su objeto.

Las categorías, en sentido kantiano, representan la diversificaci-
a priori de la noción de ente en razón de la constitutiva referencia
del pensamiento, en el uso objetivo de dicho concepto, a ~~las~~
~~formas~~ ^{de la sensibilidad.} ~~Por esta coordi-~~
~~nación~~ ^{el concepto de ser resulta limitado en su uso} ~~objetivo~~ ^{representativo} ~~a expresar el~~ ^{objeto} ~~propor-~~
~~cionado del conocimiento intelectual humano;~~ ^{la "quidditas}
~~abstracta rerum materialium",~~ ^{en un máximo grado de universalidad.}

Por su coordinación con la forma de la sensibilidad, el concepto
de ser se ve últimamente referido, en su uso objetivo, a determina-
ciones empíricas, a posteriori.

La diversidad a priori que la analogía introduce en el concepto
de ser es heterogénea de la diversidad categorial. Se impone pues bus-
car un nuevo principio, distinto de la sensibilidad, por coordinación
con el cual esta nueva diversidad se introduzca en el ~~objeto~~
pensado. Este nuevo principio no puede ser otro que la voluntad.

1) Sólo por la analogía puede el hombre referirse válidamente a Dios a título, no sólo de "ideal" de la razón pura, o de "postulado" de la razón práctica, sino, además, de correlato de una afirmación ontológica.

2) La analogía diversifica a priori el ámbito objetivo del ^{la razón} concepto trascendental de ser; en otras palabras, es condición de posibilidad de su uso objetivo. Pero siendo el ^{la inteligencia} entendimiento (~~cuya forma suprema es el concepto de ser~~) una función de unidad, no puede surgir en ella ninguna diversidad a priori más que por su intrínseca y necesaria coordinación con una ^{la unidad o unidad} función distinta de ella misma. (Por el momento, consideramos el entendimiento en su función "representativa". Desde este ángulo, el correlato objetivo del "concepto" de ser dice razón de "res", o "essentia". La unidad que el entendimiento realiza es unidad "formal". Su referencia al objeto es una relación de ejemplaridad.).

3) Una primera diversidad a priori surge en el ámbito del ^{la "ratio entis"} concepto de ser, por la constitutiva referencia del pensamiento, en el uso objetivo de dicha ^{ratio} concepto, a las formas a priori de la sensibilidad. Tenemos entonces el ser "categorial", "objeto proporcionado del entendimiento humano, "quidditas abstracta rerum materialium".

4) Contraída categorialmente a representar "quiddidades" o "esencias de cosas materiales" en su uso objetivo, el ^{la "ratio entis"} concepto de ser se ve, en última instancia, referirse a una "materia", a datos "a posteriori", que asimila o subsume bajo su propia unidad. Del "dato" reciben las formas del entendimiento y de la sensibilidad el último complemento de determinación requerido para su pleno uso objetivo. Esta determinación consiste en la individuación del objeto: no de cualquier modo,

de esto no es una inducción, sino, en cambio, necesariamente, tal
 inducción; ^{necesariamente} no ~~kákkkkkkkkkk~~ tanto formalmente, en su origen, ~~válcu~~(vgr
 como método para determinar leyes de constancia en los fenómenos que
 permiten la ^{abstracción de} ~~abstracción de~~ esencia, sino virtualmente como soporte
 actual ~~absolutamente~~ absolutamente requerido para que su producto
 conserve
^{abstracción}
 (~~elevación al plano de la esencia~~) sino ~~como actualmente requerida,~~
~~porque solo es virtualmente,~~ ^{como soporte del acto actual del}
~~por todo el tiempo que el acto abstrac~~
 tivo, se mantiene ~~por todo el tiempo que dicho acto se mantiene~~

Examinaremos la naturaleza y el origen de la diversidad a priori de la "ratio entis", en que la ~~relación~~ analogía consiste.

La síntesis a priori que consideramos (unidad analógica del concepto de ser, o "ratio entis") no es sino la expresión y manifestación por modo objetivo ("per modum Veri") de una síntesis ontológica anterior, a saber: la que constituye la estructura misma del espíritu. ~~Esta~~ la cual irrumpe en el ámbito objetivante del pensar y es asumido por él, en virtud de la capacidad de "reflexión" que constituye a la inteligencia y que no es otra cosa que la actualización por modo de "conciencia" de la "reditio completa" o subsistencia misma del espíritu. ~~Esta~~ Una nueva "reflexión" la asume a ella como uno de sus elementos, alcanzándose así la última actualidad o plenitud ontológica del ser espiritual.

(verum est manifestationem
for me).

Nota que el entendimiento la inteligencia.

La facultad del "verum",
la inteligencia es una facultad constitutiva
del "verum" y la objetividad del no. El hombre
tiene objetivante en su constitución (Dah-
"intencionalidad" a la dimensión objetivante de
la realidad). La inteligencia

Rhona (verum) no tiene conciencia - la intelligen-
cia objetivante realiza realidad.

esta + la forma la actividad objetivante
que la inteligencia no tiene un ámbito, más
que (que una el ámbito de las "verum", ^{es intencional} ^{verum}
entendido lo que es una dimensión formal, como
fide al principio de identidad) como norma
analítica

como concepto: ya que la inteligencia objetiva,
la reflexión, la intencionalidad, a modo de intencio-
nalidad, la intencionalidad, la intencionalidad que
constituye al hombre mismo presente en la tota-
lidad de sus dimensiones (corporales y espirituales).

~~La más profunda y esta reflexión intencional~~
Realidad, (La reflexión objetiva a priori en la que
que constituye el ámbito trascendental del ser,
(como "verum" "verum" "ratio" entis).

i' Cómo puede surgir una dependencia a priori en el ámbito del concepto representativo de ser, que no promueva la coor-
dinación del entendimiento con las formas y en definitiva, con
los contenidos de la sensibilidad? ^{¿Hay al contrario, que se no auto-ge?} i' Cómo i' cuál sería la
naturaleza de la intuición a priori reflexivamente intensiva
ideal que ^{exigirse} promueve en esta hipótesis?

cuando el proceso abstracto de "quidditates" o "esencias"
se prolonga hasta el límite, o tal vez, el propio concepto de
no, una reflexión atenta nos mostrará que este concepto
no hemos alcanzado, como habíamos ido buscando, un
concepto de una sola nota.) Excluido de las propias de-
terminaciones (o lo que es lo mismo realizando a un tiempo las
razones o motivos de "puro" y "simple") la determinación
que entraña debe no, diversa y anterior

El concepto de no conocido radicalmente ^{una} referencia ~~del~~
del ámbito formal o representativo de los ~~expos~~, al
ámbito, no representativo, sino experiencial, de la "existen-
cia". Por la virtud de esta estructura mítica ~~del~~ a la vi-
sión del concepto de no, toda ~~estructura~~ ~~estructura~~ que el
entendimiento se representa como conforme a un ~~verbo~~ ~~relación~~
lógica formal (como no-contradictoria) es a un tiempo ~~in~~ ~~in~~
necesariamente ~~relacionada~~ como "lógica". El ~~concepto~~ "relativismo"
relativo" el cual ~~consistente~~ ~~entonces~~ como ~~analítico~~ el ~~proceso~~ ~~mi-~~

el momento en que ~~se~~ ~~totalmente~~ a vivir entre
en ~~ellos~~ (entran en ~~ellos~~ sus supremas exi-
cias a priori. Como ~~la~~ ^{la} ~~existencia~~ ~~necesaria~~ ~~de~~
la medida que la existencia está ~~electa~~ ^{electa} ~~por~~
del modo de la necesidad, ha sido tradicional-
mente denominada, en el turismo, por el vi-
sitivo "en".

a voluntad. Cuando el sujeto al "hoc", sujeto
del juicio primitivo ^{primitivo} del pensamiento humano
(hoc est ens) se introduce bajo el concepto de
ente ^{en el} (inicio primitivo del entendimiento humano;
"hoc est ens") se amplía de una previa coordinación
del concepto de ente a las -

significadas 1) - ^{determinar} el modo conjetivo, el
concepto de ente, ^{cajándole de un estado abstracto} de un abstracto; condiciones de cuando
seva (1) un modo a biter al concepto de ente, ^{se}
el modo conjetivo, el complemento de determinación
en, tomada, en un carácter abstracto. Se falta) (ca
tener pleno valor de objeto ^(a saber, la intencionalidad) y decir, (no en valor
no objeto de abstracción de existencia (objeto a la

2) por este modo conjetivo no es un modo ra-
cional (nada se determina bajo las formas a priori
de la racionalidad) y en consecuencia el objeto
sigue, en esta determinación misma de la intencionalidad
racionalmente determinado.

Esta indeterminación se traduce, en el lenguaje, en
el hecho de que todo uso relativo del concepto de ente
admite siempre, de unq., (es decir: en, a priori de

entre concepts misme) la adicció del artículo realis-
tizado : todo ente es "ente", un ente cualquiera.

Considerada por la abstracción de la dirección
de la esencia y la ~~estabilidad~~ como proceso. Via
hacia la esencia, es un proceso de determinación
-~~estabilidad~~ : uno nudo a un tiempo, necesariamente
le, una via ~~es~~ hacia el fin, y a ~~partir~~
En este mundo ~~entonces~~ un proceso hacia la
indeter. - Para indeterminación.

sino precisamente por concreción en un "sujeto" material. (Tesis to-
misma de la individuación por la "materia, signata quantitate").

7) La diversidad a priori que la analogía introduce en el concepto de ser es ^{otra que} ~~distinta~~ de la diversidad categorial; no debe buscarse su origen en la referencia del pensamiento humano a la sensibilidad. El complemento de determinación que le aporta para hacer posible su uso objetivo no dice razón, en consecuencia, ni de "diferencia específica", ni de "principio de individuación".

5) Por su coordinación con la sensibilidad, el concepto de ser unifica nuestras representaciones objetivas bajo el modo de la "homogenización". Está pues en la línea de la abstracción "generalizadora". Sería un error grave confundir este modo de unidad con el que define la del objeto del pensar en cuanto tal.

6) Esta falsa interpretación aparece en el momento que, en el juicio primitivo humano: "ens est ens", la suposición del sujeto se reduce formalmente al "hoc". En efecto: desde este momento, el predicado toma la significación de "un" ente ("un", artículo indeterminado); "uno" cualquiera, entre los infinitos posibles de una serie inductiva. Esta tesis es corolario del carácter infra-inteligible del individuo material (lo formalmente mentado por el "hoc").

8) Cabe preguntar: ¿puede revestir la realidad mentada por el sujeto del juicio, un modo de subsistencia superior a la condición del "hoc"; o por lo menos, implicar en su modo de subsistir otras dimensiones que las del mero "concretum materiale" que el "hoc" formalmente designa?

9) Si el pensamiento quedara vacilante, y no se atreviera a afirmar

3
cumplir su misión propia: "sententiare", no solo como son las cosas sino como deben ser, de acuerdo con las razones eternas cuya participación connatural le constituye justamente como entendimiento.

Así, una doctrina correcta de la abstracción, o del apriori formal de la inteligencia, debe, no solo sortear el doble escollo de un a posteriorismo empirista, o de un a priorismo ontologista e innatista, sino al mismo tiempo satisfacer las exigencias racionales que ~~diversos~~ uno y otro ostentan. Un error no es nunca superado por su sola refutación, es siempre preciso suplir, y con exceso, aquella misma verdad parcial cuya posesión pretende garantizar y en definitiva compromete. La verdad desborda el error, no se queda nunca corta a su respecto: una "aurea mediocritas" ~~que~~ dejaría ~~wholophraken~~ el ^{exigente} desengaño esta exigencia de extremosidades que es el pensamiento.

El pensamiento no puede, bajo pena de perderse en el vacío, perder contacto en ningún momento con la experiencia. No ahí la exigencia ontológica implícita en cuya virtud el empirismo pretende negar valor real a la ontología. En consecuencia, si la abstracción del ente, objeto formal del entendimiento que revela su forma a priori no es el resultado de una generalización inductiva, supone esta generalización, no sólo en su origen, como simple método que le pone en la pista, ~~woh~~ sino constitutivamente, como soporte absolutamente necesario, como una referencia que le afecta intrínsecamente, como la apertura a lo a posteriori, imprescindiblemente requerido para que el a priori del entendimiento alcance valor ~~objektiven~~ de objeto. El ámbito de aplicabilidad de la noción de ente es, en consecuencia, el ámbito mismo en que se realiza la inducción, a saber, el de la experiencia sensible. Un intento de un uso metaempírico de esta noción no es posible más que por modo negativo; mas este modo de leter

afirmación de un objeto no lo es, para afirmarlo como real; puesto, simplemente, en el juicio como no-contradictorio, más no como la realización positiva de una identidad. (identidad de forma y contenido: he ahí la condición para que un objeto pueda ser positivamente afirmado como tal) no es simplemente afirmado como problemático. Bajo este ámbito, no cabe una "teología" a título de "metafísica especial", más que dogmáticamente, más ello es antirracional. ^{Kant} ~~Wittgenstein~~ ^{al} ~~Wittgenstein~~ ~~refrendar~~ ~~históricamente~~ la negación de validez ~~al~~ ^{del} innatismo intuicionista, desechando a un tiempo el intento de mantener, al amparo de un legalismo inconsciente, la noción de Dios como constitutiva de un objeto positivamente posible en el ámbito general del ente, abrió sin embargo hacia él la vía de la fe, fundada, no en las exigencias trascendentales del entendimiento, sino de la voluntad: por ella, el contacto con el orden nouménico se recupera, pero con una limitación: que la necesidad en juego no es objetiva, sino simplemente subjetiva.

La empresa de ^{redescubrir en S. Tomás cómo} ~~Wittgenstein~~ ha consistido en/superar esta dualidad, que opone el pensamiento "racional" y el "pensamiento razonable", el orden de la razón ~~práctica~~ especulativa y el orden de la razón práctica, mostrando como las exigencias de la segunda se descubren, no como simplemente adyacentes, sino como intrínsecamente connexas con las exigencias de la primera; hasta el punto que toda objetivación implica intrínsecamente la referencia a Dios que la razón práctica postula.

Formulemos la hipótesis de trabajo en la que vamos a movernos en adelante: para que Dios pueda ser término legítimo de afirmación objetiva se prerequiere: que el a priori de la volun.^{al} ~~Wittgenstein~~ ~~repercute~~ ~~originariamente~~ ~~en el ámbito mismo del~~ entendimiento, actuando a su respecto como

como especie de la cosa del tipo del viviente o la cosa (la cosa).
El hecho de vacilar en considerar como "grados instintivos" de la
y el conocimiento, en tanto que realizados en un sujeto racional.
La aparición de la "persona" en el campo de nuestra experiencia con-
tendrá esta vacilación. En efecto, es cuanto tal (es decir, en *falso*
que esto —, por lo menos inicialmente, es espiritual; y, además, cuya
subsistencia se realiza en el modo de la "relatividad esencial", no es u-
niverso "hoc" ; no realiza un modo de unidad ^m épica, principio de mul-
tiplicidad numérica, sino un "modo por se" que da lugar a la "multitudi-
no, que es de trascendentibus". En consecuencia, cualquier predic-
con que se la determine, ni que sea el universalismo de "esto", tien-
de, lo cuyo, a retener solamente su valor de "especie" excluyente —
✓ ^{lo es} significado genérico; no sólo, en consecuencia, ni que sea, en con-
te, el artículo indeterminado. Llegada a un grado puro de realización
la unión de "persona" agotará las posibilidades de su tipo específico
el juicio por el que se la afirma no tendrá ya ^{el modo} ~~se~~ como objetivo"
(la dimensión normativa del sujeto y la cualificativa del predicado
se fundirán en una unidad superior, que tiene en el "modo propio" su
modo de expresión). Considerando desde este ángulo la persona humana,
puede escribir Husserl que "cada uno de nosotros es único e insubstitu-
ible".

(b) La diversidad entre "cosa" y "persona" no determina a priori el juicio objetivo. La persona no puede presentarse como indi-
ferenciada ~~indiferenciada~~ y por lo mismo como indiferente
con respecto a la "cosa", para el pensamiento puro. Ello nos remite a
una diversidad a priori en el ámbito del ^{la "ratio entis"} ~~concepto~~ ^{de} ~~ser~~ que la
diversidad ontológica, ^{de} ~~que~~ ^{de} ~~conjugada~~ ^{algun modo} ~~interrelacionada~~ con ella a
una síntesis a priori superior ^{esta síntesis converge a} ~~superior~~. ^{de esta nueva síntesis el} ~~uso de cualquier que se da en el~~ ^{al con}
~~"concepto" de ser no puede ser el principio último.~~

by the person taking

Procedamos por partes a explicar y justificar estos axiomas, en si-
guientes: a) cual es la naturaleza y el origen de la diversidad a priori
del concepto de ser en qué consiste la analogía. b) cual es el princi-
pio sintético y su supremo que asegura a priori la unidad de esta di-
versidad, abundando en ella como uno de sus elementos, todo el ámbito
(sintético a su vez: pues es la unificación de bajo el concepto de
ser, de una diversidad empírica, mediante las formas a priori de la
sensibilidad y las categorías) de la representación objetiva.

[illegible]

La analogía implica: diversidad de "modos" o "diversidad" posibles bajo el ámbito representativo de un concepto. Esta diversidad tan sólo puede surgir cuando se trata de conceptos "trascendentales", a saber aquellos en los cuales se prescinde del "modo" material o espiritual (cosa o persona) de su realización objetiva. La diversidad de "modo" por sí sola implicaría la equivocidad del concepto (toda vez que donde hay analogía no queda ni el menor vestigio de univocidad) a no surgir una unidad (pero de homogeneidad, sino de "orden" que salvara la distancia del "modo". Así, la representación de la cosa remite necesariamente, si quiero agotar su sentido racional, a la pura representación de persona.

[illegible]

principio a priori de diferenciación. Esta diferenciación tendrá valor nouménico, no empírico; su uso objetivo estará necesariamente condicionado por la referencia a la experiencia, constitutiva, como hemos visto, del pensar humano; pero permitirá trascender esta experiencia, no por la pseudovía de un pretendido intuicionismo ontologista, ni por el sólo modo negativo que permite alcanzar, tan sólo, un objeto problemático, dotado de mero valor regulativo de la síntesis de la razón; sino por el modo intermedio de una exigencia dinámica que permite afirmar a la determinación negativa de la noción de Dios como mero objeto problemático la exigencia racional de su afirmación como ser existente, y positivamente determinado, en consecuencia, a título de un "máximo" exigido por la misma razón, como conclusión de posibilidad del linealismo desplegado.

a priori" resultante de ir desde un modo de finitud del sujeto hacia
la proclamación del que expresa el modo "concretivo" del juicio
intelectual. La totalidad de una totalidad en el caso de la inte-
ligencia humana, pertenece a los tres modos, y parece contradictorio
que existiera un carácter que se le reconociera en función de unidad. Y
cuando en el proceso abstractivo de "generalidades" o "esencias"
(unidad, unidad inteligible de una totalidad formal)
inteligibles que el entendimiento realiza en busca de la próxima
unidad, la y vía de una proporción universal, la
universalidad se alcanza la forma o concepto de ser, no se ha alcan-
zado todavía, como había sido presumible, una totalidad abstractiva
de unidad de un principio simple de una sola nota. El concepto de
ser connota intrínsecamente, en efecto, una referencia del ámbito de
del de las "esencias" al ámbito experiencial del "existir". Es en vir-
tud de esta referencia que toda esencia u objeto definible es a un
tiempo objeto definible, por lo menos bajo el modo de la "posibili-
dad". llamaremos "paralogismo ontológico" a la actividad que interpre-
ta como analítica la conexión a priori de "inteligibilidad" y "posi-
bilidad" que debe considerarse, en cambio, como sintética.

llamamos "existir" a la dimensión de presencialidad por la cual un
ente es término, no de representación objetiva, sino de un "experiri"
subjetivo. El sentido del término "existir" abraza, por su nivel in-
ferior, la mera "facticidad" y "presencialidad" contingentes (actua-
lidad empírica) y por su nivel superior, el "esse", o intrínseca ne-
cesidad de existir (actualidad ontológica). La existencia es la sín-
tesis óntica de estas dos modalidades, según una diversa proporción
en cada ente (^a "datur ens"; ^b "nihil est adeo contingens quin in se ubi
quis necessitatis habeat"). Por la primera modalidad, se ofrece al
"experiri" subjetivo en el "hic et nunc" de una "impressio" sensorial
por la segunda, a la percepción ponderativa del "entendimiento", ser-
tiente, que en otros casos se ha llamado "entendimiento sintético"

La memoria realiza la síntesis subjetiva de la "existencia" en la
vivencia del devenir.

un concepto
no es un
concepto

representa lo
el "ser", calificado hasta el momento
como "ser" o "unidad"
de una totalidad de unidad
de la razón de "unidad" y de la

El término "existir" del verbo "existere"
tiene la raíz "ex-ist-ere", es decir, unidad
formal. Conducida
al "ser" y al "nunc"

Si atendemos a que con la palabra "esse" se indica el interno principio ("virtus essendi") por el cual todo ente se afirma y perdura, resistiendo al desgaste del tiempo, caeremos en la cuenta del carácter "intensivo", y no "extensivo" o "universal" de la síntesis de la memoria. Por ella, en efecto, la multiplicidad empírica del "dato" se subsume, no bajo la unidad universal de un "concepto", sino bajo la unidad vivencial de un "acto", debiendo notarse que el "dato" aporta a esta síntesis, no la determinación de una "individuación" sino la determinación, "totalmente diversa, de la "presencialidad". Por la memoria se resume el ente ~~únikkkkkkkkk~~ desde su estado de dispersión ^{y fluencia} ontológica-~~www~~ que en razón de su "facticidad" le compete, en la vivencia actual de un "aun"; ^{vivencia que, condensando} ésta, totalizando pasado y futuro en el "est" de un presente supratemporal, realiza por el mismo hecho la auto-posesión del sujeto en la plenitud de sus posibilidades, la acción.

mayor o menor grado, en todo ente, en la misma medida en que satisface las exigencias trascendentales del pensar; entendido, en este momento, no como "unidad trascendental de la apercepción", es decir, en tanto que apertura al ámbito objetivo de las representaciones de esencia, sino en la dimensión complementaria que ahora consideramos a saber: como enraizado en un "sua", presente, por su parte, bajo razón de memoria ("adsum") como el suelo del que el pensamiento cobra en definitiva todo su vigor de realidad.

"intensivo" (y no, solamente, "extensivo") de la "memoria". función por la cual se resume el ^{estado de} ~~ent~~ ~~dispersión~~ ~~ontológica~~, en la vivencia actual de un "cum" que, totalizando pasado y futuro en el "est" de un presente supratemporal, realiza al mismo tiempo la autopresencia del sujeto en la plenitud de sus posibilidades.

de les que retindrem, només, les de "forma" i "presència" (3). Així, allò que esdevindrà ulteriorment, per a nosaltres, per exemple "un full de paper", en el moment que considerem és tant sols - però "és" ja- "rectangle blanc", "ací- ara".

Rectangle blanc: no certament com una essència, una qualitat, una figura geomètrica definides, sinó com a pura limitació de fet de la vivència subjectiva. I no obstant, ja té una significació "formal", qualitativa, que obrirà camí a totes les ulteriors determinacions "objectives" de la consciència intencional.

Per nostre propòsit actual, però, interessa més atendre a l'"ara", en tant que mesura de l'"és". Es tracta tant sols, en aquesta fase, d'una pura momentaneïtat, no percebuda com a tal, ja que manca de tota altra modalitat d'experiència a la qual oposar-se i per respecte a la qual definir-se. És, si val la paraula, un pur "embadallament" estàtic, un "instant" correlatiu a un "hi ha" que no remet en a res distints d'ells. (4). Però novament, si en una fase ulterior reflexionem sobre aquesta "presencialitat" tant llindana de la facticitat en brut de la matèria i tant lligada a ella, ens darem compte que en ella estriben, malgrat la seva pobresa totes les etapes ulteriors de reflexió (5) per les quals s'actualitza, s'auto-posseeix, la consciència existencial. (6).

Ara bé. És curiós notar com la permanència tenaç i imprescindible, d'aquesta cortesa primera en les etapes ulteriors de la que hem anomenat "reflexió ontològica" (subsistència en si del subjecte en ésser conscient (7)) engavanya sovint la reflexió "objectivadora" donant lloc a uns pseudo-problemes com el clàssic del "present" simple "instant" inextens que cavalca entre un passat que ja no és i un futur que no és encara; la cèlebre paradoxa que presència la dissolució del "temps" en "no-res".

2. Saltem al moment que sorgeix la consciència del "concret singular". (8). És notòriament més que ço que hem anomenat la "facticitat en brut" de la matèria, ^{o que el no-datum o "Aïmés" del moment anterior.} Tota (vegada que ja es destaca davant la consciència, en aquest nou nivell de la seva reflexió, com una certa unitat consistent en si, un "individu". ^{De non desolam en el no-dimensionat "formal", ja heu discriminat ara, amb tot,} ~~tats-formals que en-permeten aquesta primera objectivació.~~ Però la vinculació a la "matèria" és encara molt pròxima, millor dit, constitutiva; i ella imposa a la "forma" la situació violent de veure's estabilitzada precisament en "aquest" subjecte determinat i no en cap altre, quan aquest subjecte és indeterminat, ^{"quell que"} "un qualsevol".

~~La imaginació és la funció encarregada de rompre aquesta situació i de conferir~~

~~G. comença per aprofitar la situació no W. sense indefinida. Un pas més, i vivenciarà en lloc de la~~

Es comprèn que aquest estat de fet no pugui perllongar-se indefinidament. Un pas més, i veurem entrar en joc la "imaginació" com a funció encarregada de rompre aquesta situació, i fer avançar l'empresa d'alliberació de la matèria en què estem interressats (9). En efecte, en mans de la imaginació (10), l'"això qualificat" esdevé ja, temàticament, l'exemple d'una serie possible. Però aquesta reiteració monòtona que bastaria tal vegada per superar l'antinòmia de l'"aquest" i el "qualsevol", no seria suficient per arribar com a punt de partida per una ulterior consciència "especialitzadora". En l'entre tant, ⁽¹¹⁾ la imaginació ^{caldrà que} ^{fa una "mediació"} "fluidifica" la forma mateixa i ^{inicia} una dansa sense llei al llarg de la qual el primitiu "rectangle blanc" es veurà arrossegat a través de totes les figures de la topologia, i de tots els colors de l'arc iris. Viure aquest espectacle és acompanyar Alcívia al país de les meravelles.

Conyím-nos, però, al nostre tema. ^{esdevindrà} Què s'esdevindrà amb l'"ara", quan aquell "datum" primer que ell determinava ha esdevingut, per la seva banda, "individu"?

Per fer possible aquesta "cosificació" del "datum" ha calgut que, també ^{en} aquesta banda, un "continu" aparegués: l'intern ^{"línia"} "fluir" de la consciència sensible, i, en unitat d'acte amb ella, la percepció d'un mode de presència que no és ja el "puntu de l'instant sense dimensions, ans el de la duració". Aquesta unitat del fluir intern i extern, que emergeix de l'"instant" primitiu, és el temps; si considerem el fluir no en la seva dimensió dinàmica, ^{sinó en la que considerem ara, com a mode de "presencialitat"} sinó en la que considerem ara, com a mode de "presencialitat". No cal dir que el temps que ara considerem no és el temps "objectiu" tema i terme d'una definició, ans el temps ^{"sentit"} "viscut", aquell que San Agustí "sabia ço que és" i que ha retingut tan primordialment l'atenció de Bergson.

➤ Hem vist ^{origen} sorgir el "temps" des de baix, a partir de l'"instant", i originant-se ^{com un mode de la vida} com un "present" que no és ja puntual, sinó que s'extén ^{de la vida} al llarg de tota la vida del subjecte. La "fragmentació del temps" en present i passat (prescindim, ara, del futur (11)), ^{arriba} sorgeix per síntesi d'aquests dos nivells de consciència: el de la primitiva consciència "perceptiva" ("sensus communis" escolàstic) amb aquesta nova modalitat ^{que té} que té per nom "memòria". (12).

Si veiem ara la originació del temps en una mirada retrospectiva, des d'un nivell de consciència que hagués creuat ja el llindar de la metafísica, la "distensió" que constitueix el continu temporal i que era un ascens per comparació amb "l'ara" del moment anterior, ens aparcarà, en canvi, com una degradació; com la "relaxació"

que aquest temps no és el temps "objectivat", tema i terme d'una definició conceptual; ni tant sols el temps "espacialitzat" que projecta davant nostre la "reflexió" imaginativa; sinó el temps "viscut" o "sentit", aquell que Sant Agustí "sabí ço que és" i que ha retingut tan priordialment, en els nostres dies, l'atenció d'un Bergson.

Hem vist originar-se el temps des de baix, a partir de l'"instant", com un mode superior de "present" que no és ja "puntual", sinó que s'estén, de sí, al llarg de tota la vida conscient del subjecte. La seva fragmentació ulterior en "passat" i "present" (prescindim, ara, del futur) sorgirà per síntesi dels dos nivells de consciència descrits: el de la primitiva consciència "perceptiva" ("sensus communis" dels escolàstics) amb aquesta nova modalitat seva que té per nom "memòria".

Si es mirés, en canvi, la originació del temps des d'un nivell de consciència que hagués creuat ja el llindar de la metafísica, la distensió del present en què consisteix el "continu" temporal ens apareixeria ara com una degradació: un mode de relaxació de l'"acte d'ésser"; ja que aquest, pres en la seva reflexió o consciència absolutes, fóra no res menys que la "viva" interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" que, en la magistral definició de Boeci, és un sinònim de l'"eternitat".

No podem deixar d'indicar, encara, la necessitat d'aproximar el temps, si es vol ésser complert en la seva descripció, amb el moviment de què és, d'alguna manera, la mesura. I, tota vegada que ja hem recorregut a termes d'un caràcter tècnic tant acusat com els d'"acte" i d'"esse", pensariem el moviment com ho fa Aristòtil en una vivència per cert complementària de la que acabem de citar de Boeci: com l'"acte d'un ens en potència en tant que està en potència"; en altres mots, el mode de "reflexió" possible a un ens que no és capaç de realitzar-se en una plena autopossessió i totalització.

3. Per la consciència metafísica, el moviment que repercuteix en ella adquireix, com acabem d'insinuar, una significació més intensa que la que podria tenir una simple "evolució creadora": no parlem ja del pur moviment mecanitzat i extern, que no aporta cap innovació enriquidora al subjecte, ^{ans és} donat, determinísticament, ~~des~~ des del primer moment, en la totalitat de les seves determinacions. En efecte: per

la consciència metafísica, per la consciència de la "ment" en el sentit estricte del terme, el "moviment" interior, qualitatiu, serà ja viscut com a "acte", ni que això sigui sota la forma degradada d'acte que és justament l'"evolució": un mode pobre de "reflexió ontològica" del subjecte, que a l'ensens que diu raó d'integració i maduració, implica una dimensió inevitable de desplaçament i envelliment; la unitat indissociable de vida i mort que constitueix la nostra vida.

Doncs bé; per aquesta consciència, el "temps" ~~deixarà d'existir~~ serà ja viscut com "existència", és a dir, perduració fidel a si mateixa d'un subjecte que se'ns imposa d'alguna manera com a "necessari", ni que aquesta existència es realitzi sota el mode de la "duració", unitat de necessitat i contingència,



Al·lunat
Aquest viu simultàniament el "temps" com
a "sentit" i com a "movi" i com a "acti",
com la distància i com la reflexió de "l'existència",
jo en diria "historicitat".

Entenc per ~~historicitat~~, "Historia" una res-
ta que està en el temps i al mateix temps el m-
dia, totalitzant ^{la} ~~seu~~ cada etapa de. És el mo-
de ésser de la consciència humana, que ~~actua~~
i ~~transforma~~ capes d'actuar i com prometre,
un ^{un acti de} ~~un acti de~~ una reflexió ontològica que,
almenys en una de les seues dimensions (en
racó de llibertat), la "totalitat" de la con-
vívenc i del seu viure.

vis dimensions; sinó inclús del que podria ésser una simple "evolució", un moviment "qualitatiu", on tota innovació ho és, encara, per desplaçament d'una forma anterior. Experimentar, en canvi, el moviment com a "acte" és experimentar-lo com un procés de maduració i d'integració, com una "vida" (autorealització en el ser), ni que els elements d'envelliment i mort l'afectin encara intrínsecament.

Per la seva banda, el "temps" serà viscut com "existència"; se'ns donarà, nu-
cleament, no tant com "evolució creadora", segons la fórmula de Bergson, sinó
més aviat com "fidelitat creadora", segons la correcció que en fa Marcel; ja que "existir" és el perdurar d'un subjecte autònom, que s'imposa, per ésser ta-
(perdurar) al seu món circumdant com d'alguna manera necessari; ni que d'aquest "existir" n'hi
puguin ésser totalment eliminades condicions de contingència per raó de les quals
és, encara, "duració".

Aquesta manera de donar-se el temps a la nostra consciència, a la vegada com
a "procés" i com a "acte", com a "distensió" i com a "reflexió" de l'existència,
podria anomenar-se, em sembla, "historicitat".

"Història" fóra el mode d'"existència" que és a la vegada "temps" i "totalitzac-
ió del temps". En aquest sentit, seria el mode d'existència típic de la conscièn-
cia humana; que, desenrotllant-se en el temps es no obstant capaç de d'actuar i
comprometre, per reflexió ontològica (almenys en una de les seves dimensions fo-
ramentals, aquesta "reflexió" diu raó de llibertat) la totalitat de la seva vida
i del seu pervindre; de fer que la seva vida digui raó, no d'un mer "continu" de-
limitat fàcticament per la contingència d'un naixement i d'una mort, sinó quelcom
que diu raó de "tot", que té un sentit en sí, i en conseqüència un valor i orienta-
ció transcendent. En altres mots, "historicitat" fóra el mode d'existència d'un
subjecte en el qual s'unifiquen lo "natural" i lo "personal".

.. vegades s'ha intentat definir la historicitat només per aquest segon element,
per total contraposició a la "natura". No és, al nostre entendre, una caracterit-
za-
ció correcta. De sí, en efecte, el mode propi d'existència de l'ésser personal
supera el mode de la historicitat; a manca d'un mot tret del nostre llenguatge
d'avui, no ens queda més remei que recórrer, per caracteritzar-lo, al que empraven
els escolàstics i que certament resulta una mica bàrbar: el d'"aevum", "eviterni-

propri de l'ésser personal com a tal supera la historicitat, ni que aquest ésser personal sigui, encara, ontològicament finit. Els escolàstics, en deien, amb un nom d'èsser, però que no ha estat substituït, que sapiguem, per un altre de millor, "eviternitat". "Eternus" era, en efecte, per a ells, el mode de presencialitat propi d'un subjecte situat a un nivell de "reflexió ontològica" que elimina del seu perdurar tota la dimensió corrosiva del temps. Era la mesura d'una vida espiritual angélica; la que ha d'ésser també, un dia la de la nostra ànima immortal.

Jaume BOFILL.

que aquest temps no és el temps "objectivat", terme d'una definició conceptual; ni tant sols el temps "espacialitzat" que projecta davant nostra la reflexió de la imaginació quantitativa; ans el temps "viscut" o "sentit", aquell que Sant Agustí "sabia ço que és" i que ha retingut tan primordialment, en els nostres di l'atenció d'un Bergson.

Hem vist així originar-se el temps des de baix, a partir de l'"instant", com un mode superior de "present" que no és ja "puntual", sinó que s'extén, de sí, a llarg de tota la vida conscient del subjecte. La seva fragmentació en "abans" i "després" determinats, en "passat" i "present" (prescindim, ara del "futur") ens sembla sorgir per síntesi dels dos nivells de reflexió descrits: el de la primitiva consciència "percipient" ("sensus communis" dels escolàstics) i el d'aquesta modalitat nova de consciència que jo per nom "memòria". (9)

Si es mirés, en canvi, la originació del temps des d'un nivell de reflexió ontològica que hagués creuat ja el llindar de la metafísica, la "distensió del present" que constitueix el "continu" temporal ens apareixeria, no com un ascens, sinó com una degradació; com una relaxació de l'"acte d'ésser" que, pres en la seva reflexió o consistència absolutes, fóra no res menys que la "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", sinònim de l'"eternitat" en la magistral fórmula de Boeci.

Per altra banda, per ésser complets en la reflexió sobre el temps, caldria necessàriament aproximar la seva noció amb la de moviment, ^{del qual} ~~ja que és~~, d'alguna manera, la mesura. (10) I, tota vegada que ja hem hagut de recórrer a termes d'un caràcter tècnic tant acusat com són els d'"acte" i d'"ésser", ^{en relació al} ~~passant el moviment com~~ ^{un moviment al} ~~no-far-Aristòtil, segons una vivència complementària, per cert, de la que acabem d~~ ^{actus, actus in potentia, movet in potentia} citar de Boeci: "l'acte d'un ens en potència en tant que està en potència"; i en altres mots, el mode de reflexió ontològica possible a un ens que no és capaç, malgrat tot, d'autorealitzar-se en una plena ~~total~~ possessió i totalització.

3. Examinem doncs una mica més el moviment i el temps, ^{l'experiència de} ~~des de la~~ "consciència metafísica". (tal com repercuteixen en ella). El moviment, ^{en primer lloc, s'ofereix a la} ~~com hem vist, de~~ seva experiència amb un sentit ^{continuu} més ric del que podria tenir, no ja el moviment mecanitzat i extern, que no aporta cap ~~innovació~~ ^{innovació} enriquidora del subjecte, ans és donat ^{d'} ~~determinísticament~~ ^{un} ~~una~~ vegada, per totes, amb la totalitat de les se-

que dimensions; sinó fins i tot ^{el} que podria tenir una "evolució" que no fos més que "evolució"; volem dir, un moviment ja qualitatiu i per tant innovador, però només per desplaçament recíproc de formes. Dir, en canvi, que el moviment és experimentat com a "acte" equival a dir que ho és, no sols com a successió de posicions, o d'estats, o de formes, com a solidaritat de mort i de vida ("corruptio unius est generatio alterius"), sinó com a "maduració", com a "integració" de la vida; ni que des d'un altre angle el segueixin afectant elements de corrupció.

Ara bé: on el moviment és viscut com a "acte", el temps és viscut com a "existència". "Existir" significarà, ara, el ^{la persistència} perdurar d'un subjecte que, per ésser d'alguna manera autosuficient, s'imposa al món circundant com a necessari en la mateixa mesura, es fa "respectar" absolutament. ^{Si existència és persistència, la persistència és un mode de presència, en tot cas, no la} ~~existència~~ ^{la persistència} és un mode de presència ~~propia d'una vida que, almenys nuclearment, no es fa "evolució creadora"~~ com diu Bergson, sinó "fidelitat creadora", com corregeix Marcel; una vida, de ^{la persistència és la} ~~libertat~~ ^{la persistència és la} ~~libertat~~ com a determinació absoluta. És el mode de perduració de ço que té un valor perenne, i per tant trascendent.

^{En la mesura que l'"existència" no es realitza, en l'home, sinó immersa en el temps, li escam, ens sembla, el nom d'"historicitat". "Història" (o si es vol, "tradicció") ~~historicity~~ és, en efecte, a la vegada, "procés" i "acte", "transició" i "classicisme"; "temps" i "totalització del temps".}

Abans hem parlat de llibertat. Notem, en efecte, com per ella, sigui per acció sigui per omissió, l'home manté en el seu poder, tot al llarg del temps, el sentit definitiu de la seva vida i del seu porvinde: passat, present i futur es condensen en les seves mans mentre la seva vida deixa d'ésser l'indefinit d'un "continu" fàcticament limitat per la contingència d'un naixement i d'una mort, per adquirir el valor d'un "tot" de sentit, absolut, projectat cap a lo transcendent. Historicitat fóra el mode de presencialitat o de reflexió d'un subjecte determinat, a la vegada, com a "natura" i com a "persona".

A vegades s'ha intentat definir la historicitat humana com un atribut que li correspon estrictament com a ens personal. No ens sembla una caracterització correcta. També la "natura" penetra la història amb els seus determinismes, de la mateixa manera que penetra, el nivell de l'home, la "societat". El mode d'existència

NOTES.

1. "Quasi quaedam reflexio": retorn de la facultat sobre el seu acte, o millor, de l'acte mateix sobre els seus principis, en una unitat, reassumida, amb ells.
.....

2. No hi ha "consciència" sense, com a mínim, un "sentit extern" i un "sentit intern". En diríem "consciència purament perceptiva" si el mot "percepció" no hagués pres una significació més complexa, que precisament volem descartar. -em deligit també el mot d'intuïció (malgrat que, en la nostra terminologia, s'acomodaria bé a les característiques d'aquest primer moment (Cfr. "Para una metafísica del sentimiento": Convivium, Estudios filosóficos", nº 1 (1956) i nº 3 (1957)) perquè l'expressió d'"intuïció sensorial" podria fer pensar massa en el simple "mómen" del començament de la Fenomenologia, essent així que el nostre planteig no és coincidint amb aquell.

3. Prescindim, per no complicar massa les coses, de la dimensió "apetitiva" i "afectiva" recuperada des del primer moment per la consciència. La "posterioritat" de l'apetició respecte del coneixement és una ficció de mètode, tot i haver-hi un "ordre" (la qüestió és fonamental) en el brotar de les nostres diverses funcions psicològiques a partir de llur rel "una", comú (Cfr. S.T.). Ara bé, no s'ha d'oblidar que aquest ordre és una "circulatio". ¿Hauria acceptat Dilthey aquest punt de vista, en la seva psicologia?

4. L'esplèndida definició, analògica, que dona Leibniz de l'ent purament natural: "mens momentanea, carens recordatione", definiria estrictament el moment que considerem.

5. Recordem que en l'ordre genètic-evolutiu, lo inferior "és causa" de lo superior, segons Sant Tomàs. Aquesta "causalitat", no essent "accidental", en el cas que ens ocupa, ha de persistir en endavant, en totes les ulteriors activitats de ~~l'ent~~ la ment, fins i tot en les ~~mentals~~ espirituals.

6. Dient "auto-possecció de la consciència", i no "de la ment", per no restringir-la a l'existència del subjecte, a un "sum" cartesí. Dient "consciència existencial" volem ampliar l'experiència del "sum" subjectiu amb la de l'"est" del món en ~~el món~~ que està implantada, i que se'n donen en unitat.

7. Cfr. S. T.

8. No ens detindrem en la funció típica del "concret singular", que alguns autors, ~~vegem~~ vgr. Joan B. Lotz, consideren com ~~un~~ la funció sensible més elevada, i que ha rebut el nom, en la tradició tomista, d'"estimativa natural" en els animals, i de "cogitativa" en l'home, en raó de la refluència, en ella, de la vida mental superior.

9. ~~algunes de les funcions i les seves relacions~~ *algunes de les funcions i les seves relacions*.

10. No podem entretenir-nos en distingir, en la imaginació, els dos plans principals que s'han anomenat "imaginació reproductora" i "imaginació creadora". Tot i pensar preferentment en la segona, ~~un dels seus plans~~ ja des del seu primer nivell "reproductiu" la imaginació inicia l'"alliberació" de la forma respecte a la seva fixació per la matèria. Cal advertir encara ací, com en la nota anterior, que l'incidència d'una dimensió "tensional", "tendencial", o com vulgui dir-se'n, en aquest nivell de consciència de cap manera pot silenciar-se sense desfigurar els altres aspectes que hem

volgut esmentar. Esperem que el lector ens reconeixerà de grat el dret de no entrar per aquest camí, en la nota que li oferim...

(10) La denominació "futurició" no sols implica ~~un vincle amb el futur~~ en la consciència la dimensió "tendencial" (en llenguatge metafísic diríem "teleològica") de què venia subratllant la importància en notes repetides, com una dimensió constitutiva, sino que la té per fonament. Toda "prospecció" anticipadora té, rigorosament, la naturalesa d'un dinamisme. Preocindint d'aquest darrer aspecte, no tindrem tant anomenar tant sols el "futur".

(11). En altre lloc ens hem referit a l'extranyesa que ens causa ~~el vincle amb el futur~~ la terminologia de Kant- Heidegger (Ofr. "Kant i el problema de la metafísica") en anomenar "imaginació" i no "memòria" el "temps originari". ~~El vincle amb el futur~~ Des del nostre punt de vista (més pròxim al bergsonià) es podria, no obstant, preguntar si, al nivell de reflexió de la consciència que estem considerant, la "imaginació" pot, o no pot, "reflectir" sobre la memòria i iniciar una primera "formalitització" del temps. ¿Seria aquest el temps "espacialitzat", que Bergson oposa al temps "viscut"?

(12). "Numerus motus, secundum prius et posterius", deien els escolàstics, en una traducció de la definició aristotèlica del temps. Evidentment, des del punt de vista dinàmic, el "moviment" és mesurat, no pel "temps", sinó per l'"acte". Ara bé: sembla que el "prius et posterius", ~~el vincle amb el futur~~ posats en aquest lloc, donen una definició circular incorrecta, cosa que, per altra banda ha volgut acuradament evitar Aristòtil quan ha rebutjat l'ús del terme "passar" en la definició del moviment.

10. Potser el lector voldria repensar en lloc nostre el punt de vista de Heidegger en "L'ant, i el problema de la metafísica", quan anomena "imaginació" el temps "temps originari". ¿Per què no en diu memòria? La conseqüència d'aquell planteig ens sembla que ha d'ésser, necessàriament, una "especialització" del temps.

11. "Numerus, motus, secundum prius et posterius", deien els escolàstics del "temps", traduint Aristòtil. Si el moviment és entès en el seu sentit dinàmic, la seva mesura, com veurem immediatament, no era, per Aristòtil el "temps", sinó l'"acte". El temps és mesura del moviment, des del punt de vista precisiu del "prius et posterius". No caiem, amb això, en una definició "circular"? No ho creiem així en el llenguatge aristotèlic, en el qual la noció de "temps" és més rica que la de "duració", o que ~~l'actitud~~ el simple mode de la consciència (podríem dir "forma a priori", si el mot "forma" no introduís immediatament el risc de l'equivoc) a què l'hem reduït en aquesta nota.

~~Il faut donc se garder de confondre~~
~~la "proximité" avec la "proximité"~~ la place qui occupe la notion de "proximité" de
 dans les textes de la Métaphysique de Saint Thomas, ~~avec la~~ ^{notion d'essence}
 et que la "proximité" n'est pas une propriété "essentielle" de l'essence.
 Mais il nous faut fixer ^{à l'avance} notre terminologie, et c'est cette tâche qui
 va retentir ~~pendant toute~~ ^{sur} notre attention au long de cette esquisse.

Saint Thomas ne réduit pas la notion d'"objet" / ^{ou} d'"objectivité" aux
seuls rapports de connaissance: souvenons nous, par exemple, en outre
il résulte de la notion d'"objet" en général la possibilité et l'existence
de deux genres de rapports "objectifs" qui ^{doivent se distinguer} ~~différencier~~, en
psychologie, deux genres supérieurs de facultés: "cognoscitivum" et "appre-
hensivum". (De Veritate, q. 22, art. 7o) D'après lui, le nom d'"objet" em-
prunt ^{un} "en" en tant qu'il jouit d'une "conveniencia" ou "concordancia"
avec l'âme comme telle soit de l'un, soit de l'autre de ces deux idées de
référence intentionnelle. On se souviendra sous quelle hypothèse et quel
rapport de l'âme à ^{un} "ens" est "ontologique". (De Veritate, q. 1, art. 1, c.

Quand nous disons donc que la "proximité" n'est pas une relation "objective" nous excluons de sa notion non seulement toute valeur directe de "représentation" mais aussi son caractère affectif. "proximité" ou "affectivité" dans des ordres ^{spatiaux} ~~autres~~ ^{psychologiques} ~~autres~~ de rapports, le lien qui d'aven-
ture les unit n'est pas un lien analytique.

(p. 13)

quod est potius in igne" il constate que l'on enfreint ce principe, et l'on considère les choses d'en sus, et non par ce qu'elles ont de plus réel. Quand on réduit l'ordre "situationnel" à ses aspects infra-essentiels (qualité, quantité, contingence, en fait existentiel, par conséquent) qui est bien en lui, d'après saint Thomas, supra-essentielle l'"essence", l'objectivité, l'existence.

Enfin nous voilà donc conduits à reconnaître que la téléologie constitue un aspect "non-objectif" de la réalité (c'est-à-dire : non formel, non téléologique) ; un aspect qui cependant soutient toujours, en soi, en principe ce double ordre "objectif". Même quand l'intelligence et la volonté s'appliquent, par réflexion, à l'objectiver lui-même, c'est-à-dire à le traiter comme "terme".

Pour-il en conclure que c'est justement cet ordre "objectif" (non vraiment l'ordre de la "représentation" et de l'idée) qui est pourvu de valeur métaphysique? On dirait que certains le pensent. Le mot "objectif" leur paraîtrait une échappatoire, ~~un porte-avions~~ mais cette attitude ~~(qui n'est que la négation de la vérité)~~ n'exprime pas non plus la vérité : car autant que celle que nous venons de combattre, elle délite et détruit la plénitude de l'"ens", qui est à la fois "objectif" et "subjectif", structuré en "modus, species et ordo" () condensation journalière des grandes lignes causales (efficacité, exemplarité, finalité) qu'Aristote a décrit jadis.

Divers
Modus de "situation" et de "proximité".

On comprend bien, étant donné l'origine sensible de nos connaissances que, quand on considère la dimension "situationnelle" de l'"ens" qui est la "proximité" (on se trouve d'abord conduit à ne considérer que son aspect phénoménal : ses coordonnées spatio-temporelles. Réduite à ce minimum, la "proximité" n'est donc bien qu'un mode, tout passif, de "co-existence

ces deux sujets, qui doivent être décrits surtout, alors, par la nature et par la quantité. Le "ποσειδων" aristotélicien, (équivalent ainsi que l'"être-là", l'"estar", etc. des modernes) suggère, parait-il, cette idée.

Mais il y a plus, et l'exemple humain va nous permettre de le montrer. Puisque mon "prochain" n'est pas avant tout mon "voisin", mais mon "frère". Nous sommes conduits, alors, à dépasser l'aspect purement "local" du problème et du même fait, son aspect phénoménal. En effet nous découvrons en effet une dimension "généalogique" de la "proximité" qui nous fait voir que le mode d'être qui entraîne la "proximité" n'est plus une "co-existence", mais bien une "convivence", celle surtout qui s'établit entre des générations occupées à transmettre et à continuer une tâche qui leur est dévolue par tradition, et qui se refait au fond à assurer la perpétuation de l'existence humaine.

L'"espace vital" qui assure la possibilité de ce mode d'existence ou situation ne peut plus être décrit, on le voit bien, plus comme simple juxtaposition spatiale, mais comme "habitat", "foyer", "village", etc., bref, comme le sol où la vie plonge ses racines.

Mais on peut passer encore de ce sens historique à un sens "hiérarchique" du mot situation (qui était pourtant déjà amorcé dans celui-là). Il se rapporterait alors au niveau "social" occupé par quelqu'un, à un mode précis de participer à l'autorité -ou, plus exactement, au "pouvoir". Dans ce contexte, la "proximité" devient un "ordre" au sens propre, et exprime bien un lien "énergétique".

Revenons. La "situation", qui se fondait, originairement, sur le principe de passivité, d'extériorité qu'est la "materia, signata quantitate" puisqu'elle n'était qu'un "ποσειδων", qu'un "être-là", nous apparaît, par contre, au terme de notre parcours, comme fondée sur l'"acte", sur l'"essence" au sens plein que Saint Thomas lui attribue. Mais, dans aucun cas,

Intusio intellectualis

2^a, q. 57, 2, ad 2^m.

Sensus non apprehendit entitas rerum, sed accidentia tantum...
neque imaginatio, sed solum similitudines eorum. Intellectus autem
solum apprehendit entitas rerum; unde dicitur q. obiectum intellectus
est q. quid est. --

Ita ergo entia rerum materialium sunt in intellectu hominis
vel animalis ut intellectum est in intelligente, et non per se esse su-
um reale.

Quaedam vero sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque
que esse; et utrumque est visus intellectualis. X

Consequenter sensibile

In De sensu et sensato. lect. 3.

Sensus cognoscit sensibile praesens.

X In alio momento anomena "intusio" non consistit in
no-intencional, no-objection, et "discernit"; et tunc te' aliter.
Vt in nullo non valet: intusio -- nihil aliud est
quam praesentia intelligibilis ad intellectum, proveniente
modo. (In I D. 3. ~~q. 4~~, q. 4, 25, (solutio)).

p. 273: la réflexion s'éveille à l'inter de la connaissance s'auto-évaluation
de ma propre personne.

p. 227 cita: Albert Michotte: la perception de la causalité.
Mélèzeux. Parité (unus est la connaissance
d'autrui chez l'enfant.)

Maurice Chastaigne l'existence d'autrui

X la communication du mouvement est l'objet d'une percep-
tion primitive (vd. Asch et al. dans, Rahner) et non d'une
inférence. Plus exactement, elle est, croyons-nous, la perception pri-
mitive; la perception d'un objet ni mobile, se détachant sur
un fond, est une perception seconde et construite à partir des
perceptions primitives.

Mais il faut aller plus loin. la perception primitive est bien
plus que la communication du mouvement phénoménale de
translation passant d'un objet à un autre objet (-) la per-
ception première - combien lointaine au moment de son
éveil - est celle d'un être autre que moi, avec lequel
je suis en communication vitale. le premier mouvement
perçu, la première causalité perçue, ce n'est pas le mouve-
ment de translation d'un objet inertiel lancé ou poussé par
un autre objet, c'est le mouvement de la vie. le mouve-
ment de la pénétration... la communication de la
ressemblance par un être à un autre être, et c'est ainsi
que commence la divine ressemblance..

11. 0.1, 1, 4 e. (upper 10, 20, 40, 60, 80, 100, 120, 140, 160, 180, 200, 220, 240, 260, 280, 300, 320, 340, 360, 380, 400, 420, 440, 460, 480, 500, 520, 540, 560, 580, 600, 620, 640, 660, 680, 700, 720, 740)

C.B. III, 69 (April 1974)

Lapressio agnoscis non remanet in collata, cessante actione contentis, sed videtur in naturam effectus. Hae autem non est natura vel essentia illiusque rei operantis, sed solius Dei... J.G. III, 65.

Quoal, J.C.

sense la noció de l'eu en el centre de la creatura; en cert sentit, el seu ésser
 "transcendental" (ésser, que cessà d'essent l'acció de l'agent) aquest ésser és
 l'actualització, per acció de l'objecte, de l'essència pura o natura per l'esse.
 Caràcter dinàmic, autococonstituent, de la substància. La seva permanència i identi-
 tat no és la identitat abstracta, l'essencialista, que expressaria un "idem esset"
 A es A com es sol entendre (tautològic, sent, o simple explicació de subj. i forma).
Però : realitzar-se com un "idem esset", justament per acció de l'operació.
 (En l'operar, l'esse aspira a la total i perfecta de la matèria per la forma, a la
 total "essencialització" de la seva subjectivitat, la realització de la idea o ide
 al d'hora, sempre sota el predicat). Notar: prendre la substància en el moment d
 de realitat anterior a l'operació, o dir-hi que "potentia dicitur ad actu" i

LA LIBERTAD COMO "REINTEGRO" DE LA VOLUNTAD.

El lenguaje corriente, utiliza el término de "reflexión" para significar la consideración atenta de un objeto. En esta primera acepción de la palabra, un obrar reflexivo se contraponen a un obrar improvisado, emocional, veleidoso; que no ha sopesado los motivos que lo solicitan y, en consecuencia, inestable, sometido a rectificaciones y arrepentimientos o simplemente, al vaivén de las circunstancias.

Esta primera noción, aun correcta, de la reflexión, nos conduce tan solo, sin embargo, hasta el umbral de la cuestión. Pues se limita a atender a la vertiente exterior del obrar reflexivo, al ~~término~~ su referencia al término; más la noción de reflexión implica más bien ^{la referencia} el ~~retorno~~ de la acción sobre su sujeto y principio.

Siguiendo este camino, Santo Tomás identifica la reflexión, en su raíz, con la subsistencia del sujeto en ser espiritual. Pues el espíritu es ante todo, para él, la reflexiva ^{la unidad de} inmediatéz, transparencia, autoposesión, de ^{el sujeto} sujeto; el más perfecto modo, si bien se considera, de realización del principio de identidad, que es la ley fundamental del ser.

Pero el espíritu tiene dos cauces de expansión y comunicación: la inteligencia y la voluntad. Cada una de estas funciones participa según su propio modo, de esta ^{forma e identidad consigo mismo} ~~poder de reflexión~~ que define al espíritu; cada una de ellas es capaz de volver retorno sobre su acto, ~~bikikirtidkuklikchokukdikplukaid~~
de introducirse en su propio ámbito objetivo y se asegura ^{y así} en adelante el control de todo el proceso derivado de aquél.

La reflexión de la inteligencia se llama "conciencia"; la reflexión de la voluntad se llama "libertad".

Consideremos brevemente la reflexión en la inteligencia, más conocida simplemente como punto de comparación para referirnos luego a la reflexión de la voluntad.

Por su poder de reflejar sobre sí misma es la inteligencia la suprema facultad de conocimiento. La perfección del conocimiento es la verdad; verdadero es el atributo constitutivo del conocer. Pero no basta a la inteligencia un modo genérico de verdad, como ^{la verdad} adecuación con la realidad, ^{que} ~~que~~ ^{que} ~~entraña~~ un elemento más: que la verdad que eventualmente posea esté a su vez en ella como conocida. La inteligencia no solo conoce en verdad, sino que sabe de este su conocimiento.

A partir de esta primera reflexión, que no se distingue del modo intelectual de conocer y es por lo tanto connatural a la inteligencia, tendrán lugar nuevas y variadas "reflexiones", en adelante "artificiosas" y explícitas, merced a las cuales se irá ampliando el ámbito de nuestros conocimientos y profundizando el fundamento de nuestras certezas. Un bello ejemplo de reflexión es la que, deteniendo la expresión natural del pensamiento en el lenguaje, se hace cuestión de su mutua adecuación, y escoge entonces y analiza cada giro y cada palabra. ¿No deberíamos agradecer a H. Jourdain, "Le bourgeois gentilhomme" su ingenua maravilla al caer por primera vez en la cuenta del nuevo mundo que le abría estrepitosamente? Acababa de asistir al nacimiento del lenguaje literario.

No hace falta prodigar ejemplos. Lógica, ética, psicología, epistemología, metafísica, y, en general, todas las ciencias del espíritu, son otros tantos modos como la conciencia reflexiva avanza hacia la plena posesión de la verdad, y en ella, hacia la plena posesión de sí misma.

¿Qué duda podría introducir su cufia, una vez llegados ahí, en nuestras convicciones? ¿Qué, distanciar el sujeto de su acto, cuando, en el madurez de la reflexión, juzga de la verdad según la verdad? La conciencia plenamente refleja constituye un límpido, luminoso ámbito de evidencias, críticamente conquistado y poseído. Nada la separa del primitivo ardor, in enuidad, capacidad de entusiasmo y asombro de ~~las primeras fases de~~ ^{la vida} la inteligencia juvenil, cuando el descubrimiento de la verdad ^{deslumbra} ~~deslumbra~~.

y su posesión emboscada; nada la separa de ella, puesto que no es otra cosa que su maduración, en su propia línea. Momento de serenidad y de tranquila ~~tranquila~~ confianza.

Lo que la conciencia es a la inteligencia, la libertad lo es a la voluntad.

No suele atenderse, me parece, a ~~esta~~ la libertad bajo este aspecto, a saber, como reflexión ^{espontánea} de la voluntad sobre sí misma. Solemos detenernos en un aspecto genérico del querer: la inclinación espontánea al bien conocido. Pero esto no basta, ni que el bien conocido lo sea por la inteligencia; es decir, que el bien por amor del cual la ~~fin~~ voluntad espontáneamente se mueva esté revestido de las notas de universalidad y de necesidad que la inteligencia comunica siempre a su objeto.

La ordenación de la voluntad al bien universal como a su propio fin, la libera, en efecto, del atractivo dominante que los bienes particulares ejercen eventualmente sobre facultades inferiores de apetición. La voluntad, por no encontrar plenamente realizado su objeto en los bienes particulares, goza de libertad de elección a su respecto.

Pero esto no basta: es solo un primer grado de reflexión, de dominio del propio acto, ^{en la reflexión sobre el acto que se realiza} ~~que hay que prolongar con reflexiones ulteriores~~ si queremos ver ante nosotros la esencia del acto libre. En efecto: de no haber más que eso, el atributo de la libertad se daría solo cuando la voluntad se encontrara frente a valores contingentes. No ~~nos referimos~~ ^{nos referimos} ya a la experiencia de libertad que algunos espíritus parecen encontrar en la ~~determinación~~ ^{indeterminación} indecisión subjetiva: ~~mantener~~ ^{mantener} la voluntad en un ~~estado de indecisión~~ ^{estado de indecisión} para que, al fin, la voluntad se decida, obligada a adherirse a la ~~verdad~~ ^{verdad}.

No es el poder de auto-determinación ante valores contingentes lo que caracteriza más profundamente la voluntad libre: tal auto-determinación sigue siendo, todavía, en parte, una indeterminación: no ya subjetiva, pero sí objetiva. La esencia de la libertad tan sólo aparece cuando hacemos de ella ~~yaclltm~~ cuestión, no de "contingencia", sino de "necesidad".

La libertad como necesidad tiene en la autoridad y en el precepto su mejor ejemplo. La ~~libertad~~ autoridad es la libertad misma, en tanto que crea un ámbito de necesidades morales o jurídicas. Y el mismo valor tiene toda decisión, cuando la inclinación de la voluntad es ella misma libremente asumida, cuando ella no deja resquicio alguno ^{para que} una posible indeterminación se introduzca entre el acto y su principio. La determinación libre, como tal, se toma de una vez para siempre. Es, de suyo, irrevocable.

Es curioso que ~~vincule~~ el límite a la plena responsabilidad, y lo irrevocable, ~~hagamos~~ se apoderen del hombre dando lugar a

Observemos una deformación curiosa de la noción de libertad. El hombre tiene la plena responsabilidad, tiene lo irrevocable; pero no se lo confiesa, pues teme igualmente ser o parecer cobarde. Se libera entonces una noción de libertad que la confunde con lo que es justamente su límite, a saber: la indeterminación; ya sea como indecisión o indeterminación subjetiva, ya sea como referencia del sujeto a situaciones o valores contingentes, ~~vincule~~ como tales, es decir, indeterminación subjetiva.

LA LIBERTAD, "REFLEXIÓN" EN LA VOLUNTAD.

Un estudio ~~serio~~ de la cuestión de la libertad en todos sus aspectos implicaría escribir un tratado de ética doblado de un tratado de derecho y de sociología. Aun limitándonos al aspecto de la libertad enunciado en el título, serían precisos densos capítulos para no ser parcial o incorrecto. Pero la importancia de los temas no ha de ser motivo para no ~~enfrentarnos~~ enfrentarnos con ellos; al contrario, nos parece necesario, si la conciencia de nuestra propia limitación nos acompaña, ~~debaternos~~ que se debatan de continuo, una vez y otra. ¿O bien debe transcurrir nuestra vida irremisiblemente condenada a cosas banales?

A veces se utiliza el término "reflexión" para indicar, simplemente, la consideración atenta, reiterada, de un objeto. Un obrar reflexivo se opone, en esta acepción de la palabra, a un obrar improvisado, veleidoso, pasional e impulsivo; que no ha ~~sopesado~~ sopesado los ~~motivos~~ motivos que lo solicitan, y en consecuencia, inestable, sometido de continuo a rectificaciones y arrepentimientos, o simplemente al vaivén de las circunstancias.

Esta primera ^{conciencia} noción de la reflexión nos conduce, tan sólo, hasta el umbral de la cuestión. ^{Problema, sin embargo, de} ~~Una segunda-acepción, más~~ ^{con la ayuda de la} ~~técnicas, nos hará~~ ^{reflexiva,} penetrar hasta la esencia del obrar ~~discursivo~~ ^{de reflexión}. Nos ~~retrotrae, en efecto,~~ desde el despliegue de la acción, (que es lo que hasta este momento hemos considerado) hasta su mismo origen, hasta sus raíces. Desde este punto de vista más radical, "reflexión" es el retorno de una facultad o función anímica sobre su acto o principio, de tal modo, que el despliegue de la acción que de tal acto o principio brote, quedará sometido al control y dominio del sujeto.

Siguiendo una tradición espléndida, Santo Tomás, persiguiendo

la actividad consciente y libre está precedida por la
spontaneidad animal, y como perfeccionada en ella.
En el animal, hay ya conocimientos; ~~hay también~~
~~la conciencia de~~

~~En el animal que da ya manifestaciones, y~~
~~esta conciencia es, en la práctica~~

~~Por lo tanto~~

La conciencia es la visión de la verdad, o la relación
del pensamiento con la realidad exterior, o la
no espontánea. ~~La~~ La visión de la
de la verdad. ^{De} esta primera reflexión, ~~que~~
~~visión es~~ ~~fundada~~ ~~en~~ la inteligencia
y que la define en su naturaleza propia, ~~particular~~
elementalmente ~~visión~~ reflexiva, y ~~es~~
y, dando a la palabra un sentido técnico, ~~es~~
visión: visión de la verdad, o conocimiento
del objeto tal como realmente es; reflexión es
he esta visión, o conocimiento de que
se percibe la verdad; ~~misma~~ reflexión que
en el mundo de
~~fortifica~~ esta ~~actitud~~ de ~~salir~~, ~~de~~
en ~~un~~ ~~documento~~ ~~de~~ ~~esta~~ ~~de~~ ~~esta~~ ~~de~~

2

la subsistencia del sujeto en ser espiritual. Pues espíritu no es otra cosa, para él, (lo mismo que para nuestra mejor tradición filosófica) que la reflexiva inmediatez, transparencia, autoposición de un sujeto: el más perfecto modo de realización de la ley de identidad que es la ley fundamental del ser. Todo ello, sorprendentemente solidario con el acceso, por parte del sujeto, a este "orden más alto de realidades", que significa haber logrado un nivel plenamente objetivo en su comportamiento, a un ámbito de consideraciones y motivaciones "universales". Pues sólo lo universal es rigurosamente "uno".

Por lo mismo, tan sólo en la medida en que el hombre actúa por motivos elevados y amplios dejará de estar condicionado, en su acción, por secretos impulsos instintivos, por estos egoísmos y pequeños recos que obnubilan tan anegado, para él, la recta escala de valores; y que introducen por lo mismo un principio de inestabilidad en su acción. Pues si por energía pasional logra tal acción superar la indeterminación subjetiva y se ancla afanosamente en un objeto dado (como hace, por su parte, el animal cuando, movido por el hambre o el celo, se adiere indestructiblemente a su objeto y lucha por él hasta la muerte) este objeto le arrastrará entonces en su devenir, y la acción perecerá con él. Sólo lo universal es inmodificable, definitivo y último.

Por lo mismo, la reflexión es solidaria de un total abnegarse y vaciarse de sí; la superación de todo apego a sí mismo, por parte del sujeto, como tal sujeto particular. Pues en la medida en que deje subsistir en sí un principio que le "contraiga" a un modo particular de ser y "subjetivo" de ser (pongamos por caso, a tal modalidad temperamental, cultural, racial, etc.) en la misma medida escapará a esta serena autocomprensión de sí mismo que hemos deno-

Observemos una deformación curiosa de la noción de libertad. El hombre tiene la plena responsabilidad, tiene tomar decisiones irrevocables pero no se lo confiesa, porque teme igualmente ser o parecer cobarde. Elabora entonces una noción de libertad que la confunde con lo que es justamente su límite, a saber: la indeterminación. ^{y ello, ya} sea ~~indeterminación~~ como indecisión o indeterminación subjetiva (y se complace ^{en una falsa} ~~en una falsa~~ ^{sentencia} ~~sentencia~~ en un falso sentimiento de libertad porque no se ha comprometido con nada definitivamente, porque conserva su voluntad ^{indeterminada} ~~en estado de potencialidad~~ ^{de pura potencia} ~~ya~~ ^{justificándola como amor, como eulitía total, etc.} ~~ya~~ sea como referencia a situaciones o valores contingentes como tales, o decir, indeterminación objetiva. Mas la indeterminación es lo opuesto a la libertad, ya que esta es, justamente, determinación; en su sentido pleno, auto-determinación responsable. Por lo mismo, libertad es cuestión, no de contingencia, sino de necesidad.

"Nuestros actos" dice un personaje de Julien Green, ^{el} ~~un~~ sacerdote ^{P. Dolan} ~~✓~~ son mínimos, limitados, ¿sabe? Nosotros los ~~superamos~~ ^{sobrepasamos} siempre. Lo que hacemos tiene, ciertamente, importancia; pero, en definitiva, lo que cuenta es lo que somos; porque lo que somos es lo que Dios quiere más que nada".

~~El~~ Junto al lecho de un moribundo ~~libertino entre puritanos,~~ ~~católico entre protestantes,~~ ^{del sacerdote} al que acaba de dar los últimos sacramentos, la piedad excusa de maldad a un hombre invocando ~~la~~ ^{su} ~~carencia~~ ^{carencia} de libertad. La degradación eventual de nuestros actos no entraña ^{irremisiblemente} ~~la~~ degradación de nuestro ser, que no se ha comprometido "de una pieza" en ellos, que no se ha jugado nunca el todo por el todo. En el último momento del tiempo, medida de lo contingente, puede el sujeto redimirse ~~a sí mismo~~, en un acto de arrepentimiento y de confianza, ~~de la degradación de~~ una vida dispersa en un obrero, en el fondo, irresponsable. ^{Pero no es esto la libertad, ni en esencia; sino solo la medida} ~~Es~~ ^{de} ~~Hotace~~, el personaje de Green, sino Lady Macbeth, ^{introducción} ~~el~~ modelo de sujeto libre ~~en~~ el camino del mal. Lady "adbeth es,

Libertad voluntaria y libre son tener la libertad en el momento de la libertad, no poder de hecho el ser libre de la libertad en la libertad.

Libre por un

4

el retrato del sujeto libre, del que hace cuestión de ser o no ser de su querer o no querer; un querer que ha determinado de una vez para siempre su propio destino, un querer absoluto, la anticipación del infierno.

Conscience, mémoire,
anticipation

Bayson: Energie spiri-
tuelle. Alcan, 1919.

Qui dit esprit dit, avant tout, conscience ... Je puis
la caractériser par son trait le plus apparent:
conscience signifie l'absence de l'avenir ... concentration
et accumulation au point de vue du présent. (p. 5).

Mais toute conscience est anticipation de l'avenir.
... c'est l'attention est une attente, et il n'y a pas de con-
science sans une certaine attention à la vie. L'avenir
est là. Il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui;
cette traction inséparable nous fait avancer
sur la route du temps, et cause ainsi de ces con-
séquences continuelles...

Relève ce qui n'est plus déjà plus, antérieur au présent
n'est pas encore, voilà donc la véritable fonction de la
conscience.

(p. 5)

L'instant. Pour être conscient, nous devons. Ce que nous
faisons, c'est une certaine espérance de durée, qui se com-
pose de deux parties: notre point immédiat, et notre point
futur immédiat.

(p. 6)

s'attacher au présent
à l'avenir

Conscience, point: à quel point de vue?

a) à quel point de vue? -- "en principe, la conscience est
coextensive à la vie." (p. 6) elle en fait?

"La conscience retient le point de vue de l'avenir
parce qu'elle s'est précisée, sans doute, parce qu'elle
est appelée à effectuer un choix: pour choisir, et pour

peut-être ce qu'on pourra faire, et se remémorer les con-
séquences, avantagieuses ou nuisibles... il faut prévoir
et il faut se tourner. (p 10)

Le rôle de la conscience est de laider. La consen-
ce, ~~seulement~~ originellement immuable à tout ce qui
est, s'endort là où il n'y a ~~pas~~ plus de mouvement
spontané, et s'exalte quand la vie affective vient d'ac-
tivité libre. (p 11)

Le choix, ou si vous voulez, création -- (p 12)

Conscience - Accès
Sensations. Placé au confluent de la conscience et de
la matière, la sensation conduit dans la durée qui nous
est propre, et qui caractérise notre conscience, des létargies
immenses de ce qu'on pourrait appeler, par extension, la
durée des choses. (p 17)

-- la blusion de la durée d'un être conscient ne mesu-
rait-elle pas précisément sa puissance d'aler. (p 17)

-- D'une part nous voyons ^{une} la matière nous amener à la néces-
sité, de puissance de mémoire ou n'en ayant que faible ce qu'il
faut pour faire le pont entre deux de ses instants, chaque
instant pouvant se déduire du précédent et n'apportant
rien alors si ce qu'il y avait déjà dans le monde. D'autre
part, la conscience, c'est-à-dire, la mémoire avec la liberté,
c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où
il y a véritablement croissance -- durée qui s'étire, durée où la
pensée se consume indivisiblement et grandit ~~comme~~. (p 18)

— L'homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la tota-
lité de son passé pour user d'autant plus puissamment
sur l'avenir, est la grande unité de la vie. (p 26).

Les grands hommes de bien, et plus particulièrement
ceux d'ont le hérosisme vibrant et mille a braye à
la vertu des vites nouvelles, sont révélateurs de vérité
métaphysique. (26)

"Le cerveau annuagaine des habitudes motrices, mais non
pas des nouveautés". — "Les autres fonctions de la
pensée sont encore plus indépendantes du
cerveau que la mémoire".

METAFISICA DEL SENTIMENT.

Maréchal, P.de D., I, p.68, nota.

Il serait un peu long de monter ^R en détail comment le problème de l'existence se résout, dans les cadres de cette Critique métaphysique: évidemment le rapport des jugements existentiels à l'expérience sensible devrait être parfaitement elucidé. On trouvera quelque indication à ce sujet dans la suite de notre travail. Qu'il nous suffise, ici, de faire remarquer que deux manières se conçoivent de lever l'indétermination d'une forme intelligible par rapport à la subsistance: ^(x) la parfaite détermination interne de la forme elle-même, ce qui supposerait en nous l'intuition intellectuelle d'un objet qui serait par soi "intelligible en acte" - ou bien la relation transcendantale de la forme intelligible à la quantité concrète qui nous envahit par nos sensibilités. A cette seconde manière se ra même, directement ou indirectement, toute connaissance humaine de l'existence des objets.

(Op. 2^a,
89, 7:
De ratione
hujus naturae
ut q. in ali.
quo individuo
existat. /

(x) no é ancora l'existència, sinó la seva condició

APÉNDICE II.

Walter Dillat, comentant Husserl, escriu (Convivium, 1958, p.17): "... se tractaba de aferrar esta vida mental de oculto desarrollo mediante la reflexión constructiva, para fijarla en fíeles conceptos descriptivos..."

Reflexión sobre l'acte: sensar que implica: 1) Objectivació de l'acte 2) per un altre actent 3) no compatible amb el primer 4) el qual, queda exclòs i per tant pas-sat. 5) quin rastre haurà deixat a la consciència? Entra en joc una memòria propiament dita? En què consistiria aquesta "memòria"? 6) Quin es l'element "intuitiu" corresponent ("converència ad phantasma")?

Ibid. p. 17. "..., pero, a diferencia de la introspección, la reflexión debe ser descripción inmediata, sino descripción abstractiva, ideatoria, una descripción cuyo objetivo es la explicitación de la esencia, del eidos".

Cita de Husserl: "Pero la fenomenología no habla en absoluto de "circunstancias" de seres animales, sino que habla de percepciones, juicios, sentimientos, etc. como tales, de aquello que los compete a priori, con incondicionada generalidad, precisamente como puros individuos de especie pura, de modo plenamente análogo a como la aritmética habla de números y la geometría de estructuras espaciales, en generalidad idéntica y sobre la base de una intuición pura".

Ibid., p.21: "Lo que interesaba a H. en aquel curso era precisamente la investigación fenomenológica de los actos simples que subyacen a todo conocimiento de orden superior y ante todo la percepción, y mas precisamente aun, el estudio de esta desde el punto de vista de la temporalidad. H. muestra como presente, pasado y futuro se constituyen mediante la percepción, la retención y la protensión. La percepción, como impresión originaria se ~~caracteriza~~ caracteriza como algo que constantemente hace surgir el "ahora". Sin percepción no habría "ahora" alguno, y por lo tanto, tampoco pasado ni futuro.

Si la percepción no fuera captada en la actitud reflexionante, sería imposible ad-

(x) Chr. p. 202: "U avnime vaneom se vana pazepe
a pue is vortreue'u gvel com ob vunit' luo W dos alit'io'?"

La memoria, facultat exclusivament conscient, que constata la permanència del "jo" a través de l'ap successió ~~temporal~~ fenomenal, en apoderar-se de les percepcions no en conserva llarg temps la imatge completa, sino una idea que, per manca de detalls, es confon amb altres de la memòria anterior. Els ~~fenomenals~~ i subtilíssims elements que venen dels sentits de la vista, oïda, etc, arriben a l'ànima i en son entron dins un raig de sol. La memòria en reté les imatges, pero se hi van afoblant, esblaint i desdibuixant per moments, i n'hi resta només una idea, una categoria. Un p.e: el pintor que acaba de mirar atentament el seu model recorda exactament la línia objecte de la seva especial observació i si entre l'observació i la còpia ha gues de deixar passar cinc minuts, ja no recordaria exactament aquella línia. L'aportació de les imatges dins la consciència es un fet experimental. Pero tota imatge paradoxal classica anomenaven memòria sensible, el qual, però, no es memòria ni es sensible, sino que es simplement un mon d'obscures accions i reaccions ~~psíquiques~~ fisiològiques, que no recorda res ni sent res, be que guardi les impressions rebudes, tal com un llibre de memòries guarda les apuntacions que hi hem escrit. La perfecció d'aquests gravats subliminals, ens fa revelen les al·lucinacions, que es projecten en imatges tan/ vivas i detallades que poden competir amb les directament vingudes de la realitat.

Evocant les imatges d'aquests gravats fisiològics, la memòria conscient perfecciona i refresca els ~~records~~ records; i, quan aquests són destruïts per traumatis-
me o per debilitat, es troba la possibilitat de complir degudament les seves funcions.
Però ella i només ella és la veritable memòria. Guardar inconscientment no es fer ofi-
cis de memòria: això ho fan adhuc una caixa o una calaixera. Però quan es té la consi-
ciència de l'acció retentiva i comparar les retencions a cada terme; Sense memòria
conscient no seria possible formar cap judici; les percepcions serien instantànies i
no podrien arribar a la comparació de cap idea, perquè se'n esberraria l'índex abans
que assolissin la conclusió. Cap fenomen objectiu, cap duració objectiva... no podran
explicar mai una remembrança conscient. La completa separació del món subliminal la
memòria guarda els seus records ocults i abstractes, però que porten un pertinenent
de temps que sols pot donar-los una consciència que ha coexistit amb ella i que ho
rememora. A voltes ells evocuen la imatge subliminal que pot il·lustrar-los, a voltes
es aquesta imatge la que els desperta a ells; però la imatge, sense la memòria in-
conscient del jo, seria una ~~visió~~ visió que apareixeria i desapareixeria sense deixar re-
cord. Cal, doncs, no comprendre la imatge subliminal amb la memòria i els seus re-
cords. Sense aquesta memòria no existiria la llibertat humana. Seria possible reduir
una imatge sense tenir consciència d'un record preexistent, que la condema? Aquests
records independents i preexistents expliquen aquelles lluites contra certes sugre-
stions subliminals, que tantos voltes han descrit els nostres místics. En aquest punt,
l'ideal humà, tant en mística com en art, consisteix a establir el domini de l'espe-
rit sobre la màquina. A altra cosa no conspira triomfalment el treball que te per re-
sultat la inspiració. (.....) Així, quan el lector es convertirà en escriptor, el seu
treball *conscient* a *holera* *infinat* *la* *aforts* *nombroses* *i* *bets* *concatenacions*

subliminal. Associa un substantiu i li afegim complementari
a la consciència acompanyat d'un determinat adjectiu o d'un
verbo d'una metafora, o d'una cadència rítmica. Quan no
podem emper cap paraula que no arribi alguna cadència
en esclat. Plus aquí un treball en què el món subliminal
no desvetlla altra activitat que la de la vida i mitja al nivell
de la consciència...

Allà on hi ha reminiscència no hi pot haver inspiració, car
en aquest la màquina subliminal en dona com a noves
mentes en les quals no ha estat més treball que recollir-les i tri-
nar les tal com se li han donat. Cal rompre les con-
dicionaments mentals.

(---)

Així, doncs, no s'entén que les inspiracions venguen d'un món
inconscient, no és menys cert que l'home que en té s'és
potament conscient que el que no en té pas, perquè no s'obtenen
sense un domini de l'espírit que la màquina... a major
domini de l'activitat conscient que la subliminal. Un
bon dia, en igualtat de facultats, major activitat d'inspi-
ració.

p. 798: " - he observat que - tant com més àgil i abundant
un hom es sent subliminalment, tant més les seves facultats i més
de les de l'espírit sent també les seves facultats conscients.
Sembla que l'ànima reacciona a la inspiració que veiem en els
móns que ha de governar.

quan el seu terme es impersonal. (refració d'una "matèria").

El joc del mode "al" típic de la natura (material) no implica for de la
consciència un "no res" (per exemple Agustíneus) . S'inclou "un ordre més elevat
de coses" (Orígenes) , un mode d'esser "subjecte" distint del mode "natural".
El centre de la representació de la relació "consciència-objecte" ha de ser
com que impliqui "contraposició". Notem, en efecte que la mateixa "dignitat",
nota transcendental de l'"ens", implica una "alteritat" que no es un contrapo-
sició: aquesta comença, segons S.T., al nivell de bona constitució ment finita
(als "parva" Agustíneus) que no poten esser la possessió com de diverses per-
sones, a diferència dels bona constitució, en l'afirmació de l'un en l'altre.
ofe de l'altre, l'enriquiment de l'un l'enriquiment de l'altre. Notem que l'"
l'objecte" es constitució, caldrà, en esser assumit en una identitat, que
constituirà en respecte tot i tant el seu dret a esser, a esser tal com es, for-
des de si mateix l'existència de la identitat. L'objecte es veu que, en
afirmar-se l'"altre" a si mateix en el seu "en si", la seva afirmació com a
subjecte (de judici) accompagna, ratifica i sosté la seva. De tal manera que
l'objecte de si mateix que s'ha representat es, en realitat, l'afirmació de si
mateix en el nivell superior dels intercessos universals. La seva victòria en-
tologia es solidaria de la victòria ètica de l'"altre" (gràcies a la gràcia-
tibus, flore cum flentibus). En aquest nivell, "no tinc contrari", està en
la veritat (nota el problema de la "malícia"). La tensió que la seva il·lusió-
ga, o el contrari, la seva censura, o fins i tot la seva simple presència de
testimoni atant i irreparable pugui suscitar en ell, no ha de produir-se a la ma-
nera d'una "presència" extrínseca, sinó d'una crida interior. Ara bé: perquè
s'ha sigui, l'"altre" ha de realitzar, per la seva banda, la mateixa "conver-
sio" que jo he hagut de realitzar per la meua. Ha de contenir en tot moment
i abans que tot la fidelitat a la veritat que funda i ha de coronar la fideli-
tat a si mateix; en tant, en efecte, que ell "natum est", té una vocació de
natura, a reproduir en la seva ment i en el seu cor un pla universal".

Almeida afirmava que "sempre se tem a direção d'un "le... (indef.)", la submissió a l'autoritat legítima, etc. Es sentirà aplegat en una jerarquia espiritual, definida per un horitzó comú d'universa litat, per bé que participat per cadascun "a la seva mesura".

Obertura a l'altre, no pre-condicionada (exclusió de prejudicis, d'afectacions limitatives): equival a tenir un món per horitzó. L'"ens" - objectiu, particularista, es constitutivament "part" d'un tot; o es factor d'arrogància i per tant, de degradació, o estarà servilment encadenat a un ordre/p de causalitats rígides, al determinisme de la "natura". Tindri, si es vol, la seva acció un "còdit" propi mes o menys ample, un biologic "espai vital", però no un "món" en sentit estricte.

La consciència "objectiva" que descrivim es forçosament intel·lectual. Considerem, en contraposició a ella, el moment mes elevat de la consciència sensitiva: la síntesi imaginativa. La consciència no apareix lligada a l'acte, pendent d'ella mateixa, sino volenda al contingut. S'ha ingressat ja en l'ordre que Zubiri en diu "objectual", tota vegada que està ja en joc un principi de diferenciació de la consciència per respecte al seu contingut: "imaginari", en efecte, no es "sentir-se sentir", per mes que l'interès de la síntesi imaginativa vagi molt lligat, quan no a necessitats pràctiques i vitals, si al plaer que ella mateixa procura a la ment que la contemple (fantasia); go que, d'aprop o de lluny acaba reciaent en un "domisme", en una simple ampliació del camp dels plaers possibles. Ara bé: aquest contingut imaginatiu no es un "objectum", sino un "pro-jectum": no te la "consistència", el mode d'esser dat "en si" com una cosa "resistent" a l'activitat subjectiva, que li impedeixi el divagar, l'arbitrarietat, l'egocentrisme i pràctisme; La forma imaginada no te aquesta força "objectiva". Es sote davant del subjecte que la projecta, per altra banda, com un "quod" (no com un "in quo") d'alguna manera deslligat d'ell, precisament per la pobresa de reflexió de la virtut imagina-

tiva; no pot aparèixer un "in quo" fins a tant que la reflexió del subjecte no pugi distingir el "modus rei" del "modus intellectus", les "res, a similitudinibus rerum". No sollicita, el "projectum imaginatiu", ni provoca una reflexió completa que, per altra banda, no podria tampoc suportar; ja que, en posar en evidència la seva intrínseca inconsistència, intentaria sotmetre-la al principi, ~~mit~~ com a mínim, de no-contradicció, i provocaria la protesta de què s'atentava contra la seva llibertat. El "quod" imaginat no permet transcendir encara el subjectivisme. Moter: pobresa, en el fons, de la imaginació, comparativament amb la realitat; vgr. Juli Verne, amb els invents moderns).

Si es vol veure bé en què consisteix la identitat que es el coneixement, prenguem com exemple el cas típic: coneixement per comprensió, en intimitat, del "tú". Comprendre, en aquest cas particular, és superar la pròpia situació particular (i sense desbaratar-se); per tant, altre vegada, no pas el "no-res", ^{e el que hagué} sortiria per assumir com a pròpia la situació de l'"altre", posar-se en lloc seu. Dèiem que a això el llenguatge corrent en diu, cabalment, "esser qui deixa de considerar els seus problemes particulars des de la seva visió particular objectiu". Ara cal que es sàpiga assumir "des de dintre" la situació de l'altre; i en aquest "dins" hi ha diversos matisos o graus. Si només és coneixement, pura intel·ligència, el "tú" que em contempla m'apareixerà ^{tal vegada} dotat de gran equitat, però em deixarà incòmodament nu davant seu; tendiré a defensar-me, per no caure en el seu poder. Esser així conegut resulta humiliant, i no descansa, ni saneja (psiquiatria, etc. ^{Plaus, des d'afectiu amb,} la funció de la "transferència" afectiva). Cal arribar a l'amor? Crec que no: basta la confiança: justícia, solidaritat "com a principi", respecte que se'm té, etc.).

Per dintre/ meu (coneixement sentit)
seu: no per mera descripció psicològica, moral, etc.

Coneixement de dintre a dintre: per intimitat. Suposa una connaturalitat que pot ésser originària (per riquesa de temperament, o per afinitat de situació) o adquirida (habit: connaturalitat adquirida). Implicarà un ascens, per despulament dels meus particularismes, dels meus egoismes.

Així, aquest mode de coneixement per intimitat es exigeix per ser assolit en un cert nivell de la vida interior com una condició alliberadora per la seva consciència, ja que li brinda el descans de fer-la accedir a la plena "veritat" d'ella mateixa, a manifestar-se a si mateixa en la real situació seva per respecte a l'únic que en aquest nivell interessa: la veritat absoluta.

En realitat, el coneixement "objective-formal" ja donava un cert descans al subjecte, en brindar-li les coordenades pel desplegament de la seva acció: lògica, tècnica o moral. Però, per segur que sigui aquest coneixement, i en conseqüència, per tranquil·litzador i pacificador que sigui en el seu ordre, no proporciona al subjecte aquesta mena de pau i de descans que aconseguirà per un altre mode de manifestació: la confiança. ("confidentia"). Que implica la revelació, no de l'intrínsec de la pròpia subjectivitat, sinó uns horitzons, uns ambicions, uns projectes que, si són realment del "jo" com a subjecte espiritual, seran universals, o inscrits en lo universal. Iu. Que la ment acaricia en silenci i reserva, fins al moment que està segura d'esser compresa, fins al moment que el revelar-se no es una exteriorització i una traïció a l'empresa mateixa que es desitja servir. El "coneixement" en el qual el "tu" es s'obre a la plena "veritat" d'uns continguts objectius i universals sembla que exigeix la connaturalitat.

?Pot dir-se que tot altra mena de coneixement reproduïx, de manera més pobre, aquesta relació típica, o no? Pobra, per exigències de l'objecte mateix, quan aquest objecte es una "cosa", o una persona, però no en tant que persona. "Cosa": un "ens" que no sol·licita, de l'esperit que la comprèn, la posada en joc de tots els seus íntims recursos i l'invita només al mode "científic" d'objectivitat. Malgrat tot, l'esperit segueix essent connatural per eminència amb tota natura, amb la natura com a tal.

Recordar les fórmules clàssiques: "quo omnia fieri, facere". "quodammodo

omnis"; "ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus", Etc.

mons: no sols "ens", sino generadora d'un ambit ontologic d'universalitat d'objectivitat en el sentit fort de la paraula. L'ordre del ser propiament dit, es l'ordre de l'esperit.

(1) (1) vd. 4 s. IT, 3, 1, IV. 1 "Extremus actus ab interiori
incedentes et interiore decorum servantes".

(Alud Hayen, Communication... IE p. 276, col. 1)
Confronter la cité

mouvement d'abandon: (Hayen dit de la gressio: C. II, 37)
effusio formae supra materiam quam debet.

qui est una "victoria formae supra materiam" C. II, 30

→ "quanto forma magis vincit materiam, et ea est materia
efficiens magis unum". C. II, 68.

(Videtur aliter "vincere" (= s. "efficiere").)

Hayen, C. II, p. 176 cite: "participatio in substantia de la substance pure" (C. II, 12)
Videtur in unum de l'essence au C. II, 2, 30; relation d'un
forme substantielle "sua" cum communicatione materialis (C. II, 30) et unum
Bien dans la position idéaliste de l'essence qui lui est propre (cf. C. II, 140)

explanis - reditio de l'essence en la unité de l'essence
Ch. Rahner, op. cit. p. 278, in.

19. Deturem-nos un instant a considerar el segon dels sub-processos que hem dit la "reflexió".

El procés de reflexió pel qual la ment es manté en un continu recuperar-se en la seva identitat activa (identitat incompletament assegurada en el moment anterior d'espontaneïtat, que no obstant, li serveix de base; ja que en aquesta primera fase la vinculació que fa una estona hem esmentat d'"esse" i "oportiri" ja és ella mateixa l'actualització de la unitat entitativa de la ment i pot, com a tal, esser anomenada, principalment, "reflexió") no és un procés simple i lineal, sinó un complex de circularitats. S'origina així un ordre immanent de prioritats relatives una estructura en "sistema" en el sentit etimològic del terme; mode com és participada la unitat en la potencialitat d'un subjecte.

20. Per tal de donar al nostre llenguatge una major precisió, distingirem, en la ment, els següents tipus de reflexió:

1. Atenent als estrats entitatius a què s'extenen:

- a) reflexions al nivell de la ment mateixa, interiors a ella.
- b) reflexions per les quals la ment origina i assumeix la sensibilitat, en el seu propi acte i la seva pròpia teleologia ().
- b) reflexions constitutives del cos , com a estructura orgànica. (La generalització de tot el cos. cf. Uauy. Comunicación. 1984, 303, etc.)

2. Segons el grau de desenvolupament de cada reflexió:

- a) reflexió entitativa. És l'afincament mateix de l'acte segon en l'acte primer i en general en els seus orígens. No es distingeix de la simple espontaneïtat, sinó perquè connota l'esser punt de partida d'ulteriors reflexions. *evitant el d' "ontològic" ho no connota formalment una dimensió material, d' "cos".*
 Usen encara el terme "entitativu" en el mateix sentit que la filosofia clàssica usava el d'"ontològic", *si a dir* en el sentit general, sempre que es tracta de notar que una certa estructura o *comportament* ~~comportament~~ afecta a un "ent," com a ent".
- b) reflexió "entitativo-presencial". Parteix de l'anterior i la prolonga, en tant que rebuda en la memòria, a títol de "sentiment". (). És el sentir-se viure, i ésser (), com a moment originari de la consciència.
- c) reflexió ontològica. En ella la reflexió anterior és assumida per la intel·ligència: és la consciència formalment entesa. Podria també anomenar-se "reflexió objectivant", tota vegada que per ella la riquesa entitativa del jo, esdevinguda en el moment interior riquesa intencional, en tant que originant de la consciència, s'expressa i formula en una comunicació objectiva. És

nota

exercici

exercici

(1) la reducció ~~de~~ a necessitat lògica de tota "necessitat" és una ^{confusió} ~~confusió~~ d'ordres diversos. (vd. Maassial — comentant la "necessitat transcendental" que hi ha en l'argumentació de S.T. contra el suficientisme)

No és inmediatament una necessitat lògica la per S.T. et homo en di "nemo potest cogitare se non esse cum assum. An hoc enim & cogitat, tunc percipit se esse" (—) i en canvi, la reflexió la fa quasi sempre objectiva i enunciativa com a tal.

ni quan S.T. diu: Vqr. a Nov. 5, 4 c; Nov. 5, 13, 12 aly. sh.

— Sicut enim in rebus aliquid q. se ad oppositum se habet, necessarium videtur veritatem aliam habere, ut Socratem veribile est videre et non videri; necessarium tamen est eum videre, cum videt.

no és un mite "lògic"; ni un tautisme; ni una necessitat lògica. És una necessitat ontològica, fundada en les relacions d'eficiència - subjecte; relacions "principials", "estructurals", no objectives.

Chr. Hayen, Communization, II, 148.

(2) Cal matissar mlt. principi — ad rem (sentiment, que s'actualitza en raó de l'essència del bonum, vd. infra, nomen de "memoria ontològica")
— ho. rum. (querer)



sent de la voluntat. Ara bé, el valor no és, sense més, equivalent al "bonum": el bonum, en general, polaritza l'apetit, en general. Quina mena de bonum és el "valor" que polaritza la voluntat? Aquell que connota una "universalització" i estimació per part de la intel·ligència; i això, de tal manera que l'objecte de la voluntat no presuposa, com una simple condició, el coneixement intel·lectual (manera pobre d'entendre el "nihil volitum quin precognitum", o l'"objectum voluntatis est bonum intellectum"), sinó com una determinació constitutiva d'aquesta objectivitat ("objectum voluntatis est bonum intellectum, reduplicative, scilicet, ut intellectum").

(X)
1,a,b). Una segona modalitat de reflexió intrasental consisteix en l'assumpció de cadascuna de les tres potències: memòria, intel·lecte i voluntat, en l'activitat i àmbit de l'altra; la qual, esdevé, així, veritable privilegiat d'expansió de la ment en la seva unitat i actualitat totals. Tota la ment, en efecte, pot vertir-se per via de reflexió intel·lectual: l'"ens" és aleshores comunicat sota la ~~www~~ "ratio entis". Puc "parlar" i referir-me conceptualment a l'existència, elaborar d'ella una "ratio"; tot i que l'existència/, com a tal, és un atribut de l'ens per raó de la qual no és, primitivament, terme d'intel·lecció, sinó de presencialitat en la memòria. També aquesta pertanyença "reflexiva" a la intel·ligència de dimensions entitatives a les quals, no obstant, ella no ~~no~~ s'obre directament, ha donat lloc a falses sistematitzacions. Ens sembla ésser-ho la doctrina dels "modes" en l'escolàstica renaixentista, tal com la recull SUAREZ. (). I també puc vertir ^{per via d'} intel·ligència segons una reflexió del tipus que ara considerem, el moviment d'expansió teleològica de la ment per via de voluntat. El principi "voluntas in ratione/est" expressa aquesta inclusió del moviment volitiu en l'àmbit formal del pensament, en virtut de la qual la voluntat mateixa, i el seu acte, esdevé conscient. Però també "intellectus est in voluntate", i la vida intel·lectual queda assumida, a mode d'una de les seves dimensions, en el procés teleològic de la voluntat, la qual diu raó de prioritat i actua de funció totalitzadora en aquesta línia: "ipsam inclinationem hominis nominat

(X)
Pens. en la la matèria equivalent (X)
(X) ~~de l'ens~~ De l'ens i traïu l'actiu humà. (p. 47)
Ch. 1.5 28. ~~la inclinació natural humana de la voluntat~~. 18. - Met. de l'ens (vol) el just i el just de la voluntat. Aquest judici, ~~però~~ és el que aneu a l'objectivitat del motiu; quan la raó just la reconeix en si y reconeixant.
h. 15. 23. En el coram contrària: valde (= l'actiu donat l'objecte bon i recte. ordre de la significació) vis (= referent a l'equi del motiu). de la (= l'actiu donat l'objecte bon i recte. ordre de l'apetit) com causa (= l'actiu donat l'objecte bon i recte. ordre de l'apetit).

Anomenarem "esse", l'"acte" suprem, unificant de l'ens i en especial de l'"ens" espiritual. (Ment humana, àngel).

Aquest acte s'expandeix per una triple línia ontològica (expansió - assimilació); en terminologia causal: causalitat eficient, exemplar i final; en terminologia espiritual agustiniana, memòria, intel·ligència i voluntat.

Aquest acte es constitueix com a tal, i per tant, en raó de "principi", per "actes segons", es a dir, per obertura (i, en un grau i manera que cal precisar, per "correlació") a una circumstància, que diu raó:

- a) de matèria. (circumstància empírica)
 - b) d'ens
 - c) de persona
- " ontològica)

matèria
intel·ligible en l'obra?
= data 29. matèria?

(A determinar: l'articulació d'aquesta diversa "circumstància" amb les nocions de "món", en la seva doble dimensió de "naturalosa" i d'"història"; i la d'"horitzó").

Un "anàlisi transcendental" mostra: la realitat d'aquesta triplicitat de línies ontològiques; que són igualment primitives; (Cada una d'elles deriva directament de l'"esse"); que no n'hi ha una quarta, (ni hi pot haver (anàlisi que fa S.T. de la noció d'"objecte"). ; que donen lloc a una estructura "circular", de prioritats relatives, però no lineal, de prioritats absolutes. Aquesta estructura es constitueix pel que S.T. en diu "reflexió". Que hi ha una pluralitat de "reflexions", que mantenen aquesta circularitat, com a prolongació i manifestació de la unitat de l'"esse" o acte primer, que fonamenta la unitat de l'"ens" i evita que es dispersi i dissociï en la seva inserció, per altra banda, necessària, en la "circumstància". Retenim: 1) relació transcendental d'una facultat o línia ontològica a l'altra (exemple típic: el tema dels "possibles"); 2) Inclusió de cada facultat en l'àmbit de cadascuna de les altres (Cfr.: Ramon Llull); 3) Reflexió o retorn (autodomini) de cada facultat sobre el propi principi (consciència, llibertat, "memòria sui", "Memòria Dei", etc.).

Però Si bé en algun moment es mostra la necessitat d'aquesta estructura (citats: S.T. ho fa a partir de la noció d'objecte en general, per mostrar que no pot haver-hi altre gènere suprem a més del "Cognoscitum" i l'"appetitum") sembla que no es possible fer-ne la "deducció transcendental" (que la mostraria com a necessària a partir de l'"esse"). Ens la trobem com a una diversificació de fet, i per tant com un límit que marca, segons S.T. la mesura última de la finitud d'un ens (mes enllà de la que deriva de la matèria). (Cfr. S.T. en el tractat dels àngels: I, q. ~~1111111111111111~~).

Hem dit "mes enllà del límit que ve de la matèria: per establir-ho, cal mostrar S.T. ho fa) que aquesta triplicitat de línies no noix exclusivament de l'obertura a la circumstància "empírica"; que no li es estrictament correlativa, ans trobar-la en l'"a priori" de l'esperit).

La triplicitat de línies ontològiques que comentem brollaria, si no hi hagués mes, "ex indigentia tantum". Pot fer-se derivar, encara, "ex plenitudine"? (El tema englobaria el tema del "verbum" tractat per Canals).

Sant Agustí, en interpretar l'estructura de l'ens (modus, species, ordo) i la de la "ment" (memoria, intellectus, voluntas) com essent, respectivament, vestigi i imatge de la Trinitat, fa una interpretació "ex plenitudine" de l'estructura ontològica que comentem; però no "filosoficament pura", ans a la llum de la teologia.

No obstant, res no ens impedeix de investigar en aquesta direcció. I preguntem: No resulta que, precisament perquè aquesta estructura brolla de l'"esse" ex plenitudine" (no per contrapòs, en ell, de la circumstància empírica) que en raó d'ella l'ànima es, per naturalesa, subjecte congru de la vida de la gràcia, fins a la vida mística, i la visió beatífica? (Cfr. Gardeil).

Es pot preguntar encara: ^{immanent} en la Santíssima Trinitat, les Sprocessiones o relacions d'originació, que donen lloc a la ~~trinitat~~ Trinitat de Persones, no son, evidentment, "ex indigentia", sino "ex plenitudine". Serà això precisament perquè llur terme immanent es personal?

Aleshores: si investiguessim l'estructura de la ment a partir de les relacions intersubjectives, no seria el camí adequat per descobrir en aquella estructura la seva dimensió "ex plenitudine"?

§A notar: es evident que la diversificació "substancia_accidents" es funda i presuposa l'alteritat entre les coses, i mes profundament l'oposició relativa (i en lo material, també de "contrarietat") entre substancia individual i món. Dic això perquè em sembla que la diversificació de funcions intencionals presuposa efectivament, segons l'ordre natural, la diversitat ontològica, i especialment la diversitat personal. Aquesta segona es el medi (instrument, subient) per la mutua complementació entre persones, i ~~virtut/kontik~~ de la persona per la cosa. (Notar: la relació amb la cosa no es reversible: el bé que la cosa treu de la seva relació a la persona redunda novament en benefici de la persona i es justifica des d'ella). En la relació interpersonal cap dels dos termes ~~virtut/kontik~~ es subordina a la perfecció de l'altre: es constitueix una "circularitat" de serveis, d'amor, etc. Cal examinar millor el cas de la subordinació natural o jurídica d'una persona a una altra. El tema persona i bé comú, etc.

Notae

Et locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut qui loquitur ad amicum suum. Mox dicit: si ergo visui gratiam ante te, ostende mihi semetipsum manibute, ut videam te (!).

Ch. evangelii: Ia us us dic vivens, vivis, amicus... parat obsequium

Reflexio et recultum ("In seipsum redi."); requirit huius loqui in la intimitat de Dei (i tambe del ti? Plus a quin sunt?).
(Formae in se non subsistentes sunt inter alias effusae et ~~et~~ multatae ad seipsas collectae. ver II, ~~per~~ (alund Ham).
adv. 2, ad 2^m.)

Reflexio al ti, no es extrosio. (No en van. en aquest punt, la terminologia de Hamen, communication, II p. 235.

En canvi, ell mateix diu: Dei no es "exterior" (II p. 235).

El ti es al principi del meu amor (II p. 285).

Formae animi in se subsistentes, ita od us alias effunduntur, eas beneficiendo vel in illudendo q in seipsis se manent; et sup. hunc modum, Deus, in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et inmixtus manet. Ver II, adv 2 ad 2^m

Notitia in De tui. per com a consequenter habetur:

[ST: 2^a, 93.7c. (Ch. CG-IV, 23; 2^a, 43.5, 2).] ~~Deus~~ Deus et principaliter attenditur in eo triunitatis in mente sup. actus, prout scil. et notitia quam habemus, copulando virtutes verbum humanum. et hoc in amorem promittimus.

El procés intel·lectual no és extroversió.

S.T. De natura verbi; J. de S.T. ---)

Una dimensió "^{trans}~~extro~~-objectiva" té la correlació necessària
una dimensió "^{ciè}~~extro~~-subjectiva". A part "^{trans-cis}~~extro~~" és "quia
abumque (subject i objecte) est in potentia"

Teoria de l'objecte: unitariament, verb, vs. intel·lectual.
Una dissociació ~~forma~~ ("quicumque intelligit... etc")
forma a ~~esse~~ esser - potencialitat: Op. 2^a

Ubi non requiritur aliquid iuris iustitiae: quoniam la forma
ciacitat ha estat mbrada.

vs. naturalis, inter duos intellectus constituta.

X Quanta forma, magis vincit materiam, et ea et materia
efficitur magis unum. C.G. II, 68; C.G. II, 30; J.D. I, 10, 4. 2^a
Ver. 13, 3, 1 i 2.

Memoria:

a la bon, no vol d'utile finis
an de voluntat.

en tant que vol. in ratione est.

Ja que la vol. en so per te de hui
radice en la mem. no com a

memoria, sino com a vol.
(adlum) (lumen)

X De ver. a. ~~et~~

Omnis veritas est sup aliquam rem,
quae est in cognoscendo principium cogniti-
onis.

Forma autem huiusmodi potest considerari
duplicitur.

Uno modo, in se q. habet in cognoscendo.

Alio modo, in extrinseco q. habet ad rem
cuius est similitudo.

Sim.

Memoria:

a la bon, no vol d' utilitat
a la voluntat.

en tant que vol. irrationale est.

Ja que la vol. en so per te' de l'home

radica en la mem. no com a

memoria, sino com a vol.
(a l'home) (l'home)

X De Ver. a. 17

Omnis veritas est sup aliquam verum,
quae est in cognoscendo principium cogniti-
onis.

Forma autem huiusmodi potest considerari
duplicitur.

Uno modo, in se q. habet in cognoscendo.

Alio modo, in exteriori q. habet ad rem
cuius est similitudo.

Res.

Sant Agustí

De Trin.

Període : IX - XIV

Sintesi : XV.

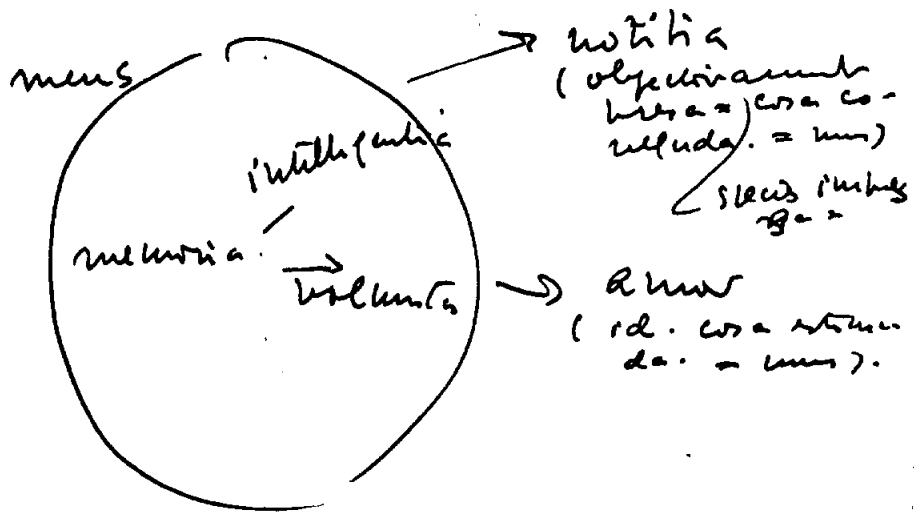
IX : mem. notitia. amor.

XIV, 10 { memoria (mi)
intelligentia (mi)
voluntas (mi) | unió de
reflexió m.
et lo.

en tres estats.

X, XIV, 11 ss ————— habitual
recerca (copilatio)
X, 12 ss. ————— ^{gradual} activació (discernere)
= coneixement dis-
finit

Cf. XI De Civ Dei: "nos sumus ad
Imaginem Dei iuguantur sumus, novi-
mus nos esse, et amamus utrumque".



notitia, & animus : habet.

Reposit. T. (Ch. de Sp. beat. a 11. ad 2m)
de ver. X, a. 3.

Proceso abstractivo.

Abstracción total (en oposición a la abstracción particular de los sentidos) = proceso de generalización claramente diferenciado de la mera generalización inductiva. Sin embargo, sigue siendo correlativo entre inducción ^{ya que la} y abstracción ^{o el momento de la abstracción} ^{herente lo que que en la} el entendimiento. → "uno" con la imaginación, y esta racional por participación = elevación del "uno" a "espuma de una bolla una inductiva")

-> generalización: no depende de una inducción selectivamente realizada (un solo ejemplo bien probado basta para formar una ley general), es el origen del acto abstractivo; vino de una inducción natural, subsumida a laencia todo el tiempo por esta y por ende. (→ "comunicación al plan. jasuna" p. 1. Nota: no es el "uno" "hoc", y ya el resultado de la generalización inductiva, que hace la imaginación, racional por participación).

El "racionalisme"

En altres mots, hem anomenat "racionalisme" a una postura definible per les següents notes: a) "oblitació del jo", i ~~per tant, reducció del sentiment a coneixement~~ ~~sota el terme de "concepció"~~ (vd. l'importància d'aquesta reducció, en el problema del sentiment).

b) més profundament, racionalització el racionalisme la "normalització de l'existència"; la qual cosa equivaldria a un intent de reducció del "modus" a la "llei".

La distinció de "llei" i "modus" en S. T. no equival, un, a l'assimilació: hi ha un moment de coincidència o d'identitat, un "aiguall" que, en cert moment, situa S. T. en l'"ess"; el qual, si, d'una banda, l'acte de la ^{l'essència} pròpia o natura, mentre que, d'una altra, si l'acte del subjecte o "hipòtesi".

En el primer sentit, l'ess comporta i reflecteix la total determinació de l'entitat, la que implica l'individuació; la qual, en el cas d'entitats matèrials, implica la concreció. Item en l'ordre de les relacions d'exemplaritat.



Com a "acte de la voluntat", l'esse ^{implica} ~~comporta~~
la infusió; entès, no com a una mesura o
menor mesura qualitativa, ans com a determina-
ció de la ("totaliter factum"), la qual
cosa ~~est~~ equival a la saturació de la potència
passiva voluntària, i comporta com a conse-
quència, una potència activa, (acte $\rightarrow$ acció).
El subjecte queda situat en un ordre de
relacions d'experiència.

L'esse, en el context modern d'existència, es
veu en la regula acció. Sembla que aquest
és el que té primacia en S. Tomàs. Això no
segons el 1^{er} context (acte de l'enteniment), sinó,
només, l'abstracció del 1^{er} al 2^o, amb la
consegüent possibilitat d'anar de via deductiva
o sintètica a l'existència, a partir de l'enteniment.
L'existència hauria quedat totalment "pro-
malitzada", ^{sempre de} ~~reduïda~~: a la total "determinació
formal de "objectiva" de l'ess, ~~ja perquè~~
concep que a la seva "individuació".

Ja s'conclouí aquesta individuació totalment
en la línia de la "forma", segons la tradició
aristotèlica ("omne individuum est de ratione for-
mae") i, a l'hora, ~~en~~ envoltat per ~~una~~ me-
lències determinacions "racionals", (per "rati-
onalisme" extensiu) ja, en canvi, inclou si
es despa lloc a un element "irracional" en
la individuació: la "matèria upnata quan-
titati", amb tal que es posi l'accent en
l'aspecte "quantitatiu" — ~~reproductivitat in-~~
~~de~~ de l'individu, i s'obli di ^{per} l'aspecte
"superior" i distint, i es tracti ~~d'abstracció~~
d'abstruir-lo en el primer.

Tindrem, aleshores, un objecte d'intenció,
que gaudiria, no obstant, no d'~~una~~ "exis-
tència" Uena (que comporta l'eficiència)
sinó d'una "existència de unum quoddam"

(P. 2). L'existència pròpiament dita o l'ora-
negligida (equivalència al pur "donar-se de
alt" o existència emprada) ut, de concelir,

amb la una unitat metafísica, com
a "vis" en unitat radical, seria intro-
duïda per un potencial, de si interfereix
~~amb la concepció històrica~~, el punt de
partida, que es mostraria insuficient.

~~El problema és aquest~~

Ara bé. Es tracta de comprovar si, i fins
a quin punt, el "racionalisme" "històric"
entra dins aquest racionalisme ~~teòric~~
avui definit a priori. ~~Es fa a quin punt~~
~~la una ~~teoria~~ històrica~~ Ara bé com els mètodes
que ^{el} condicionen, històricament, com a bo-
lta filosòfica.

TEMPS, ETERNITAT

Hegel, citat p. Heidegger,
"Ser y tiempo" p. 495

"Que el sentido primitivo del tiempo se pueda, podemos
decir: solo el presente existe, el antes y el des-
pués no existen; mas el presente concreto es el resul-
tado del pasado y está permeado del futuro. El
verdadero presente es, por tanto, la eternidad."

Plato. 2^a Ed. p. 486

Es ahora, al ver que es esta entidad cambiante, mas
la, mas, la constante persistencia de sí mismo; de donde para
el que ya Platón, al mirar en esta dirección del tiempo

como ~~se~~ sucesión de almas que pasan sucesiva-
mente, no podría menos de llamar al tiempo
la imagen de la eternidad: αἰὼς δ' ἄνευός, αἰωνόσ
214 αἰώνος ὅς ἐστι καὶ ἀπὸ τοῦ ἰούσαν αἰώ-
νιον αἰκόρα, 2020ν δὲ ἐν τῇ χρόνον αἰωνοπάχα-
149. (Timeu, 37d).

~~La eternidad según~~ El concepto de la eternidad en el sentido
del "ahora estático" (nunc stans) está sacado de la comprensión vul-
gar del tiempo y acotado buscando la orientación en la idea del "cons-
tante" "ser ante los ojos". Si fuese posible "construir" /i/Corríjase mente la
eternidad de Plotino, sólo cabría comprenderla como una temporalidad
más original e "infinita". Queda indicado si para ello obcecarse un bello
camino la via remotionis et eminentiae. Uvidetur S.Y.T. 1 p. 491, nota.

L^a, q. xv, a. 2.: Pluralitat d'ides.

Ch. I. c. 6. c. 54

III. n. 14. 2.

Op. IX, c. 66.

a) Neque ut hunc vult ideas.

b) en tot efecte, allò que s'ultim hi (= optimum ius) s'intenta directament (propiu) per l'agent principal.

es: vult exercitus, a deo.

asa hi:

id est optimum in rebus actus: bonum ordinis universi.

per tant:

vult universi ut proprie a deo intencio, i no "per accidens movens".

Com trindia elix aco? en la cosmologia antiq., "imp. succensionem agentium": escala d'agents subordinats. Auri, agent punt de vista s'inaclual. Mú predominancia una concepció, anti-franquice, com la de Demòcrit.

Analís

Si ibse ordo universi est in se creatus a Deo.
et distinctus ab ipso.
necesse est q. habeat ideam ordinis universi.

(Notar: idea, no conceptu, necessariamente, a eiuca:
~~no~~ ~~constit~~ hi ha "idea ordinis". Constit aliquid
de "regulas". cf. Wilson, S.A.).

Altra par:

"Ratio autem aliquas totius haberi non potest nisi
habeantur primae rationes eorum ex quibus totum con-
stituitur"

Veient.

"Oportet q. in mente divina sint primae rationes
omnium rerum"

Tratando las cosas como "partes" de un conjunto,
a saber: el mundo, y viendo característico del no de parte
el poseer de "~~imperfecta~~ una 'infinita imperfecta' y a su
vez que notarán en Dios una idea 'adecuada'. Ha-
mando con este nombre la idea de un no universal no
mismo, al modo, si se quiere, de la "substantia" de Platon.

"Quo" : principi subjectiu de coneixement.

s'afixe a quanta experiència:

a la facultat. (intel·lectiu)

a l'objecte (ciència, art, etc.).

a la seva imatge.

"In quo" : principi objectiu de coneixement.

relació intencional a la cosa, d'identitat

i de derivació, en la línia de la causalitat exemplar.

immediata,

"terminatio".

"Quod"

terme de coneixement.

exterior

immanent. (idea).

no deu ser de principi, en l'ordre intencional. Pot dir-se.

exemplar,
testimoni
imatge...

ja el coneixement d'un altre.

ja ho ha produït.

en l'ordre ontic. (Relacions reals de semblança).

Concepts:

que expressen essència: vgr. home.

essència: mode: vgr. "home" - "dona"

home - vell

o connota, el subjecte amb un mode

amb una qualitat

amb una relació, etc.

això s'expressa un "summa w accident", que
correspon al concepte, inmutablement, mentre li
correspon (vol. 2a, 14, art. 13).

Concepts, alguns que no delimiten una essència,
i que, w tant, no "defueixen" en sentit estric-
te: no val w ell, en efecte, el principi au-
tèntic "Nihil unum est numerum". Entre ells
i ells hi ha una gradació empírica, on
s'inscriu singular una línia clara de delin-
eació.

Bergson

la matèria? "moralitat"?

Sembla una falsa alternativa: l'entendement,
anunciat el continuent o no la forma de
la unitat. L'ordre metafísic metafísic
aïçó i ho trasllendria: spirit: necessitat,
llibertat, etc.

libresa en la llibresa

} moviment de la matèria
proverint de la forma
(espiritualitat).

mis "forma", menys "evolucionisme". Aquest,
refugue en l'ordre de l'espirit; ja que la
realitat espiritual ("persona") és "necessaria".

objecte d'observació: "home". Aquesta "libresa"
atribuïda al individu, ho veiem una combinació
antropomòrfica entre l'estabilitat moralemente
trial, empírica, de la (i tant, una representació
intuïtiva, metafísica, al casu) amb l'esta-
bilitat de l'espirit, intuïtiva, metafísicament invariable.

unitat de la forma i de l'ordre.

2^a, q. XV: De Ideis.

20-VII-53.

Wladan.

Idea: principium operative. (ad 2^m).

de quibus materia?

a) cum "exemplar": "forma, ad similitudinem cuius"
mundus et actus.

idea: nominat "mentem imitabilem"
I D. 26.
2^a, 1^a, 2^a, c. 11.

=

Cumque res, ante conceptum distinctum. (Nisi S. Aug.
2^o: eadem res, ut eadem intelligitur et ratio.) No est uni-
cipi de res procedunt in comm. / Id. 1951, notas
d'ordin, et ubi res testis de la C. Gentis).

Sic patet, inquantum res cognoscit quam mentem
ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut pro-
pria rationem et ideam facti huius creaturae.

No es tracta d'un problema d'anàlisi, d'un treball de precisió fet sobre lo concret confús; sembla mentida que un historiadore de tant valor interpreti així Sant Tomàs, dintre una pura concepció nominalista, i oblidant el problema "batallón" com cap de la prioritat de lo universal com a objecte de coneixement intel·lectual, el sentit del qual sembla no haver entès.

Es tracta: 1) primer temps: abstracció. La conquesta del "tipus intelligible" de l'objecte d'experiència. L'enteniment, facultat de l'ens, és determinat per relació a lo sensible i elabora la seva essència. Aquest moviment de l'esperit culminarà quan s'hagi posat aquesta essència en relació amb Déu, com un mode de participació de la seva Bondat infinita. Però això no es possible a partir de l'essència abstracta, sino de la realitat, "ens", en el seu sentit ple: com a "ens participium", no com a pur "ens" nomen, que hem concebut fins ara.

2) segon temps: el primer procés: abstracció, ens dona la conquesta d'una essència; malhauradament, aquesta essència es "abstracta", es a dir, no sols "desindividualitzada", sino, encara, "des-existencialitzada". Per ella sola, ~~no es un coneixement en acte,~~ ^{no es un coneixement en acte,} ens un pur coneixement en potència; reté a mig camí la tendència de l'enteniment "definidor" - dinamica del concepte - i, encara, la tendència de l'enteniment "judicador" - dinamica del judici. Per completar i dur a perfecció aquestes dues tendències - aspiració a lo totalment determinat: a lo que "es", cal immerngir-se novament en lo sensible, i ~~anar a cercar-hi:~~ ^{anar a cercar-hi:}

- a) per trobar el subjecte de predicació de l'essència
 - b) per trobar l'"existent". (judici com a compositio)
- (judici com a "fides")

Atenguem a aquest segon aspecte, mes profund, ja que es tracta, no de suplir una deficiència del nostre enteniment humà, sino de satisfer una exigència de tot enteniment finit, facultat de síntesi a priori d'"essència" i "esse".

En el procés abstractiu, l'afirmació d'"esse" roman en suspens. La necessitat, transcendental, no logica, de l'enteniment d'afirmar l'existència, es tradueix, fins ara, en la projecció sobre el camp de l'"esse" dels seus continguts conceptuals abstractes sota forma de "possibles". Per l'afirmació actual d'existència, cal reprendre contacte amb lo sensible; no de qualsevol manera, sino precisament amb lo sensible amb la seva matèria individualitzada, aquesta matèria "infra-intelligible"; humiliació que es la única manera, però, per la qual podra fer actualment la síntesi entre essència i "esse".

entre essència i "esse", que en la matèria, be que de manera purament potencial, s'identifiquen. (En Deu, essència i "esse" s'identifiquen de manera perfectament actual; en tota altra realitat intermitja, es distingeixen).

Sense aquest retorn a la matèria, l'enteniment humà no podria mai realitzar actualment la síntesis d'essència i "esse", que es l'aspiració que justament el defineix com a enteniment finit.

Descoberta, en la multiplicitat i contingència de la realitat sensible el doble aspecte metafísic d'"essentia" i "osso", l'enteniment pot ja elevar-se, per via analògica, cap a Déu, i satisfer així la seva última aspiració metafísica: la referència a un Esser en qui la relació "Essentia"-~~Esso~~ sigui analítica, i no sintètica; que gaudeixi de perfecta identitat.

Es pobre, definir el tomismo con un "existencialismo"; cal-
-cularia, en primer lloc, puntualitzar què entenem per "existència";
que, segons S.Tomás, cal dir que es un mode de participacio
de l'Eternitat de Deu, segons una major o menor necessitat in-
trinseca en el subjecte que en participa.

Pero així i tot seria poc: si el tomisme representa una vigorosa vindicació del sentit profund de l'«esse», representa, encara, una vigorosa vindicació del sentit de l'«essentia», estructura formal d'un ser, en tant que imatge de l'«Essència» perfectíssima divina i precisament per això, objecte per la nostra intel·ligència, que no es perfecciona amb el coneixement de lo inferior sino en tant que enclou un reflexe o referència

[illegible]

Idees Exemples $\rightarrow$ principes de raisonnement.

Vol Gilson. Le Thomisme. p. 204

A propos d'un autre tema, GILSON écrit:

"Des le debut, la pensée grecque s'était trouvée aux prises avec cette difficulté: comment faire tenir dans une même explication du réel les dieux de la religion et les principes de la philosophie? Pour comprendre ce que les dieux sont, il faut des principes; mais pour comprendre que les dieux soient, il faut des causes. Les dieux eux-mêmes étaient nécessairement de telles causes... On montrerait sans peine que ce dualisme de l'essence et de l'existence explique celui de la philosophie et du mythe dans l'œuvre de Platon."

A noter:

idees: comme exemples: cause - essence
"a priori": model - essence.

el componente del "yo"
la conciencia o espíritu.

Descartes - Real.

Aund Heidegger.

N.Y. tiempo. p. 497-8

La esencia del espíritu es el concepto. Por esto no entendemos
Heidegger un universal, un finito, intuido como la forma de
algo pensado, sino la forma misma del pensar que se
intuye a sí mismo; el concebirse como un APREHENDER
EL NO-YO. En la medida en que el aprehender el NO-YO
representa un 'distinción', hay en el concepto puro, en cuanto
aprehender esta distinción, un distinguir la distinción. De don-
de que puede Heidegger deprimir la esencia del espíritu, ap/antio-
briamente, como relativo de la relación. Esta "relativi-

dad absoluta" constituye la exposición lógicamente
normalizada del "copito me copitare rem" en que ve'
Descartes la esencia de la "conscientia".

"copito": objetivación.

Ort. del fundamento
Persona y cosa.

Heidegger. Ser y t. p. 56

- "La persona nunca debe concebirse, según Scheler, como una cosa o una substancia; es, antes bien, la unidad simultánea y directamente vivida del vivir los valores - no una cosa simplemente imaginada fuera y detrás de lo directamente vivido". Persona no es un ser cosa, un ser substancial. El ser de la persona tampoco puede reducirse a ser un sujeto de actos racionales sometidos a ciertos leyes.

La persona no es una cosa, no es una substancia.

no es un objeto. Diciendo así, se insiste en lo unitario que apunta Russell cuando ~~se~~ ^{se} ve la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la de los seres naturales. Lo que Scheler dice de la persona, lo formula de los actos así: "Nunca un acto es un objeto; pues es inherente del ~~u~~ de los actos no solo vividos en la ejecución misma y dados en la reflexión". Los actos son algo que no es físico. A la esencia de la persona es inherente el existir sólo en la ejecución de los actos intencionales; no siendo, pues, por esencia, objeto. Toda objetivación física - por lo tanto, ~~hace~~ los actos por algo físico - equivale a una despersonalización. La persona es siempre como ejecutora de actos intencionales ligados por la unidad de un sentido.

SUBSTANCIA MATERIAL.

De Natura generis.c.3,15

Substantiae materiales nihil reale habent per quod dici possint substantiae, praeter illud quod sunt corpora.

(Llur consideració metafísica, no representa descobrir en elles un nou element absolut - "praeter illud q. sunt corpora", - sinó una relació de fundació ~~absoluta~~: referència a Déu).

Idea: i movement, refut Plato

Aristotél 5 Metaph
3. T. in Eth.

Causa del movement: "unde motus", dicit Arist. si la causa efficiens, no la "idea": la qual explicaria movieret lo immobil de ls cors.

"Si ea, quae sunt in sensibilibus, causantur a suis re-
patis, necessarium est dicere q. ut in speculis idea motus aut
non. Si autem aliqua sunt et idea motus, etiam constat q.
non potest esse motus sine eo q. movetur, necne sit q. Idea
moveatur; q. est contra Platonianam opinionem, qui dicebant
Idea immobiles. Si autem non sit idea motus... non erit aliq-
ua causa unde motus veniat ad ista sensibilia.

Ratio, principium.

En 5 Metaph. 265

Hi inferuntque ratio ex his Principiis sumitur.

Por la "cuarta vía": Dios, fundamento intrín-
feco de la posibilidad de las criaturas, desde el
punto de vista de la estructura formal de los
mismos.

I. la "estructura formal" de los seres, punto de
apoyo de la "vía".

II. Primer proceso: de la "estructura formal" de
los seres, a la "Idea" esencial.

III. Segundo proceso: de la "Idea" como "gra-
dus essendi" al "Ideal" de todo ser,

("Unaqueque creatura habet propriam speciem
in/ q. aliquo modo participat divinae essen-
tiae similitudinem". 2^a, q. 15, a. 2.º.).

17-III-53.

Idem in Dei, ponamur de l'ordre essentiel.

"Unaquaeque creatura habet propriam speciem scilicet
aliquo modo participat divinam essentiam unitatem
divinam". 2^a, q. 11, art. 2, c.

(Recordar la tesi de mariscal.).

ici, "specie" sembra més ampla que essentia, ho
equivaldre a "perfectio" "estructura i perfectio for-
mal". (ordre dispositiu, etc.).

enunciatio: 1) "animal - racional" Correlat de defi-
nicio essentialis. No entra en l' "ess" en aquest
sentit i no tant no constitueix un "mode de par-
ticipatio". No inclou referència retornada a
Dei.

2) inclouent perfectio : analògic. ^(dialectica: perfectio in se, perfectio in alio, perfectio in se et in alio) Nota.

aquesta funció "metafísica" de les categories: "sub-
stantia, quantitas, et qualitas, et ea quae sub eis con-
tinentur contrahunt "ess", applicando eis ad
aliquam quidditatem seu naturam". (2^a, V, 3, c.).

Idea i eficiència

" i en.

Per què hi ha idea ^{propia} dels singulars, que ~~no~~
~~no~~ comprenen l'el·lipsis i la matèria?

La idea propia dels "singulars" i combin
a més dels elements principals i individuals,
els accidents comuns?

Sembla per aquests tenir una idea "propia"
distinta de la de la substància, ja que
no estan "determinats" uns i altres, ni
la matèria "forma".

2

Orde de la ciència i orde de l'art.

La "intèrni individual", de qui parla
Rousselot.

Noçió d'idea: forma de les coses existents fora d'ells.
Pot tenir dues funcions: exemplar (= principi d'exis-
tència, o millor, de l'essència) i "ratio", o prin-
cipi de l'operament: en el sentit en què ^{to}diu
que la forma o idea de la cosa està en qui la coneix.

D'ambdues maneres cal fora les idees.
La demostració ^{part} del "fieri" o generació de la cosa.
En efecte: { atjar
meta determinació. Forma: fi de la generació.

fi: allò, la raó de la qual l'agent obra.

Dues ~~per~~ concepcions correlatives:

1: Agens agit simile sibi.

Finalitat de l'agent: la reproducció, l'im-
primis en l'efecte la semblança de la seva
pròpia forma. ~~obten~~ Produir quelcom en què
la pròpia forma es reproduïa.

La forma de l'efecte és la de l'agent en tant
que és reproducció de la forma la qual
ell obra, de la forma que és principi de la
seua operació.

Comparar amb el coneixement purament
articulat: aïí hi ha una semblança
i identitat en la forma: manca la
reflexió que ella.

Reflexió: { història (forma, com a nova /
ent m.)
crítica (veritat del coneixement)
adapting.
artística. forma: com a exem.
plan: com a lo

ad similitudinem. lo qual l'efecte ha d'esser pro-
ad: finalitat. duit. derivació.
e a quae sunt ad finem.

} intelectual
} imaginació, imbuïda w la intel·
ligència. (Com a "racional w par-
ticipació) elabora un "quod".

qui up l'efecte d'afecte derivació "ideal"?

a) la me forma, o "unitat": lla', des,
unitat. unitat de les altres = orde de
les parts i elements. ~~valor de signe~~ Expressio.

la imitabilitat de Déu.

idea: concebuda com un quod.

W aïes, podem haver-ni hi moltes en Déu, i un-
a de dificultat en quant a la seva imitabilitat.
(N'hi ha una, ni ho un "quod".)

Idea Concepció Déu q/ls cors tal com son en ell.
Cosa. q/ls ides de ls cors.

Qui s' l'idea en Déu?

Com a "u", s' l'essència divina.

q/lsint un "reflex" ^{d'imitabilitat} a ls cors: = essència
divina, en tant que imitable p ls cors.

l'essència divina, w tant, com a concepció.

Ja que el "reflex" no és real, sinó intelectual.

(diguem, "de raó", però no beat p la raó humana,
sinó p la racionalitat divina).

7 No apunta a l' esse, ja que proceedeix de
l'existència actual; sinó a l' essència.

possibilitat intrínseca.

Amnia: potència ~~de l'ent~~ rebuda a l'ent.

~~per~~ Limitabilitat de l'ent, l'engament de la
possibilitat { de les coses.
volució (acta) }
(= quan la cosa és tot altre que la ha de ser).
en aquest cas.

possibilitat: no, indeterminació, com la matèria.
sinó principi de determinació primal o
essencial.

"Determinació" essencial. (Cfr. ogr. L^a, § 19. art. 40).
Conferència de l'ent, l'essència de la cosa, concebuda correlativament a
l'entendement humà, que la defineix.

En aquest sentit, "possibilitat" és: no-refugança
a l'existència. ~~per~~ qualcosa negatiu.

Més precisament: "ens determinatum" = mode d'ent.

dm, /manant intrinseca de la possibilitat de

ls cors?

[K]:

Capitols

Capítol: En Jan. 9.12, a.8

Bailey Ibid.

J. de S.T. En Jan. tom I. 9.12, disp. 13, c.3.

" (?) En Jan. tom. 2, 9.25, disp. 11, a.1
on diu: "ex destinatione possibilitati creatae,
quomodo sequatur destructio omnipotentiae"

Phary De Res. lib. 2, a cap. 25
lib. 3, cap. 9, num. 13.

Wnada. (!). Phyriz. tract. 2, disp. 7, c. 1 288.

[V]:

Ex cotista, en general, sefens l'assada

Grünice

2) Com a "valor ontològic". Correlació a l'ent-
nimant, no en tant que → limita a de finis,
nió en tant que produce. (Nissimisme intel-
lectual, que ajunta a dm com a objecte
racional).

~~dm~~ ~~o~~ Nissimisme a dm, constitutiu in-
trínsec de l'objecte de coneixement intel·lectual
(Mauichal).

possibilitat intrínseca

Vol 9. 44. 2

Correlativa a: 1) definitio entis alicuius

Crítica

2) Com a "valor ontològic". Correlació a l'ent-
nimant, no en tant que → limita a defini-
rins en tant que produce. (Miquelma intel-
lectual, que q/anta a l'hi com a objecte
sa iatiu).

~~per~~ Referència a l'hi, constitutiu in-
trínsec de l'objecte de coneixement intel·lectual
(Maichal).

in
possibilitat intrínseca

Vol 9.44.2

Correlativa a : 1) definitio entis alius
2) habitudo ad Deum.
et exemplar.

forma i "ratio specifica".

=

Origen de la cosa.

atque
q. xv "aer" } in naturam hanc
motu hunc. } in intellectum. "Idea".
o tamē

q. xix "aer": } in necessitatem naturae
motu hunc. } in voluntatem.

Quin i el cas de l'hiu?

prioritat entre els caus efficients:

I, 133. De Sócrates a Plató. Els elements. 64

"ratio" i "exemplar".

"idees": principis / exemplar / causa. (participació).

principium - entendi (idees) / en grec un sol nom
- coprocedi (specis).

Idees. Arist. metaph.

I, lect. 10, 153 i 156

lect. 14, 210-224

" 15, 225-238

" 17, 268-271

II, lect. 8, 437

VII, lect. 5, 1362

" 1368-1370; ~~1381~~

" 6 1381

" 7 1427

" 9 1469-70

" 14 1592-93; 1602

" 15 1606-1630

" 16 1642-1643

VIII lect 3, 1719

XI lect. 2, 2190

XII lect 3, 2454

participació de l'idea en l'individu.

158: Modes rei, modes intel·lectuals: principi crític con
tra Plató.

210-224. Crítica de la premissa de Plató:

a) no s'aprove que hi hagi idees

c) afirmant el un mode de raonament, hi ha
ria idees ~~de~~ que Plató no admet.

22-V-35.

En mi vida el /ouament, "formaliter", de
la possibilitat o existència de les coses.

Vol. I^o, g. IV, art. 1. 2. 3: De Idus.
g. VI, art. 4.

benelicitat intrinseca.

no. nova "compatibiliz/et lógica" de
votos; mas' sendo: com la votis' de
"Alada" e' intitencia a las lentes.

Creed - Creed, etc. - 19. 839. 46
1 ne file

plato',

Hotel, etc.

Vd. S. Hunt.
 & Gilson.

parte Pantheisme.

L^a, §. XV, art. 2.

$\mathcal{L} \mathcal{D} \mathcal{E} \mathcal{A} =$ forma, maeter von existieren.

forma^a; ad duo rursus: $\left\{ \begin{array}{l} \text{exemplar (= principium rati-} \\ \text{principium cognoscendi.} \end{array} \right.$

En els dos unitats hi ha "ides" en l'uni.

1- altrament, tota generació successiva de
ajer.

Ta que: brma - p de la brma.

L'alit, no dra "p de la brma" no es en
tant que la brma s'entia "vint i tres
brma" i en ell.

Reexistència de la "brma vint i tres" en
la cause epient.

Note: $\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ p m / en natural, vint i tres } \text{ en } \text{ en } \\ \text{ alunt } \text{ w } \text{ naturam} \\ 2) \text{ p m. en intelligibile vint i tres } \text{ en } \text{ en } \\ \text{ apunt } \text{ w } \text{ intellectum} = \text{ id } \text{ id } \\ \text{ "Quia actus intell. existens"} \\ \text{ opus animalae brmae quam} \\ \text{ mente concept."} \end{array} \right.$

Mundus non est cum factis, sed est
factus a Deo w intellectum apert. (9.46.6).

Conclusio:

Recum est q. in mente divina sit brma ad
similitudinem cupis mundus est factus.

Id
quod
Deo intellect
p q brma
p m. copund. -
p m. operanda -
ars.

Idea: at p m. p m. - at 2.

placit: deus del respectus de la creatura
a l'uni. Nihil est.

creatura: Temporal - idea: eternae.

S. A:

"principals quaedam brmae vel rationes utrum
stables atque incommutabiles -
quia brmatae non sunt.

ac w hoc

ac brmae

ac semper eodem modo se habent

quo divina intelligunt a comitibus.

omne q. viret et interit
p m. q.

p m. las brmae debet: } et
omne q. viret et interit.

Id
quod
Deo intellect
p q brma
p m. copund. -
p m. operanda -
ars.

Essència: Principi d'intel·ligibilitat de la
cosa. (unitat, solidaritat, complementarietat
de costes, etc.)

L'entitat inclou una substància:

- a) a l'entitat divina. (Cfr. 2^a, q. 14).
(Cfr. C. G.)
- b) a les ides divines. (Cfr. 2^a, q. 15).

Per quin aspecte de llur estructura, inclouen les
entitats aquesta doble substància?

a) ?

b) ?

Causalitat : " per modum actus " i " per modum naturae " ; En què difereixen?

c. natural: 1) " unum natum est unum facere " :
= determinació a un efecte. (aspecte formal o representatiu)

3) necessitat o determinació en el mode de tendir (aspecte tendencial o específic)

2) semblança "material"; no tendix l'efecte a conèixer la causa.

c) artificios 1) pluralitat d'efectes possibles.

3) libertat

2) coneixement de la relació d'exemplaritat.
("imitació" pròpiament dita...) que fa que l'efecte adopti una "imitació representativa" = sigui semblança o imitació d'un model o d'un pla.
(Record: "res naturales, inter duas effectus per se intellectus constituta...").

idea: forma, ad similitudinem res enses res factis

3) libertat

"forma"

a) ~~intrínseca~~ intrínseca al subjecte.
immanent

b) extrínseca. "Idea" en sentit general.

(2) Recordar la distinció entre real i abstracte. di. l'existència real i l'abstracte.

("Ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes".)

Nota funció o finalitat. (2)

Dues funcions ("ad duo me vult...").

1) ut sit principium cognitionis ejus, cujus dicitur forma. Im/ g. formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscenda.

(id. "quo", vel "in quo" aliquid cognoscitur. Perinde est de tota relació de procedència (= "direcció" representativa).

(1) Idea, "principium operandi" (ad 3m) est "actus". Relació amb la causa. estat eficient.

2) ut sit exemplar ejus. Idea en sentit propi (= "forma, ad similitudinem cujus mundus est actus") et in hoc consistit ratio ideae.)

Necessitat de la idea.

L'explora, partint de l'estudi de la generació.

Però menys de generació:

1) "a casu"

2) natural. En aquest, "necesse est formam (generati) esse finem generalitatis"

forma (generati) est finis generatiouis.

Ara h'i: quina i la munc de causalitat ~~propter h'i~~
propter d'una forma que dui raó de h'i, de h'iunt
el "h'i" o "cause final" com: "id, capis gratia
aliquid h'i"? (note: unitat de h'i entre agent
i pacient com a tal).

"afus autem non agit propter formam nisi in
quantum similitudo formae est in ipso".

(Efr: "afus, agit simile sibi", etc.

Per tant:

X Dues)

Unqui una "forma" d'ui raó de "h'i" de l'acció,
ha d'estar precontinguda a l'agent, com a
determinació usa immanent (No parlem, ara, de
la manera d'afus

Ara ~~perac~~ la pre-contingència és com a for-
ma, no merament representativa, sinó també
~~de la~~ a) de la intelligentia ex acta, en virtut
del dinamisme de la qual resulta objectivació;
b) de la voluntat, que impulse a la realització)

"Hoc contingit duplitate".

- 1) Sim/ ene naturale (in his quae agent h'i natura)
- 2) Sim/ ene intelligibile (in his quae agent h'i ^{electum} intellectus)

Et haec potest dici "idea"; quia artifex intendit
 (non solum effectum, sed etiam...) assimilare (relatio)
 effectum (vgl. dominum) / formal qualem in mente
 concepit. (anterioritas + "conceptus" in potentia de
 la forma mental ubi effectus producit).

assimilare = ad similitudinem; derivatio.
derivatio, confusio.

~~Propter~~ "Quia ipse mundus non est casus factus,
 sed est factus a Deo in intellectum agentem..."

mundus: { e) no havi w atzer
 f) ni w causalitat natural.
 g) mho w modum artis".

nota: "mundus". totalitat ordinata de la msa.

Es un msi, present el "mundus", que hi

ha un "ordo". ~~distancia~~ ~~forma~~

rd. ... Nihil ordo { formal - ritual

problema: com el "derivat" esta preconstruït

en la seva idea?

Idia - pi: ~~redes final~~ el msi. totalitat
 tendix a un orde, "terminal", que regulera
 el msi derivat? (aspecte "ritual", ubi l'"aspi"?)

És interessant que pensin el "mundo" en
lloc de les "coses" particulars.

Clar que així exclou l'afect <sup>("quia mundus non est
casu factus...")</sup> com a explicació;
(així com la causalitat "natural". —
Un vambí quedaria exclòs ~~tot~~ de un miple
reunint-se a la "causa primera".

? Però això obre noves possibilitats al pensa-
ment contemporani, en tant que sembla
poder emplenar dintre la concepció de S.T. una
evolució extraordinària, que, en canvi, podria
resultar incompatible amb certes formes d'assen-
tament.

(Torne a estudiar en altre moment).

[Així] en l'agent està presentant la forma de l'efecte,
perquè la seva producció no sigui l'afect: la forma si in-
tenduda en la generació, deu raó d'hi, i per tant ha d'existir romanent
a l'agent.

[Recíprocament]: Unumquodque appetit suam perfectio-
nem. 2^a, q. II, art. 2. Perfectio autem et forma effectus est quæ-
dam similitudo agentis, cum omne alius appetit sibi simile;
unde, ipsum alius est appetibile, et habet rationem boni;
Hoc enim est q. de agente appetitus,
ut eius similitudo participetur.

2^a, q. II, a. 3^o: Similitudo attenditur sup. convenientiam vel
communicationem in forma. — Omne alius appetit sibi simile,
inquantum est alius; appetit autem unumquodque sup. suam formam; neces-
se est q. in effectus sit similitudo formalis agentis.

forma : } a) in se
 } b) propter rem existentem. ("idea" en tant qu'entité
 "universelle")
 # ad duo in toto :

(principium cognoscendi) 1) ut sit principium cognitionis rei
 (necessarialement "in cognoscendo").

(principium operandi). 2) ut sit exemplar. (tantôt spécifique
 de la "idea").

Nécessité de la "idea" en tant qu'entité et des deux sens.

Partim del fet de la :

generatio : } a) quaedam a causa generantibus.
 } b) non a causa.

Quasi quodam modo,

"forma est luna generativa".

Per tant, es també la de l'accus generativa.
 (id. corpus generativum...).

Conditio, wquit l'agent obri "propter formam", la
 immutabilitat, en ell, d'una "similitudo formalis".

Cfr. amb els principis : "aliquid est simile sibi"

L'objecte respondeu l'entendre a rebre
 d'una forma que és, en l'agent,
 principi de l'accus.
 etc.

Tractant de d'un "fons", ~~no és~~ la font
de la forma permanent no és permanent eterna-
tiva. ~~En~~ S'ordena a qualsevol "extra" o di-
vers d'ella mateixa. "ad" doble.

a) ordre pràctic, fundacional (en sentit propi
- home - o analògic - animal): valor norma-
tiu de l'acció, i impratiu eventualment.

"fons" i Op: (caràcter de "llei")
ordre de la (ma-
laltat propiament
dita. ("llei"))
e) ordre fàctic, artipici: valor normatiu de
l'efecte

(caràcter d' "exemplar").
malaltat "reproductiva".

(fulcrum, substantiu)

De dos maners ~~inter~~ pot existir
"finitudina forma efectiva":

a) Imp. sense natural. (en aquells que "afectat
per natura")

b) Sup. sense intelligible. ("in his quae ament per in-
tellectum").

"quia" artipex et condit donum essentiae formae
quam mente concepta.

Aplicació al cas de la creació del món:

Arb: tal vegada que el món:

- a) non est a causa factor
- b) sed est factor a Deo.

no, per causalitat natural: Ut...
aut "per intellectum agentis".

consequències:

neque est q in mente divina sit forma ad
imitationem eius mundus est factor.

==

Un exemplar per ser:

a) sense forma, extra-intellectum existens: a la
qual forma e' intellectus per tal de reproduir. La
en lo mateix lloc. (còpia). No deu ser
d' "idea", que no pot ser "in in intellectu".

Aquest és el cas d' un intellectus com l' ho
mà, que és parcialment passiu, i repeteix
el de les coses les seves formas o continguts).

b) la "idea" propiament dita. És un "intelli-
gibile en actu", principi d' intelligibilitat de la
cosa; no és ut w. lo (int. en actu) que en un
intellectus (= actualment entès).

Producció del verb *in* *Dei*:

no crea "extra" el model.

Cfr. q. 14, art. 5: *Deus in se cognoscit omnino*.

Vd. crítica del "platonisme": "ides substantius".

Essència (forma intel·ligible) {
ànima (forma natural).

"forma" de la cosa: → essència divina (q. 14)
→ Ides divins (q. 15).

Relació entre "essència" i "ides":

2^a, q. 15, art. 1, ad 3: "Deus, *in* se essentiam suam est similitudo omnium rerum; unde ides nihil est aliud nisi Deo quam *Dei* essentia".

Un subjecte que ^{in. esse} precontingui en si, en acte, la totalitat de les coses, (cfr. 2^a, ~~capítol~~ teoria del coneixement) trobarà en si el model de les seves pròpies naturals, in mode essentia.

Això no és possible, si s'ha de ~~continuar~~ precontingir la upwardació de les coses en alt que tenen de propi més que essentia: a) una essència relativada, b) d'ordre intel·lectual. (Vd. Contra gentes --).

El pr univocament speculatiu regard de la cos.
i regnear "idea" o exemplar, "quod"?

Penbla que n', quan aquest concepte si valdratiu.
En aquest cas, la idea, que no é "operatiu" ni no,
diuen, "quasi-operatiu": preceptiu, no l'entenciment,
de la relació entre cosa i model. Falta la intenció
de la voluntat que provoca l'acte imperiatiu.
(transformació activa de la cosa, no similitud a la
nova idea.). Hi ha estimació de la bellesa de la cosa.

Idea, i Ideal.

arbitri "existencial" de l'idea. No é el pr
concepte o lli abstracta. No é l'aplicació pràctica
definitiva d'una norma. Penbla, almenys en al-
guns casos, que hi hagi una participació subiecti-
va: conaturalització, etc. (via del "subiecte",
de l'èsser) i imitació, bon exemplar. model.
tot inferir lo concepte: (id g. habet esse). Lo qual
no exclou la universalitat: ja que un home concepte
pot ésser model de molts. (Per això, "ideas" dels individus)
(cf. carders de la lletra: "gladius, sub totum partem...")

El maior hi o intenció en la cosa: ordo universi
sed el hi precept de l'altre homo, o Dei.

Ordo universi, per se creatus
intensus } a Deo.

Cos, per tant, que Dei hà el pla o idee de
l'orde universal.

(Dei sep com vol que el món estigui ordenat).

[Segon tes.] "tot" i "part".

"Ratio totius habet non totum habeantur
proprie rationis eorum ex quibus totum constituitur".

= necessitat d'un coneixement exacte i precís d'una
cosa, per poder passar a la seua producció efectiva.

En l'home, l'anticip. ~~per~~ perill de la vaguetat en
la conceptuació per d'un refugi, d'un lloc, etc.

Successiva aproximació, que fa maturar la idea

"De la marxa". (Equivalent al contrast de l'excentricitat
en l'orde humà).

Idea: funció directiva de l'acció. No procedir inde-
terminadament, a "la tum-tum".

"In quantum Deus cognoscit nam euentiam ut
hic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut
proprium rationem et ideam huius creaturae."

Precisio de conceptu, a proprio de obiecto.

-2-

"Idea in Deo nihil aliud est quam Dei euentia:
 (art. 1, ad 3^m)

no. "simpliciter", o "in quantum est euentia.", nisi
 "in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius
 rei".

~~Secundum me cognoscit~~.

Cognoscunt de euentia com'a imitabile in conceptu
 ut tal o tal altera creatura.

Aixi, ex una euentia respicem plures rationes.

=
 -2-

Deus, uno intellectu intelligit multa:

- a) m. g. in seipso sunt (~~intelligit~~ arti/ex, deum
 intelligit formam domus
 in materia dicitur intelligere
domum)
- b) m. g. intellecta sunt (deum autem intelligit formam do-
 mus ut a re simulatam, ex eo q. intelligit se intelligere eam, in-
elligit ideam vel rationem domus)

Dei,

- a) Dei essentiam quam intelligit multis vs
e) ~~formam~~ quam intelligit re intelligere multa
Dei essentiam nam. Sed hoc est intelligere plures re-
trōis rerum vel plures ideas esse in intellectu ipsi.
ut intellectus.

=

- 3 -

Respectus multiplicantes ideas:

- a) non sunt in rebus, sed in Deo.
b) non tamen reals respectus sicut illi quibus multa.
distinquuntur verum.
c) sed sunt respectus intellecti a Deo.

(divia: distinctio de Deo "divino").

Fonament en Déi de les eunies.

Vd. I^a, q. VI, art. 4: "Utrum omnia sint bona bonitate divina".

"Unumquodque potest dici bonum et esse a bono ut nam essentiam esse et bono, inquantum participat ipsum ut modum infusam assimilationis".

Idees, en Déi.I^a, q. XV, a. 3.

17-VI-53

¿ De què hi ha "idea" en Déi ?

Idea (Platí) { principi de coneixement de les coses.
principi de llur generació.

Comenten la doble funció afegida en Déi:

Idees en Déi: { principium practicum rerum: exemplar.
utrinque ad practicum cognitionem.
principium cognitivum: ratio
utrinque utrinque ad scientiam speculativam.

exemplar: correlació "ad omnia quae a Deo fiunt
imp. aliquod tempus"

ratio: també a lo que Déi no fa bet ni farà.
a tot so que Déi coneix "speculative".

Pluralitat d'ides en Déu?

- 1- En ^{el cor} ~~l'entendement~~ hi ha un ordre universal
- 2- Aquest constitueix el seu mapa hi
- 3- Ha d'ens intentar "propiu" el propiu aleshores Déu.
- 4- Que hi doni "ides" de l'ordre de l'entes
- 5- Però això requereix ides de les parts.

En conseqüència,

"simpliciter propriis rationibus a Deo creata sunt".

Pluralitat d'ides, simplicitat de l'entendement divina.

Tercipital: "idea operati est in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut sicut quod intelligitur, quae est homo faciens intellectum in actu".

(Nota: es fa comparació entre: idea — quod sicut in mente.

avancera, i comparà la idea amb el concepte.
Indici "in quo".)

Ex: homo datus in mente adificatus est aliquid ab eo intellectum, ad eius similitudinem datum in materia format.

Conseqüent de la ratio datus homo com d'un quod.

(väd. m. v. 2. 9. 11 v)

! Com ?

3) Condições de

II. ~~Parte~~ Acc di: La pt couir:

Mineralogical a locality.

(Relutante a l'émancipation, comme à liberté s'en-
dicoit combattive du droit de courtoisie indé-
fectible. vd. municipal).

pluralitat d'ides en Déu?

- 1- En ^{el} ~~l'entendement~~ hi ha un ordre universal
- 2- Aquest constitueix el maior bi
- 3- Ha d'ens intentar "probric" el maior aent, Déu.
- 4- Que haurà "idees" de l'ordre de l'entendement
- 5- Però aïçò requereix idees de les parts.

En conclusió:

"simpliciter propriis rationibus a Deo creata sunt".

Pluralitat d'ides, simplicitat de l'entendement diví.

Tercipital: "idea operati est in mente operantis sicut
quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur,
quae est forma faciens intellectum in actu".

(Nota: es fa comparació entre: idea — quod
species in forma.)

avansarà, i comparà la idea amb el concepte.
iudici "in quo".)

Ex: bonum donum in mente aedificatoris est aliquid
alio intellectu, ad eius similitudinem donum in
matéria bonum.

Consequència de la ratio donum hunc com d'un quod.

al contanti: due rasi da un milione.
(vda)

relevance, que "se baseia sobre informações básicas".

Carri requisiti:

2) pentru elicitat : ~~tot~~ no. reprezentantia a de vin-
licitat de l'auritia divina.

1. *Per antiana* nam belata copiosior = nam.
binum *undam* *quo* *copiosioribus* est. (vd. § XIX)

a) $3m/\text{s}$. g . in x and y

Wissenschaften a. Gelehrten.

"Una quæque creatura habet propriam stultitiam
 suam. q. aliquo modo participat divina enim
 habet similitudinem".

2) Si è aviti

Un coup d'oeil de la "Pluie" du 3 mars en ~~deux~~
dure, de n', ad coup d'oeil de l'ami.

--- un commentaire totalment contraire à l'édicte de

(Meluñtici a l'evenienc dihin-
com a ius tals s' con-

divisões combinatorias de objetos da correspondência intelec-
tual. ver. Manual 1.

a) idea arithmetica ~ la una participació dels individus. els modi concuts de participació, ni bé donen lloc a un "més i menys" (vgr una màquina: un torn, més o menys veloç) no donen lloc a analògic. (falta l'orde de derivació o atribució, hi ha només una proporcionalitat, a estudiar.). (valoració "aritmètica")

b) Idea ascendens. Participació per cada creatura dona lloc a la seva essència pròpia, se'ns un mode analògic (modi mlt) que en una manera creatura participat divinae essentiae similitudinem). (valoració "filosòfica").

cf: De fine et terminis productionis hominis.

Es neurà allí la finalitat representativa, que també s'apreixca en altres animals, vgr. g.v., on es diria que les creatures cerquen el propi bé i la pròpia felicitat seguit en la felicitat aconseguixen "assimilari Deo".

cf. encara. "ultimum creaturae bonum est assimilari Deo".

III De ver. a. 3, c.

Idea	{	exemplar c. practica.	{	intellectus practicus
		ratio. c. speculativa.		differt a speculativo fine.

Q. III De veritate. De Ideis.

17-VI-51

Art. 2. pluralitat d'idees en l'ànima: necessària, per explicar la distinció de les coses.

Coneixement i distinció. Vd. II De ver. art. 15, c:

"Quicumque non intelligit aliquid unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, q. est in se indivisum et ab aliis distinctum: unde, quicumque cognoscit aliquid obicit q. sciat distinctionem eius ab aliis."

Distinció i exemplaritat.

Idea, intentio. 1) sentit representatiu: "... primum Deum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturæ in universali: sed creaturarum distinctis... etc")

intentio. 2) sentit tendencial: "... si intento aliquid a se, utatur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit et quasi casuale quidquid requiratur... etc".

La vinculació d'aquests dos sentits és paral·lela a la ja coneguda de forma - fi. (La forma és l'efecte de la raó de fi. Problema de la "intencionalitat" està aprofitant punt de vista: l'aspecte "ad..." de la forma intel·lectual).

L'elles en Pm. L^a, g. XV.

Paratels de Pionisi citas w S.T. en almeite
questio:

De div. nom. c. 5
c. 7.

Pm, l'onament intrinsec de l'orde enuncial.

L'elles en Pm.

18-VI-53.

1) - Requerides en Pm, w explotar la determinacio
de ls cors. Determinacio, no es "arbitria",
sinó mltls "individual", i p tant, inclouent
la matèria i el l'eu.

(Ontologie del muthment)

2^a, q. 47, art. 2. ad 2

Actio, passio, motus.

Actio et passio conveniunt in una substantia motu, et differunt solum sup. habitudines diversas, ut dicitur. (III Phys. text. 20. 21).

In consequentia,

"Subtracto motu, non remanent nisi diversae habitudines" (in l'exemple de qui "tracta" in creant et creato").

"Subtracto motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio". (art. 3. c)

Fieri, Esse.

2^a, q. 45, art. 4

Fieri ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit proprie subsistentibus; siue sint simplicia, sicut substantiae separatae; siue sint composita, sicut substantiae materiales. illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi non dicuntur "entia" quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid ... unde, sup. Philos. (VII Metaph lect. 2) accidentia malis proprie dicuntur "entia" quamvis ... malis sint "coexistentia" quam "entia".

Possibile, Potencia.

I^a, 46, 4 ad 2^m.

Possibile, imp. q. necessario opponitur, sequitur poten-
tiam passivam.

Unde, neque in divinis est aliquid possibile per
modum istum, sed solum imp. q. possibile conti-
netur sub necessario.

(L'editor aucta: "aut melius imp. q. possibile conti-
netur necessarium: nam possibile sub se connectitur neces-
sarium, tanquam minus commune sub majori communi:
'Characteristic!').

Esse, Causa efficient.

I^a, 5. 47, 2. 7.

Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum
esse.

Illud autem q. est proprius effectus Dei creatoris et illud
q. praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute.

Actio, passio, motus.

Actio et passio conveniunt in una substantia motus, et differunt solum sup. habitudines diversas, ut dicitur. (III Phys. text. 20. 21).

In consequentia,

"Subtracto motu, non remanet nisi diversae habitudines." (in l'exemple de cuius tracta. "in creatis et creatis").

"Subtracto motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio". (art. 3. c)

Fieri, Esse.2^a, q. 45, art. 4

Fieri ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit proprie subsistentibus; siue sint simplicia, sicut substantiae separatae; siue sint compositae, sicut substantiae materiales. illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et est substantia in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi non dicuntur "entia" quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est. unde, sup. Philo. (VII Metaph. lect. 1) accidentia materialia proprie dicuntur "entia" quoniam ... materialia sunt "coexistentia" quoniam "entia".

"Naturam essendi"2^a, 45, 1 ad 1

Sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est ipsum esse, ut supra dictum est.

Determinatio de la materia.
(necessaria a la recepció de la
forma).

2^a, 45, 5.

...Non enim hic homo potest esse causa naturalis humanae
absolutae, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa q.
naturalis humana sicut in hoc homine generata; et sic praesupponit
in sua actione determinatum materialium, in
quodam est hic homo.

— 2^a, 46, 2, ad 6^m

Aliter particulare producit formam, et praesupponit ma-
teriam; unde obicit q. formam inducat per prohibitionem

ad debitam materiam. Unde rationaliter in i^{bo}
consideratur q. induit formam in talem materiam,
et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam.

Alius autem particularis praesupponit tempus, sicut
et materiam. Unde rationaliter consideratur in
eo q. agit in tempore "posteriori" et non "priori"; se-
cundum inaginationem - successionis temporis est tem-
pus.

"Evolucionisme".

- a) no sembla que s'hagin desenvolupat les noves, ~~per~~ ~~de~~ en la seva significació filosòfica, que únicament aminorar l'evolucionisme. Que és que admets S-T:

o un tipus ~~totalista~~

evolució "montània" (w caus resultes)

híbrids. (estil intermedià; imitació de l'altre i redistribució de la matèria).

gradació específica (escala: "papirus informis")

Vd. in hist. de l'evolució.
2a. q. 27, a. 2, ad 2m).

- b) sembla que sí:

La concepció estàtica de l'univers (o de univers) en conjunt, ha estat substituïda per un "procés", que va d'un "estat inicial" a un "estat terminal" de l'univers.

Concepció estàtica: duplica, elements de "unio" metafísica: intenció representativa "ad rem".

seria imbrada, no la metabòlica,
ni la cosmològica autòtica!

c) dificultat de mantenir la fidelitat a
les dades d'experiment, i l'anàlisi meta-
bòlica en la sistematització.

d) pot parlar-se d'una "forma de complexitat";
similars a una "unitat específica" de la
realitat biològica? Les "espècies" són
"formes" empíricament estables de combina-
cions, amb pèrdes provinent de la matèria?

Causalitat eficient

Dues maneres d'obrar:

- a) intrínseca. donant la forma, ^{de vida i de moviment}
(com natural)
- b) extrínseca. — (violent.) / imposant-se.

"Fixisme" - "Evolucionisme"

Un determinat "evolucióisme" representa un oblit, un part de l'intel·ligència, de les seues lles propies, ~~per~~ ^{per} derivades del seu objecte (en qualsevol cas) la men-
da com a noves, mentre les "veus" que en ella
l'origen a conseqüència de la nova solidaritat amb
els continguts de la realitat.

(vol. nota, les veus veuen de degradació del lla-
çament metabòlic)

Així establert,

la lla de l'analogia, viscita en el propi "cas",
~~sembla que ha de permetre~~ l'acomodació del lla-
ment metabòlic a aquest tipus de realitat que és
l'cas mòbil, i per a-ho ~~amb~~ amb la nova mobi-
lilitat; que ~~no~~ "no coneix les veus dels Aristòtil,
qui no coneix el moviment." (Vol...
(moviment: pensació → acció → situació).

L'obra a així, certa tendència ("racionalisme") a
absolutitzar en el ve els veus continguts conceptuals
representatius ("essències"). D'aquí, cert immobilitisme
de les "essències", comparat com a "la totalitat empírica
d'individus que tenen una essència material".

Vladimir - 15-VII-53.

"fisiisme". "evolucionisme".

Gradació de les "màximes".

Subordinació. ¿Com resolien el problema?

Subordinació. Lo mènys és lo mènys.

a) imitació, participació: lli de continuïtat
lli de alternança.

ad similitudinem.

→ equivalència en la forma. Tendent a cap.
des, en el seu propi pla, la lli estructural
i dinàmica que s' dona en el pla mènys.

L'entusiasme continuat de cobrir aquesta
dependència en la forma, i l'abolició com a
via al coneixement de l'espai i, especialment,
de l'espai, { in - immanència (indivisió)
ex - transcendència (oposició, oposició)
- presència (relació).

així, lo material s' subordina a l'home, com
a objecte de coneixement continuat.

Amistat de la forma amb la matèria.

reciproc: utilitari: forma, ^{et} ~~no~~ en si mateix.
(l'home).

matèria: matèria, una forma: que disposa
la matèria.

forma material: ~~matèria~~ unitat, nous' ve-
n'alment "a priori": en part, "resultat",
"armonia", disposició de la matèria.

disposició de la matèria = educació de la forma.
(límit).

(dependència recíproca de les causes).

clara! a no elevar totalment el primer aspecte
| primàcia & relativa de la "forma", del "tot", del
"fi", etc) en el ~~tot~~ upon. (primàcia rela-
tiva de la matèria: punt de vista modern.)

"forma" intermèdia: disposició de la matèria
a la recepció d'una forma més ubll. objecte
de possibilitats determinades, en ordre a una
més perfecta estructura?

(a virtut de quin aspecte? i com?)

(Causalitat "universal", però com, com veu.
aïri pròxim "specificatiu"? Per tot això, una-
nimitat en lo imperi. (Gènesi espontània).

Viladran
11.VII.53.



Dr Vallmitjana. (habitat):

Tendència actual a admetre (una crítica)
l'evolucionisme. Alguns s'aturen en deti-
cultat teològica

No s'olvida, en el microcosm, etc. cap
evolució preluminosa, però sí evolucions
repressives.

líxera de l'"energia" = "necessitat"
en la "forma" física. (aclar: spirit.

No s'ha de haver-hi ~~evolució~~ evolució quan
la "forma" és espiritual.

Perquè: no s'ha de haver-hi "eductio" x l'at. material.
(argument clàssic).

Importància de distingir matèria i spirit.

- líxera de la matèria: (vs. plenitud del mineral).
densa imbuïció. Com més mineral, més mobilitat, ja
que el mov. s'extingeix d'energia.
- líxera de la forma: (plenitud de l'ànima humana): imbuïció.

El proceso racional que nos conduce, de la consideración de la estructura formal de las cosas a sus "Ideas" en Dios, no es el mismo que el que nos obliga a afirmar la existencia de este mismo Dios a título de Sumo Ejemplar de las criaturas: "aliquid Verissimum, et Optimum, et Mobilissimum, et per consequens Maximus Deus".

El primero, en efecto, viene exigido para fundamentar la determinación de las cosas ("determinatio formal": Cf. I^a, q. 44, art. 3.º, o a título exemplar la q. 11, a. 1). en su ser y obrar; desde otro punto de vista, la unidad ~~distinta~~ a priori que impone un "orden" a sus elementos empíricos y a su actuación. El tema se enlaza con el de la Ciencia de Dios; en la Contra Gentes se encontraría también materia para reflexionar en este sentido, cuando S. Tomás demuestra, en la línea de consideraciones en que nos movemos ahora, que la Causa primera está dotada de inteligencia. De otra suerte, en efecto, no podría dar razón de la distinción específica e individual de las cosas, necesaria, sin embargo, para el orden del universo.

El segundo proceso racional, en cambio, es exigido para fundamentar, no la determinación de las cosas, su "aliquidad" individual y específica, sino su "valor", (no tantum con a "determinatio" (no más abstracción con a "participatio". (I^a, 45, 3). en el sentido en que esta palabra es equivalente a "densidad ontológica". No cabe

duda de que este segundo proceso se instala más profundamente que el primero en el Alcance de "unidad" más que como una "indivisión", sino como principio de unidad y de "ser" de las cosas, tiene mayor enjundia metafísica. Se trata de fundamentar lo intelectual: el "universum, q. ut prius re naturaliter ... per quod unumquodque habet q. ut unum" (Op. de nat. univ., c. 1, 6) y que en las cosas es correlato del aspecto o dimensión "ponderativa" inherente a la actividad.

todo juicio metafísico. Sin esta referencia a Dios que alumbra la "cuarta vía" no habría fundamento objetivo alguno para aquel "principio" que es, sin embargo, el principio del filosofar. No debe entenderse aquí la palabra "principio" como un

ocasional punto de partida, accidental, por lo tanto, al pensar metafísico en cuanto auténtico, como algo que está "principiando" o fundamentando el uso metafísico, a título tal es una dimensión factor constitutivo del mismo. No hace falta que la refe-

rencia a Dios sea explícitamente conocida -que la mente haya reducido a evidencia ontológica la intención representativa que hay en las cosas, el "appetere Deum" que atraviesa y sostiene, como una finalidad más profunda, su "appetere propriam perfectionem". Basta que sea ónticamente poseída tal relación por las cosas, pues esto basta para asegurarles, en sí y como objeto de conocimiento o afecto, aquel

* "aliquidad" y "distinción": "aliquid" idem ut q. aliquod quid, q. "idem" ut q. "non hoc": omne namque est ut aliquid, ita q. "non" ut q. "id est" (Op. de Nat. Gen. c. 1, 6).

vd. I^a, q. xv, art. 2^o:

Deus, mentem suam volenti cognoscit. Unde cognoscit eam imp.
omnem modum quo cognoscibilis est.

Potest autem cognosci non solum imp. q. in se est ("absolute")
sed etiam imp. q. est participabilis imp. aliquem modum
similitudinis a creaturis.

Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, imp.
q. aliquo modo participat divinae essentiali similitudinem.

Quid de ver. (q. 21?) specis modalitatis de eue.

Es dos paratels elligens: ja per l'essència de Déu i l'èssència
d'altre, i la participació és "habere eue", essentia o "potentia". (= eue)

Actualitat de l'eue: { mobilitas (specis, com a participació;
o gran, o "modus" d'eue;
o densitat a un i altre.
acabament (moderata, limitat)

~~(modus)~~ { -modi,
-ordre (lo ueu).
-ordre actiu (i no
sol "passiu")

Atxí: participació de l'essència divina = gran d'eue = "densitat ontològica".

I dea: coneixement per Déu té de la seva essència "ut sic unitatilis".

Atxí: { essència unitatilis repers un gran de participació
" coneguda com a unitatilis repers aquest gran.

"núcleo" de ser por el cual, efectivamente, "son" y valen, y merecen efectivamente la atención que eventualmente les presta una inteligencia.

Juliol, 1953.

Continuitat-discontinuitat.

Tesis metafísiques en el límit,; no ^{podem} ~~podem~~ tenir origen en un ascendent, sobre el pensament, ja de les "formes", ja del "contingut" de la sensibilitat?

Evolucionisme.

El Dr. Vallmitjana (naturals) em deia: no s'ha comprovat en el laboratori ~~ni~~ cap cas d'evolució progressiva, i sí d'evolució regressiva. També: que el llenguatge espontani dels homes de ciència és, ^{avui} ~~avui~~ ~~avui~~ d'evolució ~~regressiva~~; els doctes, en tot cas, reflexivament, el "problema" teològic. permanent.

Recordar, vgr. del P.DUBARLE: "La science essaie de nous fournir une vision du monde digne de l'intelligence, qui, avec l'homme, a commencé à paraître sur notre terre" ("Humanisme scientifique et raison chrétienne". Ch.4, línia 12: p. 84).

L'evolucionisme sembla, de per sí, demanar la continuitat: com conciliar-lo amb les tesis "discontinuistes" que han fet irrupció en la ciència d'avui? Una teoria com la de les "mutacions" em sembla un simple "truc": una solució verbal. Cal enterar-se.

¿Seria possible fer aquestes associacions?

continuitat-temps: duració, permanència en l'"esse".

discontinuitat-espai: determinació ~~duració~~ de l'"ens" ~~apareixent~~ ^{per raó de l'ens.}

Nulla creatura habet simpliciter potentiam infi-
nitam, sicut nec esse infinitum, ut supra in-
dictum est (q. VIII, art. 2) L^a, q. 45, 5, ad 3^m.

"lo. possibile"

16- VII-53.

L^a, q. 25. De potentia Dei.

a. 2. Duplex potentia: $\left\{ \begin{array}{l} \text{passive. (in nullo modo in Deo)} \\ \text{principium patiendi ab alio.} \\ \text{activa (summe).} \end{array} \right.$
(vd. determinatio-videtur determinatio) ("principium agendi in aliud")
unicolore, tractat de his.

In effecto:

"Unumquodque, simp. q. est actus et intellectus, simp.
hoc est principium activum alius".

Reciprocamente:

"Patitur autem unumquodque simp. q. est definitus
et imperfectus".

Ara li: s'ha mortitat elau (q. II, a. 3; q. 4, a. 1. 2)

qui:

"Deus est purus actus

simpliciter
universaliter $\left\{ \text{perfectus.} \right.$

Per tant,

Deus ~~est~~ maxime est potentia activa.

=

P^a actus, Non dividitur contra actum, ad inductum in

eo; nam "unumquodque agit simp. q. est actus".

I^a, q. 27, a. 3, ad 4m.

" Possibile absolutum non dicitur neque imp. causas superiores, neque imp. causas inferiores, sed imp. seipsum.

Possibile ^{vero} ~~neque~~ q. dicitur imp. aliquam potentiam, nominatur possibile imp. proximam causam.

==

necessitas / absoluta
| ex suppositione.

Id. I^a, q. 27, a. 5, c; q. 19, art 3, c. et.

==

limitat - inlimitat. (determinatio - indeterminatio)

" limitatur autem quodammodo et materia w formam, et forma w materiam."

Id. I^a, q. 7, 2c.

" materia w formam: inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur w illam.

forma vero limitatur w materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa; sed w hoc q. recipitur in materia, fit forma determinata impus rei."

"Determinación" de "necesidad" : recordar el principio: "Dime y yo te cuento, necesito que me digas".
 (L. Perthes. c. 6. citat en
 2^a, 9. 14. art. 13, ad.

current, necessary".
 (L. Perier. c. 6. citation
 d'a, q. 14. art. 13, ad 2m).

re wday el munitpi: "Oumme § 4t.

"Determinació" i "necesitat"

La diversificación ontológica del "principio de determinación" aparece, pues, como consecuencia de la estructura acto-potencial de todo ente, excepto el ente primero, y de la diversa función y complementaria función que a acto y potencia competen en la determinación del "ens". En efecto: todo factor o elemento de un ser que diga razón de actualidad, de perfección, es principio de determi-

¶ I^a, q. 14 (De scientia Dei) art. 12: ad 7^m:

Determinatio
de e^o que
una natura
est

--- Data autem q. esset aliqua infinita actus (imp. numerum -- vel
imp. q. quantitatem continuam, -- tamen manifestum est q. haberent
esse determinatum et finitum; quia esse eorum esset limitatum ad
aliquas determinatas naturas.

Determinatio
de eo
contingente

I^a, q. 14, a. 13, c: Contingens aliquod, dupliciter potest considerari:
uno modo in seipso, imp. q. iam in actu est. Et hoc, non consi-
deratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet con-
tingens, sed ut determinatum ad unum. Alio modo, ut est
in una causa...

I^a, q. 7.

a. 2: "omne existens in actu habet aliquam formam; et sic materia
est determinata ut in formam". Quæda una infinita ^(in quod) in la-
tente materia: "est in potentia ad multas (alias) formas substantiales".

forma: { a) materialis: determinatur, contrahitur, in materiam. (no dicitur: "determinatur")
b) immaterialis: quia forma creata sic subsistens (= non in materia)
habet esse et non est numerum esse, necesse est q. ipsum esse
h^{ab}ere receptum et contractum ad terminatam naturam -- "

Contra rationem facti est q. sit simpliciter infinitum.

ción "ab intrinseco": toda vez que una y otra expresión significan, en efecto, la auto-suficiencia de un sujeto en un orden dado. Recíprocamente, todo factor o elemento de un "ens" que diga razón de potencia, y en la misma medida, es principio de determinación "ab extrinseco": pues la potencialidad, en efecto, no es otra cosa que la carencia, en un ser, de intrínseca y espontánea determinación, junto con la exigencia de estar determinado el sujeto "desse modo" si quiere realizarse en la existencia. (*lo tenía ~~basado~~ y eniva: ~~unici-~~ mium patendi ab alio. (penis: adu v. Metaph; 2^a. 9. 25, 2, c.)*)

De aceptarse el punto de vista sostenido, deberá concederse que el célebre intento de Wolff de reducir a unidad los primeros principios terminó en fracaso y en petición de principio no tanto por imposibilidad de la empresa en sí misma, cuanto por el contenido racionalista en que fue planeada.

Esta corriente "racionalista" a que en este momento nos referimos, y ~~de esta~~ ^{en sus ~~representaciones~~} limitando todavía el horizonte de la metafísica actual, se caracterizaría, a nuestro entender, por un doble intento: en ontología, el que podría llamarse "Formalización de la existencia"; en psicología y crítica, otro, correlativo, ~~del mismo tipo~~ ^{que podría llamarse por su parte la "objetivación del yo"}.

En el fondo de este doble empeño radica una pre-concepción unilateral del "ens", de la estructura óptica del "ens, id quod habet esse". Ahora bien: esta pre-concepción, decíamos, no ha sido totalmente superada aún, probablemente a consecuencia de la voluntad de ateísmo que caracteriza a los pensadores principales de la actual filosofía existencialista, y a la falta de vigor de los demás.

Alto que está en pura potencia, o in fieri, no se está determinando para (ver en el orden teleológico) si no está determinado (en el orden de la esencia); no averé lo que se ~~está~~ "in facto esse", que sí lo que es, determinadamente. (= "necesariamente").

(aliter: no sonates etiales).
L^a, q. 14.

a. 8

ad 1^m Scientiae non competit ratio causalitatis nisi ad iuncta
voluntate (= inclinatione ad effectum). (c) Cum enim
| una intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit ea-
dem scientia oppositorum, non producat determina-
tionem effectum nisi determinetur ad unum in ap-
petitum, ut dicitur. (IX Metaph. 1. 10).
Ch. a. 12. ad 2^m
a. 13. c.
L^a, q. 7, q. 2.
eti.

a. 9: Quis sit alia a se in entiam suam, in quantum
est similitudo rerum, velut principium actuum earum;

a. 12: inter: ~~la ciencia de uno a otro~~ se

"Species intelligibilis intellectus nostri est similitudo vi-
quantum ad naturam rerum."

~~est~~ Similitudo unius ad alterum, d' "unus", (no d' "entia",
que no e el quod consequit, sino ~~unus~~ un "quod":
l'aspectu comuni a cosa i "specie" intelligibili

= species ^{non} est similitudo hominum, quantum ad
principia individualia, sed solum quantum ad prin-
cipia speciei.

semblança intellecta: unus in eis principia speciei.

9.14

a. 12, ed 3: scientia Dei est mensura rerum, non qua-
titative, sed qua mensurat essentiam et utilitatem rei.

Essent necessària i in|al·lible, la ciència de Déu ateny
lo impulser absolut, en els uns principis generals
i comuns com en els uns principis individuals:
mòns; ateny lo contingent, per tant, lo un-
dable, lo modestiu. De tot lo qual ha de
tenir en n' l'idea, o exemplar, o representació
productiva, idèntica "re", a la re - creació,
bé amb una el "objecte" a la creació que
la iunte o participa d'ella segons un mode
determinat d'esser.

Hi ha universalitat en les idees de Déu; en el mateix sentit, sembla que hi hauria universalitat.
La universalitat de les nostres representacions intel·lectuals, però, és, almenys, de l'abstracció, com
l'essència realitat? sembla que n'hi ha. Déu, té idea
de lo impulser, undable. Però "idea" no es diu
segons el mode d'esser en Déu, ~~no~~ (com "ciència")
sinó per adequació a la cosa. També, per tant, no
undable, en la nostra i en altre que la cosa ho sigui.

vel "omne mobile supponit aliquid immobile..."

100

1

"Vo sortit que, après y avoir bien pense, et avoir soigneusement examine toutes choses, enfin il fut conclure et tenir pour constant que cette proposition: "Vo suis, j'ai existé" est necessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit".

Detalles al respecto:

1. EL "ser" no es inferido del "cogito". De tal modo que para Santo Tomás, la certeza de la propia existencia no se obtiene "ex", a partir de la actividad del sujeto, sino "in"; no es dada con esta actividad y en ella.

Así, aunque ~~intuitivamente intuitiva~~ no pueda decirse que el alma está presente a sí misma por esencia (intuición de la esencia del alma en ella misma) lo que tenemos nos atribuye ~~atribuciones~~ hay inmediatas en este conocimiento.

2. La naturaleza de esta necesidad no es analítica, sino (en lenguaje postivístico) "transcendental". Ello queda bien reflejado, de sí, en la expresión cartadiana. Santo Tomás, parecidamente, afirmaría: "Nemo potest cogitare se non esse, simpliciter". La afirmación de la existencia propia es necesaria, no porque fuese lógicamente con-
pararia. del juicio
trictoria su negación, sino porque por su oposición al contenido explícito de la
negación, con las condiciones ontológicas que implícitamente lo sostienen.

DESCARTES escribe, en este sentido: "Si ~~je pense, je suis~~ "I' existe, je suis, cela est certain; mais, pour combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-etre se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en meme temps d' être o d'exister" (II Med.) La certidumbre de la existencia propia acompaña solidariamente al ejercicio del "pensamiento".

Notar que consecuencias se derivan de lo dicho, de lo establecido hasta aquí, para la filosofía de BRUNO LATOUR, y que interpretación hace ^{Todo} de ello:

de la simultaneidad del "cogito - sum". Se generalizara esta simultaneidad a toda certeza: la idea ~~distintiva~~ el yo y distinto es claro por lo que es distinto es objeto de consideracion actual. ~~Pluralidad~~ Indivisi-
bilidad de la "intuicion".

o indican del alguna manera aspectos que conducen, de si, a la distincion de la "duplex cognitio" tomista; asi, por ejemplo, cuando se dice:

"Mais je ne conçois pas encore assez clairement ce que je suis, moi, qui suis certain que je suis ". ~~Enfin~~ distingue, con la logica tradicional, el conoci-
miento "en est" y el conocimiento "quid est". Cree que el segundo ha de preceder
(en el tiempo) al primero. He se sacara partido de esta distincion, en el sentido
que ahora estudiamos. En efecto: la anterior observacion se orienta a proceder pro-
cedimiento en la determinacion de si naturaleza ("je suis une chose qui pense")
"et ainsi de ne point me reprendre dans cette connaissance (de mi mismo) que je
soutiens être plus certaine et plus evidente que toutes celles que j'ai eues a-
paravant".

Notese como se introducen principios de confusion:

~~Séparément~~ La asociacion de las nociones de cer-
teza y evidencia, conducira de si, a tener toda certeza intelectual por evidencia
racional u objetiva. La misma asociacion se hace continuamente)

DESCARTES

IIa Meditació.

ningú pot pensar
"se non esse, cum
assensu".

No obstant, el
principi de con-
tradició es se-
gueix requerint.:
no hi ha pensament
sense ell.
-Cfr. Balnes.

Duplex cognitio?
Al principi ho sem-
bla. Però, ¿no se-
rà que el coneixement
"quo ad esse"
és simplement tin-
gut com un coneixement
confús?

Notar l'ús del ter-
me "evident".

De sorte que, après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition: "Je suis, j'existe" est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

Passons aux attributs de l'âme... Les premiers sont de me nourrir et de marcher; mais, s'il est vrai que je n'aie pas un corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir: mais on ne peut aussi sentir sans le corps.... Un autre est ce penser: et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, cela est certain: mais, combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense.... Je n'ad mets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ~~ne~~ suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire, un esprit, un entendement ou une raison. Or, je suis une chose vraie, et vraiment existante, mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense..

Descartes.

II^a Meditació.

Or, il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence n'est pas encore connue.. ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination.

Rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même...

Mais, qu'est-ce que donc que je suis? Une chose qui pense.

Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne

veut pas, qui imagine aussi, et qui sent...; Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe...? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute.... qu'il en soit ainsi; mais toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il ne semble que je vois.... et c'est proprement ce qui en moi s'appelle le sentir, et cela, pris ainsi ~~exactement~~ précisément, n'est rien autre chose que penser.

El coneixement propi,
entès com deí, no de-
pen de les coses.

ni de la imaginació.

Pensar: tenir cons-
ciència (Inclou
la consciència
sensible. El pen-
sar és la "passio
facultatis". D'ai-
xò és de lo que
estic primitiva-
ment cert.

Ésser (x) Recordar
Belum: el testimoni
de la consciència a l'acte
indistintament a q'ets
i a contingut. (Consciència
no ètica i c. psicològica
de Montaigne?)

Sentir: semblar-me
que veig, etc.

Cf. contra: Micleau. Ponty
Enorme de la percepció.

'sophie'.

Dependència de Sant Agustí.

En un estudi de l'"Agustinisme tomista" una referència a la pos-
situt cartesiana sembla de rigor. En efecte: "La dependance, direc-
te ou indirecte de Descartes par rapport à Saint Augustin n'est pas
moins certaine".

~~En els darrers~~ La tendència racionalista, molt pronunciada en Des-
cartes, tant de l'esperit com de la doctrina, és, certament, antiagus-
tiniana.

En canvi, la majoria de les tesis de la metafísica cartesiana son agustinianes:

- 1 Déu i l'ànima com objecte principal de la metafísica.
- 2 El "cogito" inicial
- 3 El "mentalisme" (oposat a l'"animisme" de Sant Tomàs)
- 4 Les idees innates
- 5 La prova de Déu per l'idea innata de l'Infinit.

Cal notar, em sembla, que si aquestes tesis son agustinianes, algunes d'elles es retrobaràn, no obstant, també en Sant Tomàs, per bé que en síntesi amb la metafísica i psicologia aristotèliques. De totes elles, la única que em sembla clarament oposada al tomisme es la 4^a. Respecte a la prova tomista de la infinitud de Déu (C.G.....) quedarà profundament modificada, al no partir-se de la idea "innata" de l'infinit; pot tenir però, en algun moment, el valor d'una prova de l'xis-

tència de Déu.

"Bessein de Descartes".

"Trouver une méthode qui assure incontestablement la rectitude de l'esprit, et par là le bien de tout l'homme. Cette méthode doit:

1. Fournir un point de départ qui resiste au doute des sceptiques, c'est-à-dire, qui soit enveloppé dans le doute même".

Comparar aquest intent, amb el d'Aristòtil, en la seva polèmica amb els sofistes (Maréchal, p. de départ, 1). En quant al valor del "cogito" segons Sant Tomàs, no veig que li concedeixi explícitament el valor de "punt de partida". ~~www (Comparar: la inflexió que dona al "cogito", com a "testimoni de la consciència", la teoria balmesiana dels fonaments de la certesa).~~

No obstant:

La certesa del "cogito", per a Sant Tomàs, és indubtable pel que pensa, mentre pensa (i en això, com per Descartes): "nullus potest cogitare se non esse, cum assensu". (aquesta necessitat hipotètica, de fet, sembla que escau la transformació en necessitat absoluta, en la inevitabilitat del pensament en la de l'ànima. i canvi d'ordre?)

La necessitat del "cogito" en Sant Tomàs, és la que vincula lo implícit i lo explícit: n'altre dir: "no és" l'acte del judici desmenteix el ~~www~~ contingut posat per ell.

La reflexió pot convertir aquesta contradicció en contradicció lògica; però aleshores es sacrifica la immediatesa del "cogito".

Cfr. en Descartes: Discurs: II^a part. ^(vol.) -VI; p. 11-13 (Ed. Adam Tanéry)
III^a part. -VI, p: 28, 29
Principia, I^a part. -VIII, p. 5.

2. Ideal matemàtic del rigor. No interessa ací.

3. Per un lloc central a l'estudi del Jo.

Interessa tenir-ho present. Cfr. Discurs, I^a part. ^(vol.) (VI, p. 10.)
Recherches... ^(vol.) (X, p. 496)

La méthode. Règles fondamentales:

(Interessa ací, retenir abans que tot la terminologia cartesiana, on fàcilment es poden introduir equívocs.) ~~Retinguem:~~

~~Retinguem, només, que~~
 ✓ En el punt de partida, una "idea clara i distinta"; què s'entén per això? es requereix

Claustral
 distinció.

"Claram voco illam (perceptionem) quae menti attendenti praesens et aperta est..." "Distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam clara est, in se contineat".

2º Aquesta idea és: intuitiva i per tant, indubtable. Està per damunt de la mutabilitat sensorial, i dels jocs de la imaginació, uè entendrem per "intuició"?

Intuició:

"Per "intuitum" intelligo... mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur"

Per tant, ~~distinció~~ tres ~~elements~~ aspectes:

es tracta d'un concepte.

indubtable

que neix de la sola llum de la raó. (~~Existentia~~ essentia)

Cfr: en
 Manual,
 a noia de
 intuició in-
 tel. claustral

~~El nom d'intuició, en Sant Tomàs, tindrà un altre matís. Ell tra-~~
 rament usarà valor aus-
~~tarà d'intuició~~ un coneixement immediat (fonament del discurs), propi de l'habit d'"intel.lectus". Parlarà de: "intuitus principiorum", o bé de "intueri veritatem in phantasmatis". És la que ha estat anomenada "intuició abstractiva". El meu punt de vista és que no basta l'el re coneixement en l'home d'aquesta "intuició" inicial (~~intuició~~ intuició Cfr. Palacios - Gilson. (l'afirmació de la qual es fa equivalent al "realisme") per fonamentar la metafísica. (vgr. contra l'agnosticisme de Kant.)

La diduction

"Le point de départ de l'intuition cartésienne"

Notar com es fa immediatament un "corriment" de sentit (segut al 'prejudici "racionalista". Per racionalisme entenc l'intent de ~~ad~~equar a l'ens la "ratio" entis, i substituir-lo d'alguna manera per ella).

Diu Baréchal:

"C'est le "cogito, ergo sum"; type par excellence de l'idée intuitive, claire et distincte, puisqu'il s'affirme dans l'hypothèse même de l'il~~l~~usion et du doute"

~~Si remontem de Descartes a Suárez~~ *Zubovna confronta amb Descartes la unió de l'any en*
~~Reichwaldt i Reichwaldt trobaren una tesi diametralment oposada:~~

tractant en IV De Anima, c. 5 de "Quomodo intellectus cognoscat ~~unum~~ seipsum, animam, et quae in ipsa reperiuntur", és a dir: els hàbits, actes, i especies de què brota l'acte intel.lectual. *Escriu:*

Quay.
Escriu: lat--
W manec
conans
3 unitis!!
 "Si autem inquiras cur haec omnia per seipsa clare atque distincte non cognoscantur, cum sint spiritualia, et animae ipsi satis conjuncta, est in promptu ratio; impedimentum scilicet corporis, et dependentiam, quam pro hoc statu habent vires animae spirituales ab ipsis sensibus, unde cum illorum nihil percipiatur sensibus, intellectus etiam formare nequit clarum distinctumque conceptum earum" (dors)

El "clina" és clarament ~~vari~~ divers del tomisme. Es reté la unió *el cor, "obstacul"* de l'ànima amb el cos (situació de fet, com en Scot: "pro statu isto") com e explicació de la dependència del nostre coneixement intel.lectual respecte al coneixement sensible. Allò que els sentits no coneixen, no és objecte de coneixement clar i distint per part de l'enteniment.

Abans, en provar que l'ànima no es coneix a sí mateixa per la seva substància, argumenta encara des d'una postura clarament distinta de la de Sant Tomàs, quan diu:

"Non defuerunt qui dicerent animam seipsam perpetuo cognoscere et

Un escrúpul! el texte aristotèlic: III De an. text. 15: in rebus quae vacant a materia, idem est quod intelligit et quod intelligitur; i aclarar Suarez:

"exponendum est de his quae adeo vacant a materia, ut neque ordinem habeant ad illam; quales sunt intelligentiae; non vero intellectus noster pro hoc statu, de quo proinde ibidem ~~statuit~~ subdit, intelligere sicut alia intelligibilia extra ipsum".

Vd. d'après WTC, le communisme de S. T.

intelligere.....Haec tamen opinatio contra experientiam militat; nullus enim in se experitur continuatam viam animae suae cognitionem, quia etiam ignorant plurimi, animam ne habeant". (Cfr., en canvi, Arist. i 3.1.)

Notar: mala justificació del caràcter obscur i confús del coneixement de l'ànima per ella mateixa.

Confusió, de fet, de la "duplex cognitio".

De Sant Tomàs, cita I^a, q. 87, art. 1 (curiós com acusa a Cajetà de complicar les coses, i en allò que ho fa, diria que sense raó:

"Quae doctrina (la de Suárez) tota est D. Thomae supra art. 1 ac per se aperta satis. Cajetanus vero ibi prolixa quadam expositione obscuram reddit, et falsis nonnullibus miscet, quale illud: intellectum nostrum non in genere solum intelligibilium, sed etiam intellectivorum esse puram potentiam; hoc enim posterius stare non potest, cum intellectus nos ter actualiter et essentialiter sit potentia intellectiva; ergo intrinsece vindicat activam vim ad intelligendum, quod etiam patet ex jam dictis l. III, cap. 5 Non ergo in hoc genere est pura potentia". El debat recauria, ara, sobre l'intel.lecte agent). Ara bé: no cita ~~en~~ la q^{ue}stió X De Veritate (De mente) que ens ocupa.

L'acte intel.lectual (i amb més motiu, el de la voluntat) no ens és conegut per ell mateix, sinó per "species":

"De actibus vero, esto quidam velint cognosci per seipsos, non per species, eo quod sint immediate, ac per se conjuncti ~~un~~ potentiae intel.lectivae, nihilominus alii rectius pronuntiant cognosci per species ..

Arguments:

1) a fortiori: si l'intellecte no es coneix per sí mateix, menys els seus actes.

2) per què la memòria els reté. (Quia transacto actu, recordatur intellectus se hoc vel illud intellexisse; relictæ ergo est in intellectu species actus...)

3) Perquè el coneixement dels actes, no és clar i distint:

"Si actus per se cognosceretur, apertius utique cognosceretur quam solet; juxta hanc vero sententiam, eo ipso quod intellectus operatur, resultat in illo species talis actus, imperfecta tamen, ut videtur, unde imperfecte confuseque cognoscitur".

Sorpren, que les "species" intel·ligibles, després d'aquesta doctrina, tampoc siguin conegudes per elles mateixes: (pensar-hi millor, per no entendre malament el pensament de Suárez). Bui:

De ipsis tandem speciebus intelligibilibus quidam similiter volunt per seipsos (seipsas?) cognosci, quia cum sint principia cognoscendi alia, possunt esse principia se cognoscendi. Oppositum tamen conseo verum, alias evidentissime cognoscerentur; quod tamen non ita esse satis intelligitur ex controversia in lib. superiore, c. 2. Itaque dico cognosci ejusmodi species per effectus suos, hoc est, per actus, in quos influunt; namque ex illis colligimus dari species, et non modo alio".

Seguim amb Descartes. "sens exact du "cogito, ergo sum".

1. Il n'y faut point voir un enthymème, mais l'évidence simultanée de la pensée et de l'existence. Le "cogito-sum" est premier dans notre connaissance intégrale du réel (essence et existence à la fois), mais pré-suppose des notions et des principes valables dans l'ordre logique des essences".

Cfr. Principia, I part, 10. ^(ver) VIII. p. 8

2. "Cogito" signifie toute activité de conscience: "intelligere, velle, imaginari... sentire"

Ibid.

3. "Cogito-sum" s'affirme réel, chez Descartes, non seulement comme phénomène (Cfr. Baltes: el testimoni de la consciència afecta als fenòmens

de consciència, sense distingir actes de continguts; ni, suposo, la substància de l'ànima dels anteriors). Vd. Filos. Fund. I, ...)
... ni comme activité de conscience, soit transcendente, soit accidentelle, mais comme "res cogitans", comme "substance pensante", c'est -à-dire, comme "Moi" permanent et ~~essentiel~~ substantiel.

Discurs, 4^a part. VI, p. 32-33; Meditationes, (II, 23-24, (-VII, p. 28-29.)

Puntualitza Laréchal:

"Entre l'affirmation du Moi comme phénomène ou comme sujet transcendantal, et son affirmation comme substance, devrait aujourd'hui s'intercaler toute la réfutation de l'idéalisme critique".

La deducció metafísica a partir del "Cogito".

Encadenament de les idees en aquesta deducció.

1. Per què estic segur de la proposició "cogito, ergo sum"? En definitiva, únicament perquè ~~estavella~~ m'apareix com a "clara i distinta". Així es suposa que "l'evidència immediata és per ella mateixa signe de veritat". (Cfr. Balmes: "lo evidente es verdadero"; el "principio de los cartesianos", ~~www~~ que enuncia: adequació de les facultats als seus objectes propis", és ~~un~~ equivalent a aquell. F.F., I, ...).

Discurs, 4^a part.

Quina raó, es pregunta Laréchal, enllaça, per Descartes, evidència i veritat? (El nexa "analític" que descobreix Balmes entre facultat i objecte?) dirà.

2. Preguntem-nos, abans: quines "idees" son susceptibles de perfecta evidència?

Descartes, en el lloc citat, ha escrit: "Je jugeay que je pouvois prendre pour regle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies"

Les "choses": ací terme voluntàriament imprecís. Però Laréchal fa

un canvi greu de terminologia: diu "idées". El fa Descartes?
Seguin.

No son susceptibles de perfecta evidència:

ni les idees facticies (producte de la imaginació)

ni les idees adventícies ("confuses" en molts aspectes)

Només ho son les "idees innates". Tercera Meditació.

Descartes només considera ací que les "idees psicològiques"; entre les quals només ~~www~~ unes "idees innates" podrien ésser "clares i distintes". No arriba a exigir, com farà Malébranche, unes "idees ontològiques", directament conegudes per "visió en Déu".

2 La idea innata cartesiani és purament virtual:

(també diu, en lloc d'innates, "idées naturelles". S. T. parla de veritats naturalment conegudes per l'intel.lecte, "connaturals" a ell, etc.

Però notar que sempre prerequereixen intrínsecament les dades sensorials

Diu:

"Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser; mais, reconnaissant qu'il y avoit certaines pensées qui ne procédoient pas ni des objets ni du dehors, ni de la détermination de la volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées et les distinguer des autres qu'on peut appeler étrangères (adventices) et factices, je les ai nommés naturelles".

3. Les "idees innates" tenen realment una evidència que garanteix llur veritat. Recurs a la "veracitat" divina.

Meda extrany. Maréchal explica:

El recurs a la veracitat divina ha de justificar l'extensió universal

del criteri d'evidència. Per sí mateix, val només pel "cogito" i les seves implicacions lògiques immediates; única zona que resisteix al dubte, per inverossímil que sigui.

Notar: la validesa d'aquest recurs, pressuposa que pug establir, sense necessitat de recórrer al criteri ampliat d'evidència (que és aquell de què tractem) els dos punts següents:

- a) existència de Déu com ésser perfecte.
- b) veracitat divina, garantia de les idees innates.

Com conduirà Descartes aquesta prova? Ara ja entrem en una matèria que no interessa al nostre objecte.

Por la "cuarta vía". Nros -- etc.

Introducción - observación marginal ^{metafísica y epistemológica} ~~los caracteres del pensamiento metafísico~~ (las desviaciones de la temática - "Metabolismo". las dificultades de terminología".

Punto de partida de la "vía": la "forma" de los res.

- 1) forma como equivalente de "alma": principio físico de actividad telológica y de inteligibilidad.
- 2) forma como "estructura" (μορφή) del individuo material ("modos" de recepción de la "Idea" o forma en la materia).
- 3) como "plan" inmanente. "esencia". "λογος ἐνυπόστατος" (?) - "espos" como "aspiración" o un ideal ("omnia appetunt ^{hominum voluntatem} ~~bonum~~ (II)).

I. Primer proceso: De la "forma" o "Idea" a la "idea" espumante.

A- El descubrimiento platónico: la primacía del orden ideal. Participación ~~de las~~ al "conceptualismo", falta del idealismo platónico.

- a) la abstracción de los contenidos conceptuales.
- b) la independencia de la materia. la "idea", principio inmediato de existencia, en cuanto a la sola "forma" de los res. (Vd. III de IV...)

En consecuencia, no hay idea:

de lo individual

de lo presente

de lo analógico. el "espumante" ontico

del platonismo ulterior: ~~de~~ los res de grado inferior son espumantes de los superiores.

(forma, si puede ser abstracta, non res. met. III. I. 1.)

- c) la "idea"; "unidad" imperfecta. "redo", concebido ~~como~~ como "representación" ^(esencia) ~~(Acto, ens.)~~ y no como unificación activa. la idea, substituta lurea del sujeto activo unus ~~unus~~. (Vd. S.T...)

(en tanto que concibe a la idea como "forma abstracta".)

B- La refutación aristotélica del idealismo platónico - la "enteia".

Vinculación del entendimiento a la universalidad, de la forma a la materia: →

Enteia = idea inmanente. La actividad intelectual abstractiva:

elaboración del objeto y no mera intuición del universo.

El principio fundamental de la "crítica" aristotélica: la distinción entre el "modus rei" y el "modus intellectus" (concepción del "realismo platónico").

La necesidad de la "enteia": (Metaph. IV) "Intellectus non intelligit nisi unum".

(en tanto que concibe la "idea" como "forma abstracta" ~~al modo conceptual~~).

C- La concepción aristotélica del idealismo platónico - "la idea en Platón".

1- la "idea" en el intelecto divino. ~~Essentia divina, como~~
~~diversamente~~ ~~participable o imitable por los creatos.~~ ~~todo es objeto intelectual.~~

2- la creación. La materia, englobada en la idea, que es idea "factive". Proyección de la "idea" en el campo del "ser".

3- "Per modum artis"

~~La creación, como conocimiento de~~

a) lo "universal", objeto de la inteligencia. "Universal" lógico y "universal" metafísico.

(vd. En Boethium de tria...).

La "ciencia", conocimiento de lo "necesario". La "ley".

b) la "individualización" del saber.

c) el conocimiento artístico: "splendor formae per materiam".

El objeto de arte, como "tipo" o "especie". la "forma".

2) la "materia" cuantificada. lo "tipo" como "procedimiento".
aproximación al orden "natural". (causa material y eficiente.).

D- El "esemplarismo" formalista y su doctrina de las "ideas".

La inteligibilidad inherente de los vers: ordo = multiplicidad
unificada.
} formal o natural
} teleológico.

Ordo es opus intelectual (Reducción de los vers a una utilización
humana. ver. c. Gentes ---).

La "inmutabilidad" que es ^{fundamento} ~~principio~~ el último de inteligibili-
dad de las cosas materiales (su "esencia" real) no es la
de la "forma" abstracta, sino la de una relación a un fin.
La "esencia" de las cosas materiales, dice razón de verbo.

Por esto son inteligibles
la fección del entendimiento.

Las formas ~~abstractas~~ y leyes "abstractas", con una rela-
ción "generalizadora", modo impropio como las cosas mate-
riales participan de la unidad del espíritu.

La referencia a la "Idea" divina, condición intrínseca de inteligibilidad
de las criaturas.

II Segundo proceso: De la "Skis" como "gradus mundi" al

Ideal de todo ser.

Entendimiento y "ens". Primacia del "acto". "Acto" y "Este".
 la "enuntia", medida potencial del "ens". La definición metafísica,
 ca, acto valorativo de la "densidad ontológica" de un "ens".
 El dinamismo intelectual: la analogía. La inclusión de los
~~atributos~~ del "ens" y de sus atributos trascendentales en la
 "Skis" de las cosas, en tanto que objeto del saber metafísico.
 "Matis et minus". ~~Ans, "nihilismum", et~~ La referencia a los
 Apéndice supremo y absoluto, no "especificado". Perfecta unidad
 e identidad. ~~Ans, et~~ Enuntia in res est idem "res" ens.
 Ans, "nihilismum, et nihilismum, et lo conueniens matis et minus".

La referencia a Dios como apéndice supremo, e absoluto,
 absoluto, condición intrínseca de inutilidad de las criaturas.

Dios

SEGUNDA PARTE: LA PERFECCIÓN.

I. LA PERFECCIÓN DEL ENTE FINITO.

Preliminar.

A. "COSMORAFIA".

1. Los condicionantes subjetivos de la visión tomista del Mundo.
2. Los elementos objetivos de la visión tomista del Mundo.

B. "COSMOLOGÍA".

Preliminar.

I. Sobre el "Macrocósmos" y la perfección natural.

Realidad y perfección.
(Nota: Realidad y entidad)

I. La realidad del ente natural.

El "suppositum". ("Realitas ut quod")

Nota fundamental del "suppositum": la unidad.

1.=La unidad del "suppositum" es una unidad radical

que se manifiesta: a) en el orden sensible, como
unidad cuantitativa, en el espacio, como perma-
nencia, en el tiempo.

b) en el orden intelectual, por
su verdad y por su bondad.

2.=La unidad del "suppositum" no es absoluta.

No exige, en efecto, la unicidad.

Ni la inmutabilidad

Ni la independencia

II. La perfección del ente natural.

Introducción.

Perfección y realidad. (130) = Lo perfecto: definición nomi-
nal. (130) = Lo perfecto, como lo que está en acto (130) = Per-
fección y existencia. (131) = Dos sentidos primordiales de la
palabra "perfectum". (131): a) "perfectum ut consummatum". (132)
b) "perfectum ut nobile". (133)

A. Lo Perfecto, como completo, determinado, actual. "Perfectum ut
consummatum": "τελειωτικόν").

a). El supuesto, como "perfectum".

La perfección substancial. (136) = La perfección integral.
(137). = La perfección situar. (138)

Escolio. I: El predicamento de Relación.

Relación, orden, dependencia. (140, b) = Relación real y rela-

- ción de razón.(140,c)= Clases de relación real.(141)=
 El fundamento de la relación.(141)= Relación mutua y
 no mutua.(142)= La relación de razón y sus clases.
 (145)
- Escolio.II: El predicamento de "habitus". 146.
 El "habitus" como predicamento.(148)
- b). El supuesto, como "perfectibile".
 La perfectibilidad del supuesto en la generación.(152)
 La perfectibilidad del supuesto en el movimiento lo-
 cal.(153)= Id. en los movimientos de alteración y de
 crecimiento. (155)
- c). El supuesto, como "perficiendum". 156.
- d). El supuesto, como "perfectivum". 158.
- Escolio.I:El "perfectum" en el cuadro de los trascendentales. 161.
 Relaciones de prioridad entre "ens", "perfectum" y
 "bonum".(162)=
- Escolio.II:Perfección y relación. 164.
 Una distinción de Suárez.(167)=Comparación entre am-
 bas soluciones.(169)= La relación como accidente.(169)
 Perfección y orden.(171).
- B. Lo Perfecto, como valioso, virtuoso, eminente, etc.(perfectum
 ut nobile: "24.05"). 173.
- a). Grados accidentales de perfección. 175.
Reducción de los mismos a la forma.
- b). Grados específicos de perfección. 177.
Diversos caracteres que permiten determinarlo.
- C. Prioridad de lo perfecto. 184.
- Dos ejemplos primordiales de la prioridad de lo perfecto.
- a) El hombre, Rey de la creación.(189).
- b) El orden del universo, razón de ser de los seres que lo
 componen.().

2. El "perfectum" en el cuadro de los trascendentales.

B. El Rev de la creación. ^{P (4)} (Estudio de la perfección intencional).
(*"Aurum et quodammodo omnia"*. J de A. 42/3)

I. El realismo tomista. (Perfección ontológica del hombre).

(*La buena vida*). 1a de V. 2

a) La perfección del conocimiento. (Posesión de la verdad)

b) La perfección de la actividad. (

(*Teoría de los valores. Ética de Scheler*) (*Bien en qui lo h. lo m. lo bl. 29, 27, 4c*)

II. El personalismo tomista. (Perfección social del hombre).

(*La crítica de Berdjajeff*)

a) La perfección por la justicia.

(*La fusión con el otro*)

b) La perfección por el amor.

Conclusión de la primera parte.

(El antropocentrismo tomista)

(*El h. de la creación, lo u. cap. de la creación. 21 de V. Sed*
fin *Contra. 4.*)

IIª Parte. "Itinerarium mentis".

Verdad y Verdad. Inclusion de verdad en las cosas.

(En busca de la razón de ser de la perfección limitada).

(*De ar. en las cosas. Causa, efecto, metáfora. La analogía.*)

A. El punto de partida de las "cinco vías": la perfección limitada, inexplicable por sí misma. (*La crítica de Bergson*)

I. La limitación entitativa del ente. (la temporalidad).

(*la crítica de Suárez*) (*El existencialismo*)

Movimiento accidental, mutaciones substanciales, ente contin-

gente. La dependencia respecto a una causa eficiente.

Esse et Essentia.

(*El problema de la creación*)

(*Historia de la filosofía antigua*).

Aquello en que
el intelecto
descansa.

f(1) las cosas tienen su fin en el h. según un doble
aspecto: a) por su inteligibilidad. (versum ontológico)

b) por su utilidad.

El primero, ^(orden ético) es un valor apreciable también por el animal.

Pero Mas. el animal ve. que el mundo material es para
utilidad del hombre. Si no existiera el h., el mun-
do material seguiría siendo bello; pero aparecería
en él - como Kantiana - tan solo una "finalidad
sin fin".

El argumento de los límites.

II. La limitación formal del ente. (La participación).

Dependencia de una causa ejemplar. (*la crítica de Hegel*).

III. La limitación en la operación. ()

Dependencia de una causa final.

B. La determinación de las "cinco vías". El principio: "non est proce-
dere in infinitum". (*"ὁ ἀπὸ τοῦ ἀσφράδα"*).

*El argumento ontológico. La crítica
de Kant.*

C. El término de las cinco vías.

I. De cada una en particular.

II. Su convergencia en el "Ipsum esse subsistens".

*La eminencia de Dios, no es una ubicación ni integración.
[Proterea. "Identidad de los contrarios": Etc.]*

IIIª Parte. "BIOS".

(La perfección pura).

*La Perfección y las perfecciones. Identidad
formal de las perfecciones en Dios.*

2
24
18
7

INTRODUCCIÓN.

a). Razón intrínseca de esta tesis: Importancia que tiene en la síntesis tomista el concepto de perfección. Esta importancia no ha sido puesta hasta ahora suficientemente en relieve. La perfección es la última razón de ser del Universo.

b). Razón de oportunidad. 1. Los atolladeros de la Filosofía moderna. En el orden especulativo, ha conllevado al relativismo y escepticismo en todos los terrenos: científico, religioso, social. En el orden total humano, ha perdido la capacidad de satisfacer las necesidades del corazón. 2. Como antídoto y remedio de estos males los Pontífices procuran la restauración del tomismo: pero esta restauración no se habrá realizado suficientemente mientras se siga dando pie a la acusación de intelectualismo.

Necesidad de considerar las cosas no tan solo en su realidad sino también en su perfección.

CAPÍTULO 1º. LA PERFECCIÓN DEL ENTENDIMIENTO.

I. "ESPONTÁNEA".

A. La visión espontánea.

a) Los condicionantes subjetivos de la visión tomista del Mundo.

b) Los elementos componentes del mundo como "Objeto de visión" en la síntesis tomista.

(Consideración de los seres que nos rodean tal como se nos presentan tomados globalmente, a saber: como múltiples y variables)

B. La visión reflexiva.

(A la visión espontánea del Mundo, fruto de la "actitud natural" que ha sido llamada "actitud natural" y que se ejerce sobre datos aportados por la experiencia y por la tradición, sigue una actitud reflexiva: la razón analiza los componentes de este Mundo que la visión natural le presenta.

Dos zonas se le presentan como principales: una comprende todos los seres, con sus propiedades generales; otra se circunscribe al solo hombre, objeto primordial de nuestro interés. En aquí un doble epígrafe: el primero, titulado "La perfección natural"; el segundo, titulado "La perfección intencional", que es la propia del hombre.)

I. La perfección natural.

(Método seguido. En los seres ^{de la naturaleza} ~~que nos rodean~~ podemos distinguir tres aspectos: primero, su realidad; segundo, su perfección; tercero, la limitación de esta perfección.

Este esquema es el más adecuado al fin que nos proponemos en la presente tesis, y por lo mismo lo adoptaremos, explícita o implícitamente a lo largo de toda esta primera parte, que tiene por objeto el estudio de la perfección del ente finito.)

1. La realidad.

(1/

Realidad y ente. El "Suppositum". (Realitas ut quod). Definición nominal del "suppositum". Definición real: el supuesto, sujeto de existencia. ("uod habet esse in se").

α)-Carácter ~~fundamental~~ del supuesto: la Unidad. Definición de lo uno. "Quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio". La posición de Leibnitz: la "Vera res" es el "verum unum". Exceso en esta concepción. (Carta a ~~Volder~~ Volder: "quod si nullum verum unum adest, omnis vera res erit sublata").

β)-Cual sea la unidad del supuesto finito.

1. La unidad del supuesto es una unidad radical, que se manifiesta:

a) en el espacio, como algo consistente y delimitado. ("népas")

(El primero de estos caracteres plantea a los antiguos el problema del líquido. Un líquido no es consistente, carece por lo mismo de unidad. ¿Puede, entonces, considerarse como "una" cosa? Un líquido, ¿es un supuesto?

Uno y otro, han dado lugar a las críticas del evolucionismo, vgr. en nuestros días, a las de Bergson y Pougier. Ellos acusan a la filosofía tradicional de hacer una "metafísica de los sólidos"; llaman "postulat du morcelage" la negación de continuidad que acompaña a la delimitación del supuesto; etc. La vida, realidad fundamental para ellos, la hacen consistir, cabalmente, en lo fluido: mejor en el fluir mismo. Atribuyen esta "solidificación" de la realidad al carácter pragmático de la inteligencia.

Otro problema, planteado por el atomismo moderno: la introducción de la discontinuidad en el seno del supuesto. ¿Cómo se salva su unidad, sobre todo en el viviente? ¿Puede subsistir la unidad formal y trascendental, sin unidad cuantitativa?)

b) en el tiempo, como algo permanente.

(Sigue el conflicto con el Heraclitismo. El tolemaico no duda en afirmar: debajo de todo cambio hay siempre un elemento permanente.)

11) Realitat i entitat

La noció de potència. El moviment.

L'execució i l'ús (= mitjà de l'execució) w part de l'home de les
seves potències. La nostra activitat propietiva. Actuar, nombre potència; involuntat
nombre voluntat. La dimensió històrica de l'home.

quedó a merced de los supuestos.



2. Contra la posición excesiva de Leibnitz la experiencia nos obliga a afirmar que la unidad del supuesto no es absoluta.

a) El supuesto, en primer lugar, no es simple.

El hecho de la composición. La consideración reflexiva de la naturaleza muestra dos tipos de composición en los seres: cuantitativa y entitativa.

La primera, es la razón de ser de la divisibilidad. La segunda, de su pasividad y mutabilidad en general. Puede subdividirse en substancial y categoriál. Descripción de una y otra.

b) El supuesto no es único.

La multiplicidad y diversidad de los seres es un hecho primario de nuestra experiencia. Leibnitz mismo se ve obligado a tenerlo en cuenta en su sistema, aun a riesgos de ilogismo, según se ha observado.

(Lucha con este hecho todo panteísmo. En primer lugar, Parménides. ("ὅν ἔστιν ὅν") Modernamente, Espinosa.

Nótese el amago de panteísmo que suponen dos concepciones centrales del kantismo: la "cosa en sí", y la "conciencia trascendental".)

Clases de multiplicidad. En primer lugar, genérica. que tiene como razón de ser la materia. Las concepciones físicas de aquel tiempo llevaban a establecer esta clase de diversidad entre los astros y los seres sublunares.

En segundo lugar, la multiplicidad específica o formal.

Finalmente, la multiplicidad numérica o individual, dentro de una especie.

(El racionalismo exagerado de Luis Scoto le lleva a reducir esta clase de multiplicidad a la segunda, al afirmar: "Omne individuum est de ratione formae". Leibnitz le sigue en este camino, y plantea el célebre problema de "los indiscernibles").

c) El supuesto no es inmutable.

La mutabilidad de los seres: otro hecho primario de nuestra experiencia, que no puede desconocer una filosofía completa. La posición de Aristóteles y Santo Tomás.

(Los mismos adversarios que en epígrafes anteriores. El monismo, o niega este hecho, relegándolo a mera experiencia, o introduce la contradicción en su sistema.)

Clases de mutabilidad. ~~La mutabilidad de los seres se divide en accidental y substancial. La accidental se refiere a los cambios que no afectan a la esencia del ser, mientras que la substancial se refiere a los cambios que afectan a la esencia del ser.~~

La mutabilidad accidental. Los seres ^{son} capaces de movimientos o cambios que no les afectan substancialmente. El movimiento: estudio de Aristóteles. Se da en las categorías que son susceptibles de contrarios. Tres clases de movimiento. Principio, medio y fin. Movimiento supone dirección.

La mutabilidad substancial. Generación y corrupción.

a). El supuesto no se basta por sí mismo.

La interdependencia. Vemos que los seres necesitan y dependen unos de otros, que están ligados entre sí por relaciones múltiples de semejanza y de eficiencia. Del total de estas relaciones nace un orden; la noción de este orden da lugar al concepto de Mundo. ("Totalitas rerum").

2. La perfección.

LLamaremos perfección a la realidad que se presenta como conveniente. Tomando esta palabra en concreto: "lo perfecto", vemos que conviene sobre todo al supuesto.

(El estudio del supuesto como ~~xxxxxxx~~ sujeto de perfección, lo dividiremos en tres partes. Las dos primeras, responden a dos sentidos principales de la palabra "perfecto", a saber: lo perfecto, considerado como lo acabado en su orden (y en este sentido llamamos "perfecto" a cualquier ente que posee la plenitud de realidad que le conviene según su naturaleza) y lo perfecto considerado como lo excelente, eminentemente, en el orden total de los seres. En el primer sentido, una flor por ejemplo, puede ser más perfecta que un caballo: no en el segundo.

La tercera parte, exponerá la tesis, central en el tomismo, de la prioridad de lo perfecto sobre lo imperfecto, incompatible con todo evolucionismo.)

1. Lo perfecto, como completo, acabado, actual, (Perfectum ut consummatum, "ἡ ἀκέραιον")

a). El supuesto, como perfecto.

El supuesto, por ser compuesto, no es perfecto por esencia. Ha ses de perfección que Santo Tomás distingue en el supuesto, y que pueden reducirse a tres grupos: Perfección substancial, integral y situar.

La perfección substancial. Es la que compete a un supuesto en tanto que completo en sus principios esenciales. Ella le sitúa ya en una especie. Mas, si el supuesto que posee ~~en~~ estos caracteres puede llamarse ente "simpliciter", no es todavía "perfecto simpliciter": le faltan nuevas realidades para su acabamiento.

La perfección integral. Llamamos así a la que tiene el supuesto considerado con los accidentes que completan su substancia. Por cada uno de ellos, el sujeto adquiere un cierto ser: no el ser "simpliciter", sino "secundum quid": vgr. el ser blanco.

El conjunto de todos ellos hace al supuesto "perfectum simpliciter": acabado en su orden. Y como esta perfección la aportan, principalmente, las cualidades, estudiaremos en un Escolio el predicamento de cualidad.

La perfección situar. No es perfección del supuesto considerado en sí mismo, como la anterior: sino en tanto que ocupa el lugar que le corresponde entre los demás. Es por lo mismo una perfección relativa.

habida

a los demás, tal como se ve

La razón de ser de las anteriores, su fin: puede llamarse, si se prefiere, perfección final. ~~veremos~~ Hemos optado por el primer de estos nombres por parecerse más significativo, con tal que se le despoje, naturalmente, de ~~todo~~ ^{su} contenido ~~material~~ ^{especial}.

La perfección situual adviene al supuesto a consecuencia de las relaciones que contrae con los demás seres. Por esto estudiaremos en un "Escolio", siempre bajo el punto de vista presente, el predicamento de relación, y el predicamento de hábito.

b). El supuesto, como perfectible.

La perfectibilidad de los seres hace posible el movimiento. Todo sujeto movido alcanza, por este hecho, una perfección nueva. No existe el movimiento indiferente, considerado como un "estado" equivalente al reposo.

En todo movimiento hay una teleología: el mecanicismo es inaceptable. (Los conceptos de "τέλος" y "μαχάριον").

Aristóteles llegará a esta solución aplicando un método característico suyo: la comparación entre naturaleza y arte. ("φύσις" y "τέχνη")

c). El supuesto, como "perficiendum".

(*"ὁρρεῖς"*)

Los seres, no tan solo admiten ser perfectionales, sino que lo exigen. La "aspiración a la perfección" aparece entonces como la razón de ser de la dinámica universal.

(El tomismo, ~~en~~ en este extremo, ^{es} diametralmente opuesto al cartesianismo, cuyas concepciones siguen latentes, a menudo, en el pensamiento moderno. Así, una extrapolación del concepto de "entropía" llevaría inmediatamente a una posición opuesta al tomismo en este punto.)

El estudio del supuesto "ut perficiendum" conduce al de las potencias activas. La observación de Aristóteles: "la naturaleza obra de tal suerte que siempre, o casi siempre, alcanza lo que es mejor". Distinción, según el método aristotélico ya indicado, entre las potencias activas racionales y no racionales; y estudio comparativo del modo de obrar propio de unas y otras.

La aspiración a la perfección ~~κατακτάται~~ implica finalidad. De otra suerte, hay que recurrir al absurdo de explicar los hechos de la naturaleza por el azar. ("*τύχη*")

d). El supuesto, como perfectivo. (IV C.G. cap. 11.)

T Dm...

Es el estudio del supuesto actual y actuante, como sujeto de causalidad. El principio: "actiones sunt subalternae". Variantes del mismo. (Vgr. IV, 77, 1: "Actio est composita", etc.)

Clases de causalidad: formal, eficiente y final. ~~estas causas~~ Estas causas se exigen recíprocamente. (No puede hablarse, por consiguiente, de un "reino de los fines" en contraposición ~~ya~~ un "reino de las causas" (eficientes) como hacía el psicologismo francés). ~~según la filosofía~~ El concepto de ley.

~~un concepto de ley~~ ^{la solución:} El "principio de indeterminación" de la físico-matemática no niega la existencia de leyes

Se doctra neo-scholastica del valor como una
tambien la valoración como un acto condi-
cional. Supuesto que establece el valor como
la perfectio del ser, es decir, el honor.

T Perfectio y honor.
" y valor.

Robinson. Valor y valoración, p. 26.

causales.

3. Lo perfecto como valioso, deseable, virtuoso, eminente, etc.
(Perfectum ut nobile. "28105")

Caracteres de lo perfecto en este segundo sentido: autonomía, inminencia en las operaciones; riqueza de relaciones; simplicidad, etc. Todos ellos se resumen en uno: dominio de la forma sobre la materia.

La consideración de lo perfecto en este segundo sentido lleva al estudio de los grados de perfección en los seres. Pueden ser:

a) Accidentales. No provienen directamente de la forma substancial, sino de formas accidentales y del modo como estas se realizan en el sujeto. A ellos se aplica el aforismo: "Magis et minus non mutant speciem".

b) Específicos. En estos ocurre lo contrario. ("Species sunt sicut numeri"). Los diferentes grados específicos ~~constituyen~~ constituyen la escala de los seres.

El tipo de perfección que corresponde a cada uno de sus eslabones nos lo manifiestan sus operaciones propias. ("Operari sequitur esse et modus operandi modum essei"). De manera que no solo la perfección, sino la tendencia a la perfección es diferente en cada uno de ellos, y esto, no solo "quo ad terminum" ("quies") sino "quo ad modum tendendi" ("amor").

Santo Tomás enumera como principales grados en la escala de los seres: los que gozan de movimiento natural ("φύσις"): deu vida animal ("ψυχή"); unum de sensibilidad ("αἰσθησις") y unum de razón ("νοῦς"). La escala se prolonga, luego, con los espíritus puros, o inteligencias, siguiendo a Dionisio. (En sus obras: "ὁμοῖα χειρωνακί")

*omne q fit ad hoc fit ut sit
est enim filii via ad rem"
II-C.G.C.43.*

3. Prioridad de lo perfecto.

Neutralidad en las cosas.
II C.G.C.30.

He ahí un punto en que se acusa una radical divergencia entre el pensamiento de Santo Tomás y muchas escuelas modernas. "Lo perfecto y superior es la razón de ser de lo imperfecto e inferior". (II C.G.C.40)

Si lo imperfecto goza de prioridad en el tiempo y en la generación de cada individuo en particular, e incluso en el orden de aparición de las especies, esta prioridad es tan solo según la causa material; en los demás órdenes lo perfecto es la razón de ser de lo imperfecto, no tiene en él su fin.

La unidad, como exponente de perfección. +

Dos casos particulares:

a) El Cosmos, unidad de orden, es la razón de ser de los grados de perfección en las cosas, como la perfección del todo es la razón de ser de las partes y de sus diferencias.

¶ Esta concepción orgánica, diríamos, del Mundo tiene aplicación, no tan solo al orden físico, sino al orden social: ~~unum~~

+ Correlativamente a la unidad, como condición de realidad. Unum, in q. tendit in intellectum (veritas) Unum, in q. tendit appetitum (existencia).

El Mundo: objeto + habilitación
de un mundo lo bastante
de un mundo lo bastante
(Doro).

No es una cosa (quid) sino 14
corporeo.

no solo el mundo visible, sino también el mundo invisible de los espíritus puros. Este principio: que el orden total del Universo es la última perfección de las criaturas es inconcuso para el Santo: de suerte que no duda en echar mano de él para los más variados argumentos: erolatorios o de simple congruencia.

Escolio:

(~~El mundo es el concepto de~~
~~en el mundo de los autores modernos.~~
Vgr. Heidegger? lo han desarrollado de un modo especial)

b) La criatura racional, por ser capaz de felicidad (21 de Ver. Sed. Contra, 4m) es la razón de ser de las criaturas irracionales, que encuentran en ella su perfección. Es el "todo es vuestro" de San Pablo.

Ahora bien. Las criaturas irracionales son para la criatura racional, y en particular, para el hombre, en un doble sentido:

1) Por su razón específica (forma): ya considerada en sí misma (lo que constituye el "verum" ontológico de las cosas, su principio de inteligibilidad) ya en cuanto esta forma se plantea y se explicita en concreto en cada uno de los individuos que participan de ella, y esto constituye su belleza.

2) Por su forma. ~~según el ser que~~ tiene en la cosa. Esta es la bondad ontológica, que en los seres irracionales dice tan solo razón de utilidad.

El primero de estos aspectos y valores es apreciable también para el ángel: no el segundo. Uno y otro se complementan para el hombre: porque si el primero es objeto de su actividad contemplativa, despojado del segundo ~~utilización~~ ~~mediante~~, tan solo una "finalidad sin fin", y por lo mismo sin razón de ser.

(Escolio. Si lo inferior es para lo superior, es por que encuentra en esta dependencia su definitiva perfección: la que en un párrafo anterior hemos llamado, en general, "perfección situacional". Ahora bien: de qué perfección se trata? En general, de la relación, ya estudiada anteriormente. Pero toda relación implica dependencia, y esto no ocurre en todos los casos. Una nueva categoría, la del "hábitus" nos permite resolver este problema según la mente tomista, si se despoja del vocabulario aristotélico que en algunos momentos lo limita.)

3. La limitación de la perfección.

"Omne q. habet aliquam perfectionem, si alia perfectione ei dent, est limitata huiusmodi aliquo genere perfectionis." (C. 21).

Si todo suceso existente nos aparece dotado de cierto grado de perfección, no es menos cierto que esta perfección es siempre limitada. Esta limitación puede ser de dos clases:

a) Limitación negativa, o mera imperfección. Es la carencia de una perfección posible, ya en absoluto (y en este sentido solo puede llamarse imperfección en sentido lato) ya en un sujeto dado.

Tot allò que hem vist que limitava la unitat, limita igualment la perfecció.

no n'hi ha. La composició. La unió de l'element compositiu, derivat de la adequació ^{de la matèria a la forma.} } necessàriament contingut.

no n'hi ha. Multiplicitat específica aforada i individual.

no n'hi ha. Mutabilitat.

no n'hi ha. Interdependència.

La perfecció del Univers. Matèria incorruptible. (II C.G. 30).

Fin de les coses. Conservació de plantes, animals, home. (II C.G. 29, 20) -

El Cielo, movido per una intelligença: perquè lo que tiende a produir es muntar a él, a salvar, el alma humana.

Eternidad del mundo. II. C.G. 32 y m. Possibilitat de un infinit més gran. (i) el finit: "q. potest esse et non esse quandoque non est? hinc manifeste non habet allocationem al mundo porque non est una cosa (quid).)

Finitud en extensió. 3 Phys. text. com. 60; II C.G. 36.

Grados: { pluralitas } condició per a la "diffusio bonitatis".
 { unequalitas }

Cf. II. C.G. c45.

b) Limitación privativa, consúlase la definición, en un sujeto, de una perfección no tan solo posible, sino exigida por su naturaleza. Es, no una simple no-actualización de sus virtualidades, sino una violentación de las mismas. Se da, por lo mismo, en un por ~~un~~ considerado no tan solo "ut perfectibile" sino "ut perficiendum".

Escolio.

II. La perfección intencional. (Dona) -

En este estudio de la perfección del hombre, consideraremos, paralelamente al plan seguido en el capítulo anterior: primero, la realidad humana; segundo, en qué consiste su perfección; tercero, la privación de esta perfección.)

Por su actividad intencional, el hombre entra en contacto y en posesión de la realidad. Esto queda establecido para siempre desde el

(1) "Intentionnel et spirituel sont synonymes dans la pensée de Saint Albert". Hayen, op. cit. p. 39-

momento en que lo racional se define por una relación trascendental al "esse" en cuanto tal. *Razón: inmaterialidad. ("ex hoc aliqua res est intelligens quod non materia" 2 C.G. 44).*

Esta relación ontológica es propia del alma, y se da en un doble orden, a saber: según la inteligencia y según la voluntad. De aquí la necesidad de un doble estudio: el realismo gnoseológico y el realismo ético.

El tomismo aparecerá entonces como diametralmente opuesto: de una parte al idealismo; de otra, a la filosofía de los valores.

El realismo gnoseológico.

Observaciones generales. El conocimiento propio del hombre, el saber ("epistēmē" en griego lato), es fruto de la colaboración de diversas facultades de conocimiento, distintas por sus objetos formales.

Este conocimiento es progresivo: general y vago al principio, va haciéndose por el discurso, preciso y profundo.

En cada una de las etapas del proceso cognitivo pueden distinguirse dos momentos: uno analítico, otro sintético. En el primero, cada facultad diseña en la cosa exterior su objeto formal propio; en el segundo, se reconstruye vitalmente la cosa exterior.

Esta reconstrucción es vital porque el sujeto aporta, en el conocimiento del "suppositum", los datos de su experiencia interna. Lo exterior no es conocido, en efecto, sino en tanto que se hace inmanente, de una forma u otra, al proceso de conciencia. El dato cognitivo es, entonces, con elementos afectivos y tendenciales que el sujeto objetivará en un antropomorfismo necesario.

La razón humana, en efecto, es capaz de reflexión.
Tal antropomorfismo no falsea con todo la realidad. Un uso de la razón fundamental de analogía: la que tiene lugar entre lo poético y lo físico, ~~la inteligencia humana~~ corrige sus representaciones, distinguiendo en ellas lo que es modo del sujeto y lo que es modo del objeto. Entonces el conocimiento ~~elaborado~~ es verdadero cuando la representación elaborada (siempre comparativa) corresponde a la realidad.

La conciencia de esta ecuación provoca el acto del asenso, por el cual la verdad está en la mente de una forma nueva, a saber: como poseída.

El conocimiento sensible del supuesto material.

Hemos visto antes que el "suppositum" es la realidad fundamental en el orden de la naturaleza, y aquella a la que propiamente corresponde el nombre de perfecta. Igualmente ahora, la perfección del conocimiento tiene lugar en el conocimiento del supuesto.

Esta afirmación es consecuencia necesaria, si bien se examina, del realismo tomista y vale, no tan solo para el conocimiento sensible, si para el conocimiento en general.

La verdad (perfección propia del conocimiento) se define, en efecto

por relación a la existencia: y "lo que existe" ("realitas ut quod") es el supuesto: individual siempre, y además concreto en lo material.

El conocimiento, por lo tanto, no puede elevarse a un orden de cosas abstractas: no es legítimo la "epojé" de la existencia. Se sujeta a sí bien la intuición o conocimiento directo de lo que existe al conocimiento de los seres en tanto que "rescuentes" no es acto de todos y cada uno de nuestras facultades de conocimiento; más, si nuestra ciencia puede extenderse legítimamente más allá de donde nuestra intuición alcanza, con todo la intuición es su verdadero punto de partida y en cierto sentido también el modelo perfecto al que aspira a adaptarse.

No hay que confundir este problema con aquel otro tan largamente tratado en las escuelas sobre cual es el objeto directo de nuestro conocimiento intelectual. En efecto: quienes fundados en impresiones por las consideraciones anteriores rechazaban la relación tonista a este segundo problema y afirman el conocimiento intelectual directo de lo singular, van a parar necesariamente a posiciones nominalistas, con las consecuencias que se han derivado en la filosofía moderna.

Hechas estas consideraciones generales, podemos a ocuparnos ahora de la cuestión concreta que nos ocupa, a saber: del conocimiento sensible del mundo material.

La psicología tradicional divide en internas y externas nuestras facultades de conocimiento sensible. unas y otras son comunes al hombre y al animal; más las internas están, en el hombre, adaptadas a una razón a la que tienen de servir, y por ello poseen de caracteres absolutamente originales: son "racionales por participación".

Respecto al modo como estas facultades alcanzan su objeto, pueden distinguirse dos grupos. Los sentidos externos todos y uno interno: el "sensorio común" son intuitivos. Todos ellos son pasivos ante el objeto, exterior en los primeros, interno en el último. Este es constituido por la actividad interna del animal: no tan solo de carácter cognitivo, sino también, como decíamos antes, afectivo y tendencial. Su acto u operación propia es la llamada "conciencia directa".

Imaginación, estimativa natural y memoria, en cambio, no son facultades intuitivas: su acto no termina en un objeto presente, sino representado por una imagen llamada "Phantasma", que el alma es capaz de retener y evocar de modo misterioso, para la prosecución de objetos ausentes.

Todos los sentidos, internos y externos, concurren al acto complejo llamado "percepción", que es la síntesis más perfecta en el orden sensible. Es el conocimiento del supuesto material en tanto que "está ahí", y por lo mismo, con plena conciencia en su realidad.

El conocimiento sensible, como racional por participación.

Imaginación, estimativa, memoria, no son, en el hombre, facultades puramente pasivas. Sus representaciones no se suceden según las simples leyes de la "asociación de imágenes", sino que para servir a la razón en sus finalidades superiores poseen de cierta espontaneidad. Esta espontaneidad tiene lugar, en la memoria, con el acto de la reminiscencia: en la imaginación, con su actividad creadora.

La imaginación creadora concurre al acto de la percepción enriqueciendo al objeto con valores simbólicos. Hecho tan importante en el conocimiento humano.

El conocimiento intelectual humano.

*Ex hoc enim aliqua est
intelligens & est sine materia.
I 66.44
ch. c. 18.*

El objeto formal de la inteligencia: la "ratio entis" es de tal amplitud que ninguna cosa de la realidad le está sustraída. *De veritate...*

Donde, la inteligencia humana, por modo natural ("id quod naturaliter cognoscitur") conoce el ser y a sus leyes tan solo de modo general; el conocimiento particular es fruto del discurso. La inteligencia en tanto que discursiva recibe el nombre de razón.

La razón humana no intuye su objeto propio: la "quidditas rerum materialium"; debe elaborar, para conocerlo, la representación que ha sido llamada "verbum mentis".

En realidad, el verbum no es representación en sentido estricto sino cuando la cosa conocida no excede a nuestro modo de ser; en caso contrario, no representa ya al objeto, sino que tan solo lo "significa". El verbo mental humano, en efecto, incluye siempre una referencia a lo material; de esta suerte se delata su origen, fruto de la abstracción de los datos sensibles.

La abstracción constituye el momento analítico en el conocimiento intelectual humano. Este análisis tiene dos aspectos: a) la desmaterialización del fantasma, convertido en inteligible en acto por la operación de una facultad especial: el "intelecto agente", y b) el acto de conocer en sentido estricto, unida a la producción del "verbum" y que es propia del "intelecto posible".

El objeto es diseñado, por el "verbum", no tan solo con precisión formal, sino objetiva. De esta manera aparecen los grados metafísicos, tema tan interesante de los que las escuelas discutieron.

Después del momento analítico de la abstracción y consiguiente elaboración de un verbo, viene un momento sintético. La actividad sintética de la mente es el juicio. Los modernos han querido ver en él la forma lógica central. Esto es exacto si con ello se quiere decir que el juicio es la forma característica del modo humano de conocer; no, si se le quiere considerar como la más perfecta. La última perfección de la mente no es el juicio, sino la contemplación.

Concretándonos al juicio podemos distinguir varios tipos. 1) El juicio de esencia. Por su medio se elabora la definición del objeto, sintetizando las notas que constituyen la comprensión del concepto-sujeto. 2) Mas el juicio de esencia (contra la tendencia de Peto, Leibnitz, y en general del racionalismo) no determina suficientemente al objeto, tal como existe en la realidad. Basta tan solo su "species". Hace falta un segundo juicio, un "juicio de existencia", que tiene lugar por la "conversio ad phantasma". Este juicio nos da ya el conocimiento completo del supuesto, en su modo concreto de existencia.

El orden estético.

Por el juicio de existencia afirmamos "lo universal en lo particular

Que este conocimiento, o más bien reconocimiento (ἐπίγνωσις, ἐπίγνωσις, ἐπίγνωσις) de lo universal (καταφάσις) en lo particular tiene la forma no discursiva, sino más intuitiva, se convierte en catéctico.

El conocimiento catéctico surge que la forma del objeto (la idea, el objeto) se resplandece en sus diversos elementos. (Valiendo para su ser antes materia proporcional, del mismo vires del ser acciones). Le acompaña siempre un tono afectivo característico: el placer que deriva, no de la actividad misma de ver, sino del orden visto en la cosa. Es un placer que el sujeto encuentra en ella su propia perfección. Hay ejemplo del antropomorfismo antedicho.

Intelecto.

El realismo del conocimiento viene incluido en las definiciones tradicionales de verdad, y en su convertibilidad con el "esse". La unidad es atributo primordial del orden lógico como hemos visto lo era del ontológico: "intellectus non intelligit nisi unum".

El realismo ético.

La presencia intencional en el sujeto de un objeto apprehendido no es solo "sub ratione entis", sino "sub ratione boni": como bueno y conveniente, origina en el primero una potencialidad nueva, una tendencia ("conatus") hacia la cosa tal como es en sí misma. ("se ad eam esse quod habet in se").

La apreciación de la conveniencia o inconveniencia de una cosa para el sujeto la realiza, en el orden sensible, la llamada "estimativa natural". A esta apreciación siguen los diferentes movimientos pasionales, adecuadamente determinados por ~~esta~~ esta representación en el animal y por lo mismo, no libres. En el hombre, las imágenes sensibles conservan su motoricidad: pero sometida al juicio de la razón y al imperio de la voluntad: facultad primera en el orden del ejercicio y que tiene por objeto el bien en cuanto tal.

Por la amplitud de su objeto formal la voluntad puede querer todo bien: mas por naturaleza ("voluntas ut natura") tiende al bien tan solo en su forma más general e indeterminada (último fin concebido como bien asociativo o beatificante), concretándose a los distintos bienes particulares por el acto de la elección.

La elección es la actuación de la libertad, y ha sido representada como la forma ética central. Esto es exacto si con ello se quiere decir que la elección es la forma característica del modo humano de obrar: no lo es en cambio si se la quiere considerar como la más perfecta. La última perfección de la voluntad no consiste en la elección, sino en el amor.

Preciso pues distinguir dos funciones en la voluntad: una, la voluntad afectiva ("φύσις"), otra de la voluntad electiva ("ηθική"). La primera y querer. Tienen correlación a dos tipos diversos de ser: a una persona el primero, a una cosa el segundo. El funcionamiento es siempre en uno y otro caso es completamente diverso.

¶ 1. I^a, 37, art. 2 c: quia prima processio (= scilicet intellectus) est nobis nobis nota (quam processio scilicet voluntatis) ad regulas interpretandas quas in ea considerari possunt, sunt nobis propria nomina adinventis: non autem in processione voluntatis.

Diferentes, por ahora, a la actividad electiva: valores no hay en el ordenaciones de diferentes facultades.

a) Elementos intelectuales. La voluntad sigue siempre al último juicio práctico ("bonum est consequi finem") en el que se concreta concretamente a una norma moral universal. (contra: formalismo kantiano). La expresión más general de tal norma la es el enunciado: "bonum est faciendum et malum est vitandum", que manifiesta la obligatoriedad del último fin.

La elección recae siempre sobre cosas particulares. El juicio práctico que la determina va lógicamente precedido de un juicio de existencia y de un juicio de perfección o valor.

b) Elementos pasionales. El hombre tiende por naturaleza no tan sólo al bien universal o específico, sino al bien individual: salud, vida, etc. Tal es el fundamento de la actividad pasional.

La pasión es una relación tendencial entre el sujeto y un bien de orden sensible, o deleitoso. Subjetivamente, depende del estado orgánico del animal: en el hombre, además, está subordinada a la razón. Los elementos pasionales pueden modificar, en la elección, la voluntariedad del acto.

c) La determinación libre. Previamente a la elección la voluntad está indeterminada respecto al objeto. Hay dos clases de indeterminación: subjetiva y objetiva. La primera, o indecisión, es un defecto de la voluntad humana; la segunda, en cambio, es la perfección en que radica la libertad.

El término del acto electivo.

La actividad voluntaria debe tener un término distinto de sí. El acto por el cual tiende a este término recibe el nombre de intención.

El hombre puede proponerse como fin de su actividad: la actividad misma, por el placer que en ella se encuentra (juego); o bien la ejecución de una obra (arte, en el sentido general); o la posesión de un bien sensible, o finalmente la de un bien espiritual, y principalmente la verdad. La posesión de la verdad ha sido considerada como el último fin del hombre; mal entendida esta frase, puede dar origen al intelectualismo.

Resolución.

El realismo de la voluntad está incluido en la definición tradicional de bien, y en su convertibilidad con el ente. La unidad, atributo principal del orden ontológico y lógico, como hemos visto, lo es también del orden ético: "natura tendit ad unum".

El alma.

El estudio de la actividad intencional propia del hombre nos ha permitido conocer su realidad ontológica. Caracteres contrapuestos: materiales unos, no materiales otros. El alma humana y sus atributos: espiritualidad, inmortalidad.

¿Por qué el h. quiere conocer/operar/
y qué lugar en el conocimiento de él?

3.11. Personificación del hombre.

Con el estudio de la correlación "sujeto-objeto" en la vida el ser humano, se ve la actividad intencional, que hemos visto que es la propia del hombre. En efecto: el modo como el hombre es sujeto (carácter de tradicional solamente como en nombre de "persona"); el ser un "pro" verdadero que significa la existencia de un "fin".

En efecto: la nueva relación con "cosas" dejaría inactivas en el hombre por lo menos dos clases de inclinaciones: la primera, la inclinación; la segunda, la inclinación. Las inclinaciones del hombre, cuya finalidad siempre recae en el "fin", no pueden ser creadas por sí mismas: su valor es siempre relativo al hombre, en el que tienen su fin. De otra parte, si "por necesidad" vol im posibilidad hubiera el hombre creado con error de inclinación, no podría encontrar en ellos correspondencia adecuada a su ser.

No es esto todo. Si el hombre, por su bondad, es merecedor de amor, por su dignidad es merecedor de respeto. Y este respeto merece que le tributárselo los seres inferiores.

Junto a las relaciones con las cosas, vemos surgir de esta manera las relaciones interpersonales, reducibles a dos tipos principales: las relaciones de amistad y las relaciones de justicia.

Las relaciones interpersonales se satisfacen en una sociedad. Ahora bien: las sociedades humanas gozan del carácter de correlativas como una entidad superior, dotada de unidad propia y de fin propio, distintos de los de cada uno de sus miembros en particular; de suerte que el hombre viene a decir, con respecto a la sociedad, razón de "parte".

Esto es así porque la persona humana es "individual", "suppositum" material, en el que las propiedades de su especie están moduladas según las posibilidades de su respectiva materia. De aquí resulta que su autonomía no es absoluta, sino que está subordinada a las exigencias de la sociedad de que forma parte, y en la que se realizan plenamente los caracteres específicos del hombre.

Las subdivisiones del presente epígrafe aclararán el alcance de lo dicho hasta aquí.

La persona natural.

La persona en sí misma. *Valor de persona y valor de cosa. (Finis cui y finis quod). Vd. de la 2ª 9.26. (Ficha.)*

Los caracteres distintivos de la persona. Diversas definiciones que los recogen.

Las relaciones interpersonales. *La convivencia humana.*

Las relaciones de justicia.

Las relaciones de amistad.

La persona jurídica.

Pertenece aquí estudiar la sociedad en tanto se constituye una unidad superior al simple individuo humano.

Los caracteres por que toda unidad se define ("individuum in se", "divisum a multis et alio") volvemos a encontrarlos aquí, realizados en mayor o menor grado según la perfección de cada sociedad.

En el orden natural, solo se manifiesta en el Estado, sociedad perfecta que se basta por sí misma para la realización de los fines específicos humanos. La unidad se manifiesta en el Estado por los caracteres de soberanía e interdependencia.

Más el Estado no es la sociedad única. Existen otras, subordinadas a él, destinadas a la consecución de fines particulares, y cuya existencia pide la naturaleza humana.

Varias de estas sociedades son voluntarias, es decir, libremente constituidas por el hombre para atender a necesidades circunstanciales. Mas existe una a la que corresponde la satisfacción de necesidades permanentes; que no es libre, sino natural, y que por lo mismo no depende del Estado ni en su existencia ni en sus leyes fundamentales; tal sociedad es la familia.

Estudiaremos sucesivamente, con la mayor brevedad, estas diferentes sociedades, bajo el epígrafe común "la sociedad en sí misma"; y luego, "las relaciones intersociales", que reduciremos a las que tienen lugar entre Estados.

La sociedad en sí misma. a). El Estado, o sociedad perfecta.

La sociedad civil es una sociedad natural. La unidad que le compete es unidad de orden. La sociedad civil como unidad natural recibe el nombre de Nación.

Toda unidad de orden exige un principio del que esta unidad derive. El principio de orden en la sociedad es la autoridad. Por esto se ha llamado su elemento formal.

El orden social, como todo orden, comprende dos aspectos: uno, situal; otro, tendencial o dinámico. El orden situal en la sociedad se traduce en la existencia de jerarquías, caracterizadas por su diferente participación en la autoridad. El cumplimiento de este orden es la paz.

El orden dinámico en la sociedad viene determinado por el fin que le corresponde, y que no es otro que el bien común de sus miembros, para la realización de los fines específicos humanos. La autoridad le compete el derecho y el deber de procurar este bien común, y por lo mismo está dotada de la facultad legislativa y ejecutiva.

b). Las sociedades inferiores.

Vemos reaparecer en ellas, análogamente, los caracteres observados en la sociedad perfecta, de acuerdo con los fines para los que cada una ha sido constituida.

Órgano especial interior de la familia, con la doble función de recibir en ella a quienes: las relaciones conjugales, y las relaciones entre padres e hijos.

Las relaciones internacionales.

El Estado, en su forma perfecta, no es único: surge entonces el problema de las relaciones entre Estados, en el seno de la totalidad del linaje humano.

Consideremos el solo punto de vista de la unidad, que hemos conocido como el atributo principal de todo ser, este problema puede enfrentarse desde dos puntos de vista: o aceptando el aspecto unitario de cada Estado particular, y por lo mismo, de su soberanía e independencia en los distintos órdenes de problemas, o bien al contrario: considerarlos como partes de un organismo inter-estatal superior que abarcaría, en última instancia, toda la humanidad.

¿Cómo concebir esta unidad superior? ¿Cómo libre y coercitiva, o como obligatoria? En este segundo caso, la obligatoriedad ¿viene ¿vicio de la imperación o de la naturaleza? Si esto segundo, ¿Cuál es el principio o principios unificantes de este organismo super-estatal? Intentaremos aplicar a estas cuestiones los principios, y en la medida de lo posible, las conclusiones de la filosofía del Angélico.

2. La perfección humana.

Hemos estudiado hasta aquí la realidad humana: corresponde estudiar ahora, según el plan expuesto, la humana perfección. Dividiremos este estudio en dos partes: en la primera, trataremos de las perfecciones particulares del hombre; en la segunda, de su perfección integral.

Las perfecciones particulares.

Con dos clases: las que corresponden al conocimiento, y las que corresponden a la actividad.

La perfección del conocimiento.

La perfección propia del conocimiento humano es la concepción de la verdad. La inmaterialidad de nuestra inteligencia, en tanto que la hace capaz de reflexión, le permite conocer el orden lógico clarificado por ella a imagen de la realidad exterior: y junto con ello, sus propios actos y naturaleza: "ut rebus conformetur".

Gracias a ello, la verdad está en la inteligencia no de modo "ut cognoscatur intellectus", sino, además, "ut cognita per intellectum", o lo que es lo mismo, como posesión (cf. de Ver. art. 9). Tal es el fundamento de la cortesia reflexiva. El realismo tomista no es ingenuo.

Mas el "verum", lo mismo que el ente, es análogo. No solo verdad, por consiguiente, perfecciona igualmente nuestra inteligencia.

La perfección de las virtudes, en tanto que perfección de nuestra inteligencia, depende de los dos términos: sujeto-objeto, de ella relación. Los estudiaremos sucesivamente.

Las virtudes intelectuales.

El modo del conocimiento es esencialmente el mismo en todos los hombres, y ya lo vimos establecido. Solo recibe una perfección accidental en cada sujeto, cuyo estudio es el de la virtud intelectual.

La nobleza del objeto. *Inteligencia { que descubre / que produce / que ordena.*

Es el segundo factor del que depende la verdad en tanto que perfección de nuestro conocimiento. "Quae sunt maxime vera sunt maxime vera". La perfección del conocimiento, en este sentido, tendrá lugar cuando nuestra inteligencia descubre su objeto en el que pueda descansar; en el que encuentre una plena razón de ser, atendiendo por esto, no la identidad, sino la belleza, valor, bondad de la cosa: ya que todo ello, según hemos visto, se refleja en la inteligencia.

Este "objeto atractivo" de nuestra inteligencia puede ser relativo o absoluto. La persona humana, que aparece como algo que tiene el fin en sí mismo, reúne las condiciones del primero de estos objetos. En la consideración de la persona el dinamismo intelectual se detiene: ha llegado a un ser que dice razón de fin.

Mas la consideración de la persona humana, en tanto que humana, no reúne los caracteres de un objeto atractivo absoluto: no agota el objeto formal de nuestra inteligencia.

La perfección de la actividad.

También el "bónum" es análogo. También aquí hay que distinguir entre dos aspectos: la perfección que depende del modo de querer, la que depende de la nobleza del objeto querido.

Las virtudes morales.

El modo perfecto de querer se consigue por la virtud moral. Las virtudes morales se clasifican atendiendo al objeto (para el que robustecen a nuestra voluntad), y atendiendo al sujeto (objeto racional o sensible) al que perfeccionan. Estas divisiones son paralelas, toda vez que el criterio según el cual las diversas facultades activas se dividen está tomado, cabalmente, de los objetos respectivos.

El efecto propio de la virtud es eliminar la indecisión subjetiva, confirmando a la voluntad en el bien.

La nobleza del objeto.

La naturaleza de la voluntad, que tiende a su objeto "secundum esse quod habet in se", hace que su dependencia sea más estrecha respecto al mismo que la de la inteligencia. Es aquí que la nobleza del objeto querido influye en gran manera en la perfección moral.

sea el principal oponente de

De nuevo la misma conclusión: el espíritu humano solo encuentra satisfacción en una persona. Relatividad relativa; en la persona humana: ya que en ella no se concreta el bien universal.

De los estudios anteriores sobre la persona como "id in quo quiescit intellectus", y al mismo tiempo como "id in quo quiescit appetitus". Como perfección del conocimiento y de la voluntad.

Es, conocimiento y voluntad no deben considerarse por separado más que en la vida humana imperfecta: de otro suerto se incurre en la "inactivación" de las potencias en que tanto ha tropezado la psicología.

Importa pues entrar en el estudio de la perfección total del hombre: de la que hasta ahora hemos visto diferentes aspectos.

La perfección integral del hombre.

La última perfección de un sujeto viene que se daba en la consecución de un fin. Dos sentidos de la palabra fin: la cosa, y la posesión de la cosa. *Ultima, & momento, se refundo.*

Existencia de un último fin del hombre. Demostrada por inducción.

El último fin, "ut quod".

Perfección y beatitud. Equivalencia entre ellas en la filosofía de Santo Tomás.

La actividad beatificante: la contemplación. La contemplación imperfecta, tal como es posible en esta vida. La contemplación perfecta.

Concurrencia de las diferentes facultades del hombre al acto beatificante. 1. Antecedentemente. 2. Al acto mismo. 3. Consecuente.

Estudio especial de la concurrencia de la inteligencia y de la voluntad en el acto de la contemplación. Superación del intelectualismo aristotélico.

La limitación de la perfección humana.

Al estudiar la realidad humana ya hemos visto en este caso las limitaciones meramente negativas que la caracterizan. Restanos estudiar la limitación privativa, a saber, el mal, en el hombre.

El mal moral.

Error, debilidad, concupiscencia, malicia.

El acto malo, o el pecado. Sus clases.

El vicio.

Tratado de metafísica sobre la comprensión intelectual del ángel.

Se desea estudiar en el "sistema" tomista la comprensión intelectual del hombre, no estando de la fortuna misma el problema del ángel intelectual, el problema de los ángeles, etc.

Para legitimar este intento, es considerable el influjo de la forma de pensamiento que representan los tratados de Santo Tomás destinados al estudio de las "intelligencias", "intelligencias y virtudes", "formas subsistentes", etc. Intermedios entre Dios y el hombre, y a los que por eso cabe el grado supremo en la escala de los seres finitos.

Por esto al ángel, dos problemas:

a) Existencia del ángel.

1) Creencias pre-filosóficas de la existencia de seres superiores al hombre. Fundamento de tales creencias. Manifestaciones de tales seres en la historia. Crítica modernista.

2) Intentos de probar filosóficamente la existencia de ángeles. Una prueba de la existencia de los ángeles ya en los efectos de su intervención en el mundo sensible, ya en razones de analogía. Un ejemplo de lo primero, ya lo en Aristóteles, que se funda, para probar la existencia de sus "ουρανία γόρπη" en el movimiento del cielo. Un ejemplo de lo segundo, podría encontrarse en la teoría de las ideas, de Platón, en alguna de sus posibles interpretaciones.

Se ve Santo Tomás utilizar de estos intentos, y pruebas de una congruencia. (La perfección del universo; la causalidad de los seres; etc.)

3) Con todo, para su estudio de los ángeles Santo Tomás se apoya definitivamente tan solo en la revelación.

b) La naturaleza del ángel.

1) El ángel, forma pura, imperita. Identidad en el ángel de la naturaleza y supuesto en algunos textos; distinción de otros, según en la palabra "supuesto" se incluya o no la existencia actual.

El ángel, ser necesario; pero que no tiene en sí mismo la razón de su necesidad.

El ángel, ser simple en su esencia; pero complejo en el la composición de esencia y existencia y de substancia y accidentes.

El ángel, ser único en su especie; pero hay diferentes especies de ángeles.

La mutabilidad en el ángel.

2) El concepto de fin.

a) Caracteres propios del conocimiento angélico.

b) El principal problema que se plantea la doctrina tomista en este punto: "¿cómo el ángel conoce la existencia?"

3) La cuestión en el ángel.

Título del capítulo "Declarando".

II. "DOMINICIA"

Por la consideración abstracta y reflexiva de los datos que componen el "dominio" y que son en sí mismos, se están tratando satisfactoriamente las cuestiones de la Filosofía: "¿cómo se da de ellos una explicación unitaria?" última al ser posible, penetrando en la intimidad de su naturaleza, y descubriendo en ella los caracteres comunes del ente finito en cuanto tal.

Esta explicación última de las cosas: de su perfección o perfección; de su perfectibilidad o exigencia de perfección; de la limitación o negatividad privativa de las mismas, está "decir" *ἀποκρίνεται* lo que es, en definitiva, el ente finito, no un *σῶμα*, sino un *ἀκίνητον*. De él el Santo Doctor recordaba: dos teorías, una de ascendencia aristotélica, otra agustiniana, que él eleva a una definitiva perfección, fundidas en una unidad superior.

Tales teorías son:

I. La teoría aristotélica del acto y la potencia, que constituye, en la síntesis tomista, la explicación última de la limitación del ente finito.

II. La teoría agustiniana de la especie, modo y orden, que constituye la explicación última de su realidad y perfección.

Una vez expuestas en resumen una y otra teoría, acompañaremos un breve Escolio situando el "perfecto" en el cuadro de los trascendentes.

Con esto se dará fin a la primera parte de esta tesis. La que tendrá por objeto "La perfección del ente finito". Pasan con ello estos sencillos los fundamentos sobre los que se asienta la segunda parte de la misma. Que titularemos: "Ascenso". Un lucero de la perfección. Es un estudio de las "vidas" en las que el hombre llega al conocimiento de Dios.

2

14. "No, no, antes los directores se van luego dentro, que si no se va al principio."

•

25

1) 2) No recurrimos a la solución aristotélica por el hecho de que este concepto de forma es "libre" de "principio interno" positivo de limitación, concebible como "forma" "absoluta" relativa al acto que limita y de ahí mismo le da el nombre.

Consideremos ahora los conceptos de acto y potencia.

El concepto de acto. (ἐντελέχεια)

Contidos de la palabra. Acto entitativo (ser) y operativo (hacer). Acto primero y segundo, etc.

a) El acto, como forma.

La noción de forma.

Origen del concepto de forma ("μορφή") en la explicación del movimiento. Antecedentes de la palabra.

Propiedades de la forma. La forma, acto de la materia, es principio de la unidad radical que hemos observado en el compuesto. Por lo mismo es razón de su ser (forma "en esencia", de su cognoscibilidad, de sus operaciones.

Ampliación del concepto de forma.

El concepto de forma, correlativo, inicialmente, al de materia, se amplía cuando se descubren las "formas subsistentes". Ya este cambio de criterio hace retroceder las ideas de Platón. Las "οὐσίαι χωριστάι" de Aristóteles.

Santo Tomás utiliza el concepto de forma pura o subsistente para expresar su teoría del ángel.

Formación del concepto de forma.

Con todo, puesto que la materia es el principio de cognoscibilidad de las cosas, se atribuye a las formas puras la eternidad y necesidad. Santo Tomás admite esta necesidad en el ángel; más tarde, al ver que el ángel no tiene en sí mismo la razón de tal necesidad. No es una eternidad en el sentido propio de la palabra, sino que la vida eterna, lo mismo que los entes materiales.

De esta suerte introduce en su filosofía un nuevo principio, el de la distinción entre acto y potencia; la distinción entre "esencia y existencia", que consideraremos después.

b) El acto, como "esencia".

El "esencia", última actualidad de todo ente; e incluso de toda forma. "Existir: "existere extra causas". El "esencia", es principio de la unidad individual del compuesto.

San Tomás

El Acto Puro.

El concepto de Acto Puro, central de la metafísica aristotélica, en relación con la idea del "bien", en Plotón.

El Acto Puro: ser en plenitud potencialidad descendente: "I, sum esse substantia".

El concepto de Potencia. (dύναμις)

Tipos de la potencia. Potencia objetiva o lógica, y subjetiva o real. Potencia activa y pasiva. (V.I.B.4^o, I.1, art.7) Potencia substancial y accidental, próxima y remota.

Interesa primordialmente en este lugar, la potencia substancial, por ser la que ofrece más dificultades.

Origen del concepto de potencia.

Los contrarios y la materia: sujeto en la explicación del movimiento. La materia en Aristóteles.

La materia en San Agustín. (Materia; o potencia substancial, solo concebible analógicamente: "neque quid, neque quale". etc)

Macolic: "Materia" y "Caos".

Universalización del concepto de potencia.

La "materia espiritual" en San Agustín y en el agustinismo.

Reparación del concepto de potencia.

Los términos de potencia y de materia no son sinónimos. Tal es la doctrina de Santo Tomás, fundada en las propiedades de la inteligencia. (La potencia intelectual). No hay una "materia espiritual".

Para explicar, entonces, la potencialidad del ente espiritual finito, aparece una nueva técnica, caso particular de la que venía examinando: la distinción entre substancia y esse.

El caso particular de la distinción entre substancia y esse. De los debates a que ha dado lugar, es preciso considerarlo con un poco más de amplitud.

Pueden formularse las siguientes proposiciones.

1.

1.ª La distinción real entre substancia y esse es doctrina de Santo Tomás.

2.ª La distinción real entre substancia y esse no es absurda.

3.ª Esta distinción presta unidad a toda la metafísica del ser, como remate y corona pura.

64.2°, 77.3: "Potentia, scilicet illud q. est in potentia, ordinatur
ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad
quem ordinatur..".

1. La distinción real entre potencia y acto va ligada a todas las cosas, al igual que caracterizan la metafísica clásica. (Vgr. aristotélica, etc.).

2. La distinción real, si se admite, facilita la explicación de las verdades fundamentales de la filosofía cristiana y de la teología. (Vgr. distinción entre un objeto contingente, etc.).

3.

1. La distinción real se encuentra.

2.

3. La distinción real entre potencia y acto no es previa a las razones de la existencia de Dios.

4. No es la "verdad fundamental de la filosofía cristiana" en el sentido de que sea un punto de apoyo y criterio de verdad.

5. Si lo es como su último fundamento, puesto que todo principio fundado en el ser concreto de Dios no puede dar la explicación última del universo.

6. Sin la distinción real es posible construir una teología sólida.

Información del concepto de potencia.

"Reificación" de la potencia, por Ignacio Po-ano. Los fundamentos por anteriores sobre la distinción real, citados de este hecho, involucran en general a los contenidos de los bandos.

La potencia no será "fuerza" entre el acto y la nada, como lo es para Santo Tomás; sino una especie de acto débil, dotado por lo mismo de cierta existencia propia.

La consecuencia principal de esta reificación es la unidad de la unidad, atributo principal del concepto, explícitamente unidad vgr. en la filosofía de Heidegger, e implícita en todas aquellas que se ven forzadas a recurrir a un "modo" substancial.

No se profundiza el antiguo principio: "Ex factis oritur actus non fit unus per se".

Aplicación de esta doctrina al ente finito.

para explicar: a) su realidad.

Los caracteres que distinguen al ente finito, encuentran una explicación última en la distinción entre potencia y acto, y en especial, los que hemos señalado como más evidentes: la multitud y la mutabilidad, tanto substancial como accidental.

Igualmente se explica por ella: la limitación del ser, su contingencia, los diferentes grados de nobleza en las cosas.

Para explicar estos caracteres del acto finito seurre Santo Tomás no tan solo a la doctrina de la potencia y el acto en su forma general, sino el caso particular de la distinción real entre esencia y existencia, o entre substancia y acto.

Según la forma de este tratado que utiliza el padre Norberto Salgado, O. S. A., puede resumirse la doctrina tomista en estas proposiciones:

1. De los verdos estos oraciones se identifica la esencia y la existencia; pero, la otra sujeta:

"*Forma essentia pura*": "Quia res eorum est uti sit quum esse non co-
tinet esse nisi una et prima": en lo mismo, sin la distinción real
no se daría la última razón de ser de la multiplicidad.

También del eximio: "aliter nulli res haberet esse causatum
sive actum". Tratase de la substancia o de los accidentes.

Vi la limitación del supuesto: "aliter omne quod est esset secundum
esse infinitum".

También se explicaría la limitación del supuesto en el objeto, de-
rivada de la distinción entre el sujeto, sus potencias activas, y su
operación.

Vi la continencia: "aliter esset res necessario esset": "omnes
creaturae materiales notum essent quod est proprium primi agentis
entis".

Finalmente: la distinción real entre esencia y existencia conlleva
una distinción de la existencia, en la naturaleza, de distintos
grados de entidad: ya por sí misma, "natura entitatis non invenietur
in quibusdam rebus magis nobilibus et in aliam minus".

b) : Su perfección.

Si la perfección puede definirse como "realitas convenientis", tan-
to la potencia como el acto por elementos de perfección del acto fi-
nito no tan solo de su realidad.

Estudiaremos este aspecto del problema refiriéndonos a los grados
de potencia que se ha distinguido en las escuelas: la que está orde-
nada al acto y la llamada potencia neutra.

La potencia ordenada al acto.

Orden preteritativo (relación y orden trascendental.

Nociones implicadas en la de orden: estar ordenado a): adecuación,
indigencia, exigencia.

En el concepto de potencia, los aspectos: "potentia ut perfectibili-
tis", y "potentia ut perfectioris".

Se dice que el alma, en "εἶδος", es el principio de las creaciones o producciones. *Spécies, como vida.*

El tipo lógico de la palabra "εἶδος": traslación de lo especial a lo universal.

El modo.

La concreción de lo específico en lo individual. Se ve en la misma modo en los textos principales de Santo Tomás. (Véase también de Capotano, de la 1a, q. 5, art. 5. El modo, en lo individual.

El orden.

Orden de la palabra. Orden de clase o tipo; orden natural; orden tendencial.

Orden y relación: De ordenación perfecta.

Relación de estos conceptos al ente finito

para explicar: a) : su realidad.

En todo ente finito se descubren estos tres caracteres: la vida, el modo y orden.

Estos caracteres se convierten en lo que es bueno y por consiguiente en tanto que es perfecto.

Todo mal es una privación de algo bueno u orden.

b) : su perfección.

En resumen el ente finito es perfecto por su modo especial y orden.

¿Por qué la especial modo y orden son los elementos constitutivos de la perfección del ente finito? (Véase tercera parte).

III. El imperfecto en el cuadro de los transcendentes.

Perfección y entidad: Perfección y unidad; perfección y bondad.

Lo perfecto, como término de inteligencia. Lo perfecto como término de amor.

FIN DE LA PRIMERA PARTE.

Introducción.
(Objeto de la presente tesis).

Iª Parte. COSMORAFIA.
(La perfección del ente finito)

- A. La Morada del hombre. (Estudio de la perfección real).
B. El rey de la creación (" de la perfección intencional)

IIª Parte. ASCENSO. *"Illuminatio mentis in Deum"*
(En busca de la razón de ser de la perfección limitada.) *la esencia y la poesía.*

IIIª Parte. DIOS.
(La perfección del Ser infinito) *(Identidad formal de la perfección en Dios).*

IVª Parte. DESCENSO.
(La perfección finita, a la luz del Ser infinito)

Vª Parte. ASCENSO.
Apéndice 1º. La Perfección sobrenatural.

Apéndice segundo. Textos.

limitación y participación. con + y -
Participación de Dios en la perfección
en tanto que buena

Tercer relación de la creación a Dios, como a causa eficiente, eficiente i final. La. 44.

Similitud. Dios, como a imitabile (veritas pura).
Utrum aliquis ponit similitudinem deo La. 4, 3.
Idem - La. 15
Similitudo de veritate i d'initate. La. 97.
De fine fine La. 75.

Dios, como a b. B. - La. 6
di/visio. - La. 19.

Fundament en les ciutats d'aguda triple relació: mode, especie i ordre. (La. 6, 2, ad 2m: "habere modum, speciem et ordinem utinet ad rationem boni creati".)
Dios, como a eficiente.
creador
comunicador.
gubernador i legislador (univident) i concilio.

(W participacion)
La perfección de Dios.
(De asistència de i rel. Ch. 2º q. 8).
La Trinidad. (4) uterque
la Trinitas.
el vulo. como espectador humano. La. Encarnación
de s. pater. como don. la
Gracia.
Esencia, potencia i voluntas
(sunt causa in effectum.)
Es. Substantia divina. (monodivina)
sunt cognitum in cognoscente
sunt desideratum in desiderante.
(Ch. 2º, 27, La. 28)
Filica, intrinseca, veris beatific.
Dios, modus liberalis.
creatura omnis ordinatur in
Dios modum rationali crea
turae. 21 de ver. 6. 5.

2. La relación del conocimiento: la posesión de la verdad.

a) el realismo humanista. ^(la finis del concepto.) ~~(El origen de la idea).~~

~~El contacto con la realidad. (la finis del concepto)~~
~~en el conocimiento humano. es de origen sensible y~~
~~activo. (borders del concepto).~~

~~El conocimiento~~

~~1) Inmediatez de la~~

El h. no conoce por intermedio.

Diversificación de facultades, por sus objetos humanos.

Subordinación entre ellas.

1) El conocimiento sensible activo

a) objeto físico: intermedio.

b) " activo: sensación.

2) El c. s. interno. Lo racional por participación.

~~2) en general~~

~~b) en el h. racional por participación~~

imaginación creadora, y reminiscencia, rasgos
particulares.

b)

^{forma.}
La inteligencia en general — inmaterialidad.
La inteligencia humana.
comparación y división. (comparativo)

La asimilación de la verdad
por el conocimiento.

a) ~~la forma~~ in finitud de la forma inmaterial
puntos de la inmaterialidad de la inteligencia.



una coltura del ^{co}mo ^{ent}ro
al ^{co}mo ~~co~~mo ~~co~~mo

a) al realismo humanista. (~~el dominio de la naturaleza~~ ^{entre la naturaleza} ~~de la naturaleza~~).
Es alma y sus facultades.

EC alumna y sus facultades.

~~College is underwritten 7 years.~~

inteligencia y voluntad. Distinción y de-
pendencia mutua.

~~Landed in night~~

~~La cartolina~~

el consorcio humano.

la inteligencia y en infinita. ~~Perceived y actived.~~
facultades auxiliares

la unidad de acción. Teoría de la unidad.

zoología del h.
el h. como entre
~~en el mundo~~ social.

c) El personal no cuenta. (~~el h. en el mundo de la~~
~~teoría de la sociología~~)

~~del~~ la a la le funzioni del la. su da in

his relations with persons.

~~relazioni tra la natura e l'etica.~~

2. relación de inicia (autoridad)

3- relations de amur (amurte)

I.
El realismo tomista. (relatividad de la percepción
intencional). (trascendente).
A. ~~Que~~ la intencionalidad, como relación trascendente.
Como todo ente, especificado por su forma. El alma humana.
na. su infinitud. ("anima est quodammodo omnis").
Lo generico en el h: la sensibilidad. (infinitum in. quid).
Lo propio del h: la razón. (infinitum in. virtute).

a) Esta infinitud se da por ~~verdadera~~ relación al "ene".
b) Esta relación al "ene" es doble: $\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ esencial uocional.} \\ b) \text{ existencial.} \end{array} \right.$

De aquí la necesidad de un doble estudio: { a) inteligencia
b) voluntad.

(Idealismo). I. El realismo gnoseológico.

La posesión del ~~objeto~~ ente, por la relación cognoscitiva.
^{el modo del concepto} ~~el modo del concepto~~ ^{que} ~~que~~ ^{iniciado}.
 4) objeto ^{adecuado} ~~inadecuado~~. Paralelo ontológico ente ^{objeto} y ^{iniciado}. (De la unidad de la ciencia a
 4) ~~objeto~~ ^{adecuado} ~~inadecuado~~. La unidad de la percepción). ~~la concreto y lo abstracto~~ ^{1) lo} ~~lo~~
 "Componiendo el dividendo": - 1) el proceso abstractivo (análisis) 2) lo "con-
 creto ad phantasmata". (síntesis). ~~Tiempo y determinación en lo existente.~~

Scheeler.
G. t. r. a.

II. Al realismo ~~classico~~ ético.

la posesión del bien, por la relación apetitiva. (la virtud crítica adecuada)

B.
La selección
humana.

B. 18 in Functionalism, como validad (inmanente).

Percepción = Idiudad. ~~E.B. objeto sensitivo.~~

Auto perfeccionamiento: la formación de hábitos. (2 ECTS)

F. La Verdad, como fin a que la inteligencia tende. (Es decir, como perfección de la inteligencia.).

el 15 para
topo)

(2p424)

Teoría de la virtud moral.
la virtud.

II - Perfección ética.

a) "bonum facere". (ποιοῦν)

b) "bene facere". (πραΐνειν)

II. Ascenso lógico.



Vd. I°, 2.3:

II C.G. cap. 2

5 Maichal, p. 210 a prop.

Dinamismo intelectual.

1. En busca de la razón de ser. Plazo entre el objeto mismo que representado en nuestra inteligencia, y un objeto adecuado, el Dios, limitado en todo punto (22 de Ver. art. 2 ad 1 m) - a Dios, evidentemente conocido. Si Dios no existe, no puede darse la noción de este.

Dicho en otra forma: el mundo, inexplicable por sí mismo.

(Cfr. Bergson. Evolution Créatrice).

Por supuesto: quidquid movetur ab alio movetur.

Perfección
la limitada es relativa, participada; incluye necesariamente la perfección absoluta, es decir, Dios. Vol. 21 de Ver. art. 1 ad 1 m. art. 4, etc. respecto a la bondad. respecto a la Verdad, Vd. Maichal.

2. La determinación lógica del ser primero. El principio aristotélico: "ἀρχήν οὐκ ἔχει" (non est procedere in infinitum) exigido por la necesidad de que haya un primero en toda serie, que da razón de la serie entera.

Las cinco vías. Punto de partida: experiencia. Punto de llegada: lo que cada una de ellas prueba formalmente. (verbo et verum).

Su orden número y su orden.

a) ¿accidental? ¿Por qué cinco?

Puede haber: una razón histórica. (Arist. manuscritos, Averroes, etc.).

una razón lógica. Sería esta: que partirían de cinco elementos o carac. tres irreducibles del ente finito.

Orden de las vías. ¿Están ordenadas según su punto de partida? ¿Hay, además, una dependencia lógica de cada una respecto a la anterior? (Véase la 5ª vía, impreso la 4ª? (Vd. Dicm. p. 231).

Si ^{una} cada vía concuerda la anterior, y la misma, esto será debido a que ^{el} punto de partida ~~de la~~ de la segunda es quívoco con respecto al de la primera.

Los puntos de partida de las 5 vías se distinguirían, en todo o en parte, tan sólo por una distinción lógica, de razón; no por una distinción real.

Las cinco vías.

La, 2, 3;
~~5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100~~
 De pot.
 De res.
 En 10 sent.

La victoria tomista.

I. Objeción de la necesidad

Es lo que constituye la última razón de la necesidad de recurrir a Dios.

El mundo necesita ser explicado. Por el mismo "existir" del ente fenoménico ~~tránsito~~ es inexplicable. Causa y resultado. La causa finita es indeterminada en el orden de la existencia. No basta para dar razón de ser del ente ~~tránsito~~. Fenómeno.

El mundo, "totalitas rerum" ^{No es una cosa. (la conciencia de la individualidad universal.)} ^{efecto retroactivo, determinativo} es alguna de sus partes. Su explicación, lo es la integración. (orden)
 Todo orden impone un principio de orden.

Orden natural $\longleftrightarrow$ Causa eficienter.

No basta para explicar el mundo recurrir a una relación de contingencia.

La finalidad. Fin extinguido.

Convenitur enim in rebus aliquod in alio et un-
um bonum, et unum, et utile: et ut de aliis
in quibusdam.

VA. I. 44. 3c.

las voluciones absolutas. (2 mixtas).

~~in de bonis~~ Perfección limitada. La de-
rección de volución limitada dada para esta
buclea. (si la volución limitada es buena, bien
quita) Cfr. Manichaeo - Volución - tanto.

Multiplidatibz compositionis.

Ex gubernatione rerum.

Videmus q. aliqua quae cognitionem causant,
velut corpora naturalia, ordinantur propter
viam.

Allegat ad finem intentionem.

Com. Cay. No. dicit S.T. "species perfectissima aliquos quibus
unde non assumitur nisi q. perfectissimo specis ut causa
interiorum". Sino: la "blancura": causa de todo lo blanco?
de: voluciones mixtas (genéricas) y analógicas.

Ad alio et unum dicuntur de deusis p.g. ap.
propinquant diversimode ad aliquod q. ma.
xime ut.

Est igitur aliquod q. est verissimum, et opti-
mum, et volutivissimum.

et per consequens una x. me. me.

Q. autem dicitur maxime talis in aliquo causa
est causa omnium quae sunt illius generis: et
so est aliquod q. omnibus antibus est causa
vera, et bonitatis, et possibilis volutiviss.
("primum in unoquoque genere est causa causarum" vd. 2. Met.

Alcuna de la buclea: la volución limitada, no
tiene en si misma su razón de ser.

Potencia: aplica la limitación. Para la volu-
ción limitada, ha de explicarse toda volución por
simplicidad de Dios
Adh. 2º, 3. 4; 3, 5; 2. 4. 1. 2. 4, 2: Verdad m.
verma; bondad m. b. m. 2º, 6. 2; 2. 4. com.
m. m. m. (9. 12, 8).

Desarrollo de la 4ª vía, vgr. en 2ª, 4. 4. 2.

Ad aliquod intelligitur a quo omnes res natu-
rales ordinantur ad finem.

Orden. } Situación
de finalidad. } Revela una unidad
de concepción, un
plan.

Una voluntad beneplac.

Se deducen: Saliduría, Presencia de D. (2º, 14);
Voluntad (19); Providencia (22).

63 C.G. 64.
5 de Ver. 2.

I.C.G. 13: (Damascenus): Dispositibile est aliqua
contraria et dissonantia in unum ordinem confor-
mare semper vel pluries, nisi aliquos gubernatione,
ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum
finem tendant.

I. COSMORAMA.

Ia. 2. 3.

- Alqua moventur in mundo.

Definición del movimiento. Notión de potencia y acto. (I Phys. 8. IX Metaph.)

Clase de movimientos.

sentido propio { substancial
cualitativo
mantiativo
local.

sentido impropio (sentir, entender, pensar).

Vd. 2a II Metaph. lect. 2

h. 300. Non enim possibile est procedere in infinitum...

Cf. I. C. 6. cap. 38 "causas agens in infinitum procedere non est impossibile, sicut philosophus (II Metaph. text. com. 5) causas videtur agentes: quia oportet effectum dependere a causis infinitis simul existantibus... in causis autem simul agentibus hoc non est impossibile (en los que proceden generationem perpetuam..."

C. 6. C. 25: Q. est tantum possibile aliquid delectabile propter illud q. ut tantum impossibile delectabile: non enim aliquid in infinitum in appetitu naturalis, quia desiderium non potest habere. quia non est possibile intrinsece infinitum.

2. Est ordo causarum efficientium in istis sensibilibus.

3. Libemus in rebus quasdam quae sunt omnibus esse et non esse.

Oportet aliquid esse necessarium in rebus.
vd. en alguna (¿qui hay de necesario? Vd. par. 4: 9. 44. 2 ad 2m.) (II. C. 6. cap. 29 y 30: "nihil enim prohibet aliquid esse necesse q. tamen non necessitatis causam habet").

II. ASCENSO LOGICO.

Ia. 2. 3; II. C. 6. cap. 2: Vd. Maichal. 5. p. 210 fo de Va. art. 12.

Omne q. movetur ab alio movetur.

Al devenir h
habe razón
de w.

Non potest aliquid reduci in actum nisi w. ^{aliquid} _{non est autem possibile q. idem sit simul in actu et in pot. secundum idem.} Prioridad del acto.

El principio: 2da p. y 3da. Necesario es decirse ad aliquid primum movens. Fuera de ser la condición de primero lo hace trascendente. Acto puro.

Este principio impone: a) que no puede darse a la vez de la aplicación del mov. un infinito ^{potencial} _{trascendente}, que no tendría razón de w; b) que por lo mismo hay que admitir un infinito actual.

No se toma esta prueba del solo movimiento local (como dice Chossat, art. "Dien", dict. de Th. cath.) Vd. 2a, 105, 5; 2a, 2, 3, ad 2m. 1979, 4. 2a, 9, 4. Vd. la crítica de Suárez. De pot. 3. 7.

Se deduce: la existencia de un motor ^{que será} _{Acto puro (2a, 3; 2 y 2) Atte (art. 4) 2a, 105, 5; 2a, 9, 4. 2a, 109, 2. De 19. art. 1 y 2) 2a, 10, art. 2.}

Ex ratione causarum efficientium.

Non est possibile q. aliquid sit causa efficiens sui ipsius.

La última razón del ente no puede darse en un ente causado. (Causas eficientes ordenadas por su universalidad. Necesarias para la producción y la conservación del efecto.) Vd. 2a, 104, 1 y 2.

Se deduce: Atteidad (2a, 3, 4); Omnipotencia (2a, 9, 25, 3; 44, 1 y 2; 45, 2 y 3) 2a, 105, 5; 2a, 8, 2) etc.

Q. possibile est non esse quandoque non est.

Dios, causa de la necesidad de las cosas, necesario de por sí.

(necesario) { absoluto
ex suppositione.

Prueba directamente la "Atteidad" de Dios.

Se deduce: Deus est ipsum esse. (2a, 3, 4).

mediantibus virtutibus mentis imper-
additis progrediuntur: unde absolute co-
nstat non obtineri nisi m. g. con-
tum et m. substantialia et accidentalia
principia. (simul conjunctis).

Atq. la condit "consideratur in volis
Am. la qual supradictis mentis.

Habitus perfecti. (ordo)

ene creaturam et finem et
terminatum. Ut mensuram sps.
in quo recipitur.

Scis m. g. in aliquo ene valet
recipitur ut aliquem modum de-
terminatum, cum omne q. est in
aliquo sit in eo ut modum reci-
piendi.

Ita igitur unumquodque ho-
minum, in quantum est perfectum
m. rationem speciei et ene vi-
vunt, habet m. s. et o. s. quidem
quantum ad ipsam rationem, m.
quantum ad ene, o. quantum
ad ipsam habitudinem perfecti.

I^a, 4.2.3. Non oportet q. illud q.
participat ene participet ipsum m.
omnem modum tenendi: tamen ibi
ene Dei includit in se vitam et sapien-
tiam: quia nulla de perfectionibus as-
sendi potest deesse ei q. sit ipsum ten-
deretur.

Art. 6. apertur de bono causato.

~~Ad id est de consequentibus rem, data in 21 de Ver. 6. 5 in cambio~~

21 de Ver. art. 6 5 m

C/r. →

I. 2. J. J.

Modus est de consequentibus rem;
sed aliqua bonitas videtur ad essen-
tiam rei.

ibid. ad contra 3 m

Creatura dicitur ~~bona~~ bona secundum
aliquid respectum ad Deum. ~~Et dicitur~~ ^{secundum}
habitudinem ad Deum in ratione tripli-
ci: ~~habet ad creaturam habitudinem~~
~~in causae.~~
~~triplici: causae, videlicet efficientis,~~
~~finalis et formalis exemplaris.~~

Sed contra, 4.

Creatura: ut existens in aliquem modum
cognoscibilis in ipso
ordinata in ordinem.

Ibid. c.

Respectus qui importatur nomine boni
est habitudo perfectivi, s. m. q. aliquid
natum est perfici s. m. ene g. habet
in rebus: hoc n. modo finis perficit ea
quae sunt ad finem.

Cum aut. creaturae non sint numer-
ae. oportet q. habeant esse receptum. Et
in hoc coram ene est finitum et termi-
natum in mensuram ipsam in quo recipitur.

Quaedam vero nomina dicuntur impor-
tare respectum quia significant rem ali-
cuius generis quam connotatur respectus.
Et in hunc modum ratio boni respectum
implicat, non quia ipsum nomen boni
significet ipsum respectum solum: sed quia
significat id ad quod sequitur respectus, cum
respectu ipso.

Propter ipso autem ad formam de.
Orminatio sive communis locutio in
cipit rem materialium rem effi-
cientium ipsam.

art. 5. c:

Bonitas habet rationem causae
finalis. Deus autem habet rationem
causae finalis cum sit principium ul-
timum finis ... ene creaturae non
habet rationem boni sibi praesuppo-
niti ordine ad creatorem.

no, s. m. in participatione; y de de
no, s. m. in participatione; y de de
no, s. m. in participatione; y de de
(utrum creaturae sint bonae in seipsis)

q. 21 art. 5

Dato igitur q. creatura sunt ipsum
hunc ene sicut et Deus, adhuc
tamen ene creaturae non habent
rationem boni nisi praesupposito
ordine ad creatorem.

(problema: in seipsis latet de la
s. m. y o, supposito la identitatem
de ene y essentia?)

... Nam unum quodque dicitur esse ens
inquantum absolute consideratur, bo-
num vero ut ex dictis patet, s. m. respectu
ad alia. Et si ipso autem aliquid ut
positum ut in seipsis in seipsis
ipso, sed ut debito modo se habeat ad
omnia quae sunt extra ipsum non ut
positum nisi mediis autibus accidentibus
praedictis essentiae. quia operationes, quae
sunt, unum alteri comparatur ab essentia

LAS CINCO VIAS.

I. C. G. cap. 13.

I. Pruebas de Aristóteles.

a) Ex parte motor. Aristóteles toma la idea de los movimientos "en sentido corporal, o físico. Platón llama movimientos a cualquier operación; también se usa en el sentido que Arist. aplica a la Anima.

b) por análisis de la proposición "omne movetur movetur".

Arist. parte del supuesto de la eternidad del movimiento. Más fácil si el mundo es mov. no es eterno. (+)

Supone un "primum movetur" (cielo) que mueve a todos los demás; lo que muchos no admiten.

2. En 2 Metaph. Causalidad eficiente.

3. En 2 Metaph. Qué mueve máxima mueve mueve máxima entera.

4. O quascumque. ~~Arist~~ Averroes. in 2 Phys.

(+) Arist. desarrolla la prueba de la existencia de Dios por el lado de la causa final. Sin embargo S. T. (2^a Phys. lect. 3) le atribuye el concebir a Dios como causa eficiente, partiendo de la afirmación de que "la perpetuidad de la existencia y la ausencia de causa no se incluyen necesariamente".

Utinam del mundo. Hipótesis empírica, en el curso, de la incorruptibilidad de la materia.

Omne q. movetur ab alio movetur. (1)

Nemo est primum aliquid movetur immobile; quia non est procedere in infinitum. (2)

(1) Probatur. { a)
b) per inductionem.
c) per las razones de acto y potencia.

(2) Non est procedere in infinitum. Probatur.

a)
b) primum est causa movendi omnibus aliis. (ut in 2^a 2)
c) si procedatur in infinitum, omnia essent quodam instrumentaliter moventia, quia primum esset movens mota.

~~exemplum~~

Est aliquid movens. verum: est aliquid max. movens.

Impossibile est aliqua contraria et dissonante in eum ordinem concordare removere, vel summi nisi aliter gubernatione, ex qua omnes et in suis tributionibus ut ad eum finem tendant

La perfección intencional según la "vis cognoscitiva".

Proemio:

Sobre el "mismismo" y la perfección intencional.

Las facultades de conocimiento y de ^{elección} ~~elección~~. Para ~~último~~ su unidad. Determinación e indeterminación con respecto al objeto. Los hábitos. El retorno por la ~~inclusión intencional de los objetos en la unidad~~ la unión o brevedad real de todo.

El principio: "Immaterialitatem intellectus consequitur"

La intención en el objeto. el Verbum mentis. El "modum cognoscendi". La correlación objeto-mente: (objeto conocido, adecuado, perfectivo o salvativo).

Immutación ~~real~~ natural e intencional. ^(+transmutatio operis) "espiritual": (cf. el comentario en. ^{2^a, 98.3} ~~la parte~~ ^{3^a, 22 ad 3^m} ~~hilo~~).

La estimativa, la captación del valor.

El intelecto agente, y condiciones de inteligibilidad.

La participación del mundo espiritual } por parte del objeto
por parte del intelecto agente.

La razón de unidad y la unidad específica de muchas facultades de conocimiento.

ver. de p. in. (rd. 2^a, de Xerone Sp. Sancti).

Cfr. de Spiritu. creat.

Immaterialitas aliter rei est
ratio q. sit cognoscitiva. (2^a, 14, 1)

Cf. 24 tesis.

chr 2^a, 9.7, art. 2.

Natura est prior quam
intellectus. 2^a, 60, 1; 2; etc.

~~Intelectus est prior quam natura~~
~~no es necesario~~

~~Cfr. 2 de Ver. art. 2~~

Acte: "ut inherens". Pns: W la relació, un ens inhe-
rènt pot dir-se "acte" d'un d'inferior.

Vinç beatific: L'entèn d'una actua l'ànima humana.
(p. 633)
633

Dues mns de comprensió entre acte i potència:

matèria i forma,

substància i ens.

366.

{ Cl. II. C. Gent. 54

Quodl. 3. a 20

De anima a. 6

In Boetii de Trin. q. 5, a. 4, ad 4^m.

{ Contra: Rousier.
Diu que la divi-
nó no s'identifica
amb l'aristotelisme.

It. C. G. 53. y 52.

no proprium actum.

Acte: complement de la potència: nihil completiv mti

Agens est facere aliquid actus. — Actus, in quantum
in per modum, ad potentiam rebus. — Omne parti-
cipans aliquid comparatur ad ipsum q. participatur ut potentia
ad actum; nec id enim q. participatur sit participans actualis.

— Agens alit nili simile in quantum est actus.

2^a, 3, 5, ad 1^m: Omne q. est actus vel est ipse actus vel est
pot⁹ participans actum.

1. La distinción entre substancia y esse no es evidente.
2. La distinción real no es previa a las pruebas de la existencia de Dios.
3. No es, por lo tanto, "verdad fundamental" de la filosofía cristiana, en el sentido de que sea punto de apoyo y criterio de certeza de todas las demás.
4. La distinción real no es imprescindible para construir una Teología católica.
5. ~~No pueden~~ No pueden reducirse a la distinción real todos los principios que componen la síntesis tomista.

II. ASCENSO LÓGICO.

Vd. I^a, 2, 3; II C.G., 2; V Maréchal, 210; etc.

I. En busca de la razón de ser.

Dinamismo intelectual. Hiato entre el objeto propio, representado en nuestra inteligencia, y su objeto adecuado. De Dios, implícitamente afirmado en todo juicio (22 de Ver. art. 2, ad 1m), a Dios, poseído por el conocimiento. *Dios, objeto relativo de nuestra inteligencia.*

El dinamismo intelectual y la analogía del ente. Esta teoría puede resumirse en esta forma: Si Dios no existe, no puede darse la noción de ente. "

El dinamismo intelectual y la unidad del ser. Intellectus non intelligit nisi unum. Multiplicidad en cuanto tal: ausencia de razón de ser. En realidad, no se da la multiplicidad en esta forma; siempre hay entre las cosas relaciones de afinidad o de contraposición.

En otras palabras: el mundo, inexplicable por sí mismo. (Cfr. Bergson, "Evol. Créatrice")

vg: el principio: "Quidquid movetur..." etc.
Función directiva de los primeros principios. (La inteligencia ha de ser fiel a sí misma.)

II. La determinación lógica del ser primero.

El principio aristotélico " $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\eta\gamma\ \sigma\alpha\eta\tau\alpha\iota$ ". (Non est procedere in infinitum). O el infinito potencial (per accidens) o el infinito actual. Toda serie exige un primero fuera de la serie. La condición de primero lo hace trascendente, porque debe dar razón de la serie entera. (De la serie como tal). Lo que constituye la razón de una serie solo conviene a su primero análogamente: no unívocamente. "No se trata de series de entes accidentalmente subordinados, sino per se.

(1) prioridad lógica *al concepto unívoco sobre los individuos del género.*
y prioridad ontológica del *razonable sobre el concepto común.*
III. Las cinco vías. *primus analogatus*

Punto de partida: Experiencia. Lo sensible, per se y per accidens.

Punto de llegada: lo que cada una prueba formalmente. (primo et per se)
Su número y orden.

¿Por qué cinco? Este número, ¿es accidental?

Puede haber: a) Una razón histórica. (Arist. Maimón. Averr. etc.)

b) Una razón sistemática. No puede depender de ^{sus} puntos
respectivos de llegada ~~de los puntos~~, porque se distinguen entre sí tan solo virtualmente. (por referencia a las criaturas.) Debe depender del punto de partida.

Esta diversidad de puntos de partida debería ser también la razón del orden en que S.T. las expone.

Esta distinción de puntos de partida puede ser:

a) real. (diversos elementos que se dan en el ente finito en cuanto tal)

b) de razón. (Una vía diría razón de género respecto a la siguiente que concretaría más). En este segundo caso, una vía supondría la anterior. (Así lo afirma G.L. de la 5^a ^{que inexactamente} respecto a la 4^a: Dieu, p.231.)

COMORAMA.

Esta primera parte: visión natural del mundo que tiene Santo Tomás, debe conducir a la segunda: "Ascenso lógico" a Dios; y eso no es otra cosa que la busca de la razón de ser última de las cosas y de sus propiedades.

Al considerar ante todo ~~el mundo~~ lo subsistente, hemos anclado ya nuestro trabajo en el terreno metafísico. Lo legitima: a) que el suppositum es lo primero que aparece a nuestra observación intelectual: ya que la esencia de las cosas materiales es el objeto propio de nuestro conocimiento. b) El punto de vista de nuestra tesis: ya que el supuesto es, propiamente, lo que es, y es perfecto.

En el principio está pues la inteligencia, no la razón. Su misión es la percepción del ser, de la unidad, de la identidad. Las cosas, con todo no son idénticas a sí mismas: aparece en ella multiplicidad, etc. La razón interviene, intentando reducir lo multiple a lo uno, lo móvil a lo estable, etc. Su principio directivo es el principio de no contradicción.

movimiento
circular.

Tendencia a
adquirir la per-
fección integral.

La movilidad, plantea el primero de estos problemas, al aparecernos como algo que no tiene ~~una~~ justificación completa en el sujeto móvil. Es la discusión con el evolucionismo, Vgr. Bergson.

movimiento
rectilíneo.

Tendencia a adqui-
rir la perfección
limitada.

Lo subsistente, aparece, no tan solo como móvil, sino como mutable. (Mutaciones sustanciales). El problema, no del motor, sino de la eficiencia.

consideración
del ente como

Contenido
en el orden abstracto
en el orden concreto:

analogía: móvil
en el orden finito y
participado.
eterno.

Perfectum
et mobile.

La contingencia. Bergson: dice que esta tercera vía parte de la idea de la nada, que es una pseudo-idea. Expuestas en esta forma las tres primeras vías, corresponden al desarrollo histórico de la filosofía griega tal como S.T. lo reseña vgr. en I^a, 44, 2.

seguir a lo largo de la
eternidad

Cuarta vía. En el comorama tiene por base la escala de los seres. (Perfectum ut nobile). De esta manera se descubre ~~la~~ limitación de la perfección finita. Será preciso, a partir de aquí, mostrar en el ascenso, que una perfección limitada es participada, que el ente finito dice razón de imagen.

Que hay una dependencia, respecto de Diosmo tan solo de lo existente, sino de lo posible. (Prueba de las esencias).

Tendencia a ad-
gencia la loka.
ción final. (Es-
num munitu).

El orden. Interdependencia entre las cosas. La rela-
ción.

Nicen: intenciones: orden del universo.
x timen = Dios.

cosmorama

Base del cosmorama: lo
permanentemente mutable, lo permanente
y lo posible. Sistema de la "acti-
lo filosófica."

- 1 - la preparación de la primera vía.
movimiento accidental. El "hombre cognitivo".
- 2 - Duplicación y relatividad. Pensamiento y movimiento - Quitar el nominalismo, que aparece
en el uso como un uso de sentido.
lo universal y lo singular. la inteligencia, la
facilidad de reflexión. Terminativamente el
movimiento intelectual va a lo concreto, ¡hacia
el realismo y relación al ser?

lo primero utilizado por el hombre, ¿es el movimiento, o el ente móvil? lo universal y accidental

ultimamente:
¿el sentido del movimiento? → verdad.

Introducción. La Iglesia católica ante el pensamiento moderno.
El tomismo viviente. Importancia del tema objeto del presente estudio. Examen de algunas doctrinas actuales. En el fondo de todas ellas está latente el problema de la perfección. Bien puede llamarsele el problema fundamental de la filosofía moderna.

I. La razón de perfección.

perfección = realidad conveniente
 defecto = realidad acabada. *Para que esto
 convenga, a diferencia del "comum" no se refiere a sí, a la
 cosa, no se refiere un "altruismo".*

El ser perfecto. Aceptaciones de este vocablo. La perfección y las perfecciones. El concepto de perfección es primario, simple, análogo. Noblesza, excelencia, etc.

lo perfecto se
 identifica con
 lo satisfactorio.
 (defecto = defecto
 todo.)

II. La perfección del ser abstracto. La perfección, como trascendental.

Los transcendentales. Su conversión con el ente y su distinción ^{que se explica por} no-cional. La potencialidad. Su identificación en Dios, re et ratione. *(lo p.)*

Perfección por un
 caso y perfección
 por posición (o ape-
 hension).

III. La perfección del ente concreto.

*el proceso ascendente
 la vía.*

*Proceso descendente
 Limitación de la esencia divina.
 (relación de unipersona con Dios).*

a) Lo perfecto en un orden. Perfección limitada, particularizada, relativa.

Elementos constitutivos de toda perfección limitada.

La especie. Esencia y forma.

El modo. Individualidad y actualidad. Las perfecciones accidentales o complementarias. (Cfr. Rouquier, "La Scholastique et le Thomisme") *Vg. p. 299*

El orden. Sentidos de la palabra.

*El orden como "orden"
 no trasladado al concepto de
 comum. (vd. 19. V. 5)*

*El orden actual y
 la implicación del
 no colectivo. Lo-
 vedad, historia,
 universo, la hora
 orden actual y
 orden universal*

b). La escala de los seres.

1) Via descendente (S. Agustín)
 por la causalidad efencial.

2) Via ascendente por las causa-
 lidad eficiente y final.

*"omnis deus est bonus in
 quantum ordinatur ad Deum,
 et hoc ratione bonitatis divinae."*

*representa la vía por
 el orden actual (= pag. 4)
 orden en un punto de vista
 el de los mundos. Orden de
 los seres, cosas, h. angel. / a Dios.*

*(Mundus = universitas re-
 rum. (I. 56. 2. 3m))*

actualidad → po-
 sición de la com.
 mod. (fundamento
 de la tendencia).
 la actividad. (en-
 lenza, nueva ma-
 nera de pensar).
 (19. de. biología).

II. Ascenso.

La, 2.; II C.G., ^{cap. 2} ~~introducción~~

Vd. Monichae, I, p. 210 y ss.

Movimiento lógico. En busca de la razón de ser. El mundo,
inexplicable por sí mismo; El Paso a Dios. Críticas de la legitimidad
(Contra: Bergson) <sup>unidad de este paso. (Gen.
purisimo, agnostismo: Kant</sup>
Como el conocimiento del mundo introduce al teólogo.

Christianidad:

II. C. G. cap. 2: Meditatus sum in omnibus
operibus tuis; in factis manuum tuarum me-
ditabar (Ps. 143, 5).

— ^{de ahí que es un recurso}
inducido al argumento
ontológico.)

Objeto propio, adecuado, satisfactorio de nuestra capacidad
intelectual.

II. Ascenso.

1. En busca de la razón de ser. D. Naumburg intelec-
tual. ~~Exo. Quidquid movetur ab alio movetur~~

Non est possibile in infinito: ^{no puede un} para ~~soportar~~ el infinito poten-
cial ~~al~~ (que no tiene razón de ser): infinito me-
ramente numérico, mensurado, material). Hay que bo-
rar un infinito actual.

I. Cosmorama.

la x. benensis, } setina
intelliga,

movimiento

actividad

Composition

limitación

multiplicidad (distinción, ~~figura~~)

in Independencia. (overleaf.)

orden - luchia.

Totalidad de las mercancías

la separación

La ~~comunicación~~ ^{certificación} del doctor en medicina
El doctor en medicina del

la búsqueda de la rassa de m. bajo la dirección de los señores orden. orden.



Acto y potencia.

Gradus, u

materia y forma.

instancia y acidera.

la totalidad de ~~la~~ ^{la} ~~América~~ ^{América} ~~del~~ ^{del} mundo.

objeto extracurricular, seja com todo o caracter que se possa deter-
minar a priori partindo de um noção: "totalitas rerum".

la unidad exigida del w considerado en abso-
luto; ~~pero~~ id. como objeto de la inteligencia
humana no lo. aunq. división

La inteligencia humana no descansa en la coast-
de las cosas. 20. Ocupa el per, ent ta ci o n la co as t a -
20. p i d e r. 1. m u n t o s d e p a r t i d a d e l l o r a r.

EL CONCEPTO DE PERFECCIÓN, EN LA FILOSOFÍA DE S. TOMÁS.

Perfección. Diversos sentidos de la palabra.
de un perfecto. Lo perfecto y lo imperfecto.

PARTES 1ª

La Perfección del ser abstracto. (ens in commune)

Se reduce a un estudio de los trascendentales.

Res. sive Essentia.

Verum

Aliterum

Perfectum

Bonum

Actum

De perfectione abstracta

"Id quo dicitur aliquid perfectum: "no
limitatus" (incommensuratus).

Su conversión con el ente. Su distinción nocional. Esta se explica con
la introducción del concepto de potencia.

*Ninguna perfección se limita a sí misma.
Vd. S. Agustín, de Bono.*

Los conceptos enumerados:

- a) son trascendentales.
- b) son expresivos de perfección.

Cada un octavo trascendental, que implica potencialidad: el "aliquid".
Esse aliquid no puede predicarse propiamente de Dios.

PARTES 2ª

La Perfección del ente concreto.

*Lo perfecto y lo imperfecto.
Entes. Los perfectos
materiales.*

La introducción ~~de la tesis de la metafísica tomista: la analogía del ente.~~ de una segunda
tesis de la metafísica tomista: la analogía del ente.

Vd. Revue Thomiste, 1901.

(Platón, Aristóteles, San Agustín. Fundamento platónico de la
distinción de acto y potencia: la inadecuación de los entes
respecto a su tipo ideal.

Jerarquización agustiniana de la tesis de la analogía del ente:
el ejemplarismo.

Aspecto sintético de la metafísica tomista.)

La escala de los seres. Y el universo. La variedad. La historia.

- a). La analogía de la esencia. *Gradación de las formas
por independencia de la
materia.* El ente material o potencial en su esencia. Sus grados.
El universo. Bergson.
forma - El ente intelectual. Su infinitud. No existe una realidad su-
pra-inteligible. Lo inteligente y lo inteligible: su correlación.

- b). La analogía del unum. *Grados de la inteligencia
no representan grados de perfección.*

/ Intellectualidad: atributo derivado: "inmaterialitatem requiritur intellectualitas". { Una forma de potencialidad no material: "q. 46 *potencia passiva*". y *potencia activa*: "q. 47 *potencia faciens*".

(2) El concepto de "inteligencia", que nos formamos a partir de la razón humana, no incluye limitación.

Unum: individuum in se et divinum a
quolibet alio. (P. 0.)

b). La analogía del unum.

Un ente es tanto más uno, cuanto tiene una razón de ser más intrínseca. — Unidad independiente.

La razón de ser formal.

La razón de ser eficiente.

La razón de ser final. (*extra finem nihil est*^m).

Dios tiene en sí mismo toda su razón de ser: "Algo sum qui sum".

~~Unidad~~ La unidad de Dios es independiente. La "unidad" de Dios.

c). La analogía del verum.

Principio perfección trascendente relativo. (No se trata, como en c), de plantear un caso psicológico (inteligencia) de un problema ontológico: sino de la relación que uno y otro guardan entre sí en el conocimiento (Orden lógico).

La definición de verdad. "Intellectum in actu est veritas: tu in actu". II. "Verbum veritas".

El juicio de identidad y la referencia lo infinito implícita en él. (*Sicut enim nihil habet rationem appetitum, nisi per similitudinem boni, ita nihil est verum, nisi per similitudinem primae veritatis*). (22 de ver. 2, ad 1 m).

d). La analogía del "pulchrum".

"Splendor formae". El juicio estético o de apreciación, y su referencia a lo infinito. El juicio de aprobación es comparación con el meramente constataativo, implica una intervención de toda la persona (placet).

e). Hasta aquí, la línea de la luz. Ahora, la línea del amor. Corresponde tratar ahora de (el valor).

La analogía de lo "perfecto". Sentido de esta palabra en este caso particular: "aquello que tiene la perfección devida a su naturaleza". Nos movemos en la línea de lo singular en cuanto tal. Las trascendentales ~~existenciales~~ que se estudian ahora, implican todos un aspecto de existencialidad. (II) Perfección ontológica y perfección psíquica.

f). La analogía del bonum.

Su relación con la de lo perfecto es similar a la del verum con la esencia. Perfección ontológica, psíquica y moral.

g). La analogía del acto. (Vd. de Blondel)

Sentido propio: la operación. (Vd. 22 de ver. (La voluntad) art. 4o).

Dios, acto puro.

Identidad formal en Dios de todos los trascendentales.

omum.) a) perfecto = acto, $\Rightarrow$ placido.

b) imperfecto = apetible; $\Rightarrow$ apetito.

FIN.

(4 de ver. máxima voluntas voluntaria y no se confundan con la voluntas voluntaria) (cf. III de Pot. 2, 2m) perfección infinita, una voluntad infinita se identifica con la bondad.

III) lo imperfecto (id quod alio est imperfecto).

La perfección de la relación, en cuanto tal.

La perfección del total de los seres creados.

Trascendentales { atributos de D - "vgr: Ds. "cosa"; aliquid. etc.
propiedades del D

N. HARTMANN : Principes d'une Métaphysique de la Connaissance.

T.1, p.275: La connaissance est plus limitée que l'être: elle n'en atteint qu'une partie: elle atteint l'être exactement dans la mesure où celui-ci est devenu objet pour le sujet $\neq$ ("sujet" $\neq$ "sujet empirique", "personne").

p.276 Prioritat de les relacions ontològiques sobre les de coneixement, secundàries des del punt de vista ontològic.

p.276 La connaissance est une détermination, unilatérale, non réversible, du sujet par l'objet. Des deux existants qui sont les termes de cette relation, un seul, le sujet, est modifié par elle. L'autre terme, l'objet, demeure sans changement. Du point de vue ontologique, par conséquent, il n'y a aucune différence entre ce qui est connu et ce qui ne l'est pas; il n'y a donc point de différence entre la "cour des objets" et le transobjectif, ni non plus entre le rationnel et l'irrationnel (le connaissable et l'inconnaissable). C'est seulement du point de vue du sujet que ces distinctions valent.

p.277 Seul le sujet empirique est réel... Mais les sujets empiriques sont nombreux; ... Toutefois, on peut dire que les différents sujets vivent dans un monde d'objets qui est substantiellement identique. De la cour des objets, il y a au moins un certain noyau qui est commun à tous les sujets (Quin? Por què?). Dans la partie commune de la cour des objets, les sujets eux-mêmes sont compris; ne sont-ils pas, eux aussi, en présence les uns des autres: ne sont-ils pas donc objets les uns pour les autres? Du point de vue ontologique, les sujets sont sur le même pied que n'importe quel autre être, en ce sens du moins qu'ils peuvent eux aussi devenir objets pour un autre sujet... si les personnes sont pour ainsi dire réellement présentes les unes aux autres, ce n'est qu'un cas particulier qui peut être assimilé à la présence des choses aux sujets.

dans p.278 (Compara l'"ontologia" amb el sistema de Kant) ..L'objet transcendantal n'est que l'élargissement de l'objet empirique; il n'en est séparé que par l'idée de totalité, laquelle demeure éternellement une idée; il est donc, en quelque sorte, le prolongement de l'objet empirique dans le domaine de l'inconnaissable. Mais serait-il possible que/cette extension de l'objet empirique vers l'inconnaissable nous soyons dans l'"en-soi", alors qu'avec l'objet empirique lui-même nous serions dans le phénomène? Il y a là une contradiction... Sa théorie des Idées entre en conflit avec sa théorie du phénomène. Dans l'ontologie telle que nous la concevons, ce conflit est supprimé. L'"Objet transcendantal" est devenu quelque chose de tout-à-fait homogène, car en toutes ses parties, aussi bien dans ce qui est connaissable que dans ce qui ne l'est pas, l'objet transcendantal apparaît comme quelque chose de transcendant et doué d'une existence en soi. (unívocitat).

p.288 Ontologie de la valeur, du devoir et de l'action

Dans l'action, la relation entre le sujet et l'objet est l'inverse de celle qui existe dans la connaissance. Ce n'est plus l'objet qui détermine le sujet, mais le sujet qui détermine l'objet. L'action a son point de départ dans la conscience, ~~c'est~~ c'est celle-ci qui lui assigne son but. Le contenu de l'action, c'est finalement une détermination de l'objet; l'action tend à transformer l'objet existant. On déclare, en agissant, que quelque chose doit être qui en fait n'existe pas; ~~mais~~ on fait passer à l'être le devoir-être. (Tota acció, es fundaria en un deure?)

Les principes du/devoir-être, qui lui indiquent la direction à prendre, sont les valeurs morales. ... Les valeurs sont donc avant tout les structures d'une sphère ~~éthique~~,
éthique,

p.289

éthique idéale, tout à fait analogue à la sphère logique. Elles possèdent un être en soi, complètement indépendant de la nature des objets, des personnes ou des actes; elles sont metempiriques et supratemporelles d'une façon encore plus tangible, si possible, que les essences logiques. Elles se distinguent de celles-ci en ce qu'elles s'opposent aux déterminations de l'objet, même par leur contenu. Une valeur morale, cela signifie quelque chose qui doit être réalisé absolument, peu importe qu'effectivement le réel lui soit ou non conforme... Tel est le sens du devoir-être (Seinsollen) qu'il faut bien distinguer du devoir-faire (Tunsollen) qui en dérive; celui-ci n'est pas de l'essence de la valeur morale: seul le devoir-être en fait partie. Le caractère idéal de la sphère morale est donc bien plus absolu que celui des structures logiques. Les valeurs morales ne valent pas seulement quand elles sont en accord avec la réalité, mais même quand elles lui sont opposées..

p.290

En soi, les valeurs morales sont purement objectives; elles concernent uniquement l'objet/ du devoir, non le sujet/ de l'action. Mais elles ne peuvent pas déterminer immédiatement l'objet, comme le font les principes ontologiques; ici l'objet a bien plutôt ses caractères propres qui peuvent correspondre ou non à la valeur. En ce sens, le devoir-être (Seinsollens) est moins que l'être; les valeurs sont quelque chose de plus faible que les principes ontologiques. Le devoir-être est par lui-même impuissant à donner à l'être sa forme, si l'être n'est pas déjà et comme "par hasard" conforme à la valeur; le devoir-être ne s'applique pas immédiatement à l'objet, comme les lois de la nature, car précisément il ne fait pas fonction de loi de l'existence. Pour se réaliser dans les objets, il a besoin en plus d'une force active qui s'emploiera à cette réalisation; par ce détour, le devoir-être passera dans l'objet. Cette force active qui manque aux principes axiologiques, ils la trouvent dans le sujet réel; seul, de tous les existants, il constitue une telle force. Seul le sujet est capable de liberté, de vouloir. Car seule la conscience peut saisir les valeurs, en faire son but, tendre vers elles. C'est pourquoi toute réalisation effective des valeurs est liée au sujet.

29 9

Ce ne sont pas les différents contenus qui sont renfermés dans la sphère du sujet, mais bien ce qu'il y a en eux de proprement subjectif qui s'oppose aux procès de l'objectivation. La nature du sujet reste toujours en dehors de la portée de la connaissance; c'est sur la nature en effet du sujet que porte la difficulté, non sur son existence. Celle-ci, non seulement on peut facilement la saisir, mais même avec une certitude que l'on ne retrouve nulle part ailleurs. Si le sujet ne peut pas être connu, ce n'est pas parce qu'il est trop loin, mais plutôt parce qu'il est trop près; cette proximité l'empêche de devenir objet, car il est de l'essence de l'objet qu'il y ait une distance entre lui et le sujet. Mais, encore une fois, cela ne concerne que la nature du sujet, non son existence. En ce qui concerne cette dernière, le sujet est tout-à-fait pareil aux objets. C'est pourquoi, dès qu'on réfléchit sur la connaissance, on touche immédiatement et pour ainsi dire au centre même de la connaissance, le sujet existant, il apparaît comme un fait palpable, terme d'une intuition intérieure. Le "cogito ergo sum" doit donc être maintenu comme étant la première certitude. Sans doute cette présence immédiate du sujet à soi-même n'implique pas encore une connaissance précise de la nature du moi; mais en tout cas, il est plus simple et plus facile de s'assurer de l'existence du sujet que de celle des autres êtres; car le sujet apparaît immédiatement comme le point d'appui sur lequel repose toute connaissance et action. Il est affirmé implicitement dans la conscience que nous prenons

des objets; tout acte de connaissance que nous faisons en dévoile indirectement l'existence. Mais le sujet ne nous est pas donné tout seul et d'une façon indépendante; il nous est donné par le moyen des objets; c'est en connaissant les objets que nous le connaissons; il nous est donc donné indirectement. D'ailleurs, c'est son existence qui nous est donnée, plutôt que sa nature; nous avons donc affaire ici à un donné minimum, qui s'accompagne d'une obscurité impossible de supprimer. Car ce que la conscience perçoit c'est uniquement la nue existence du sujet.

ORTEGA Y GASSET : "Sobre el Concepto de sensacion". O.C., I, p. 245, ss.

p. 252.

...No es esto decir que induccion y deducccion no sean metodos cientificos suficientes: es simplemente decir que no pueden pretender a la dignidad de metodos primarios en la obtencion de la verdad.

La proposicion: "estoy viendo ahora una mesa ocupada con libros y papales" no deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposicion se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de la alucinacion no hace peligrar su verdad, porque no hablo en ella de un objeto como existiendo aparte e independientemente de mi vision, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo.

Husserl.
"Ideen".

Ahora bien: esta proposicion supone en mi la capacidad de darme cuenta de estados objetivos individuales: esta capacidad se llama percepcion, imaginacion... en general experiencia o "intuicion individual". Por ella me es dado un objeto individual, es decir, un objeto presente ante mi en un instante del tiempo y en un lugar del espacio. La mesa de que hablabamos es un objeto individual, porque es un objeto que yo tengo ahora y solo ahora, aqui y solo aqui, presente ante mi.

En todo objeto individual hay pues dos elementos: uno, lo que el objeto es; la mesa, con su figura y su color, etc; otro, la nota de su existencia, aqui y ahora. Este segundo elemento es el que hace de un objeto un "hecho". Como el tiempo fluye y las relaciones espaciales varian, arrastra el hecho al objeto que envuelve externamente, y por eso se dice que presentes ante nosotros, con inmediatez solo se dan cosas absolutamente fugaces, un incesante cambio. Pero esto es un error: en toda intuicion individual puede abstraerse de este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto, quedando solo esto, insumiso a narraciones ~~temporales~~ tempo-espaciales, invariable, eterno.

Mi acto de vision de la mesa transcurre: la mesa material motivo de mi vision se corrompe, pero el objeto: "mesa que yo he visto ahora" es incorruptible y exento de vicisitudes. Tal vez mi recuerdo de ~~el~~ sea torpe y confuso, pero la mesa que vi, tal y como la vi, constituye un objeto puro e identico a si mismo. ~~La intuicion individual~~ No es un objeto individual, es una esencia. La intuicion individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuicion esencial.

p. 255.

Con efecto, por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos. Si nuestro intros, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de "conciencia humana", consiste en limitar estrictamente la calidad del ser y ~~mayor~~ del no ser, reduciendolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en que envolvemos todos los demas para mediatizarlos, no sea a su vez un ser relativo y de calidad limitada. De modo que el mas extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del termino conciencia ilimitado y absoluto, prueba de la ~~existencia de~~ tránsito en que viven aquellos- dentro del cual se constituye como un

objeto entre otros el objeto "conciencia humana".

Esto sentido, es el que tiene el termino conciencia en la expresion: "conciencia de": "conciencia de" lo blanco, de la figura, de la existencia, etc.

Cuando Descartes supone que todas nuestras predicaciones sobre las cosas padecen error, por tanto cuando ha puesto entre parentesis toda objetivacion trascendente, toda afirmacion o negacion de algo como realidad, advierte que no por eso ha concluido con el ambito integro del ser; que revocadas en duda todas nuestras proposiciones trascendentales continuan poseyendo una firmeza, un ser absolutos, tomadas como "cogitaciones". En la "cogitacion", en la conciencia, llevan todos los objetos una vida absoluta. El ser real, el ser trascendente, podra ser de otro modo que como yo pienso que es; pero lo que yo pienso es tal y como lo pienso: su ser consiste precisa y exclusivamente en ser pensado. Lo real tiene dos haces: lo que de el aparece en la conciencia, lo que de el se manifiesta y, ademas, aquello de el que no se manifiesta. Asi, un cuerpo fisico es, esencialmente una dualidad: poseyendo tres dimensiones non puede manifestarse, "aparecer", , sino en una serie sucesiva de "cogitaciones" (que en este caso llamaremos percepciones) parciales... de suerte que, lo que el es como realidad integral, nunca pasara por completo a hacerse patente, a ser fenomeno, a ser conciencia. Y por eso nunca podra la fisica convertirse en una ciencia pura y exacta.

En cambio, un triangulo es puramente lo que pensamos que es, lo que es como conciencia. Este plano de objetividad primaria, en que ~~todo~~ agota su ser en su "aparicion", ("fainomenon") es la conciencia; no como hecho tempo-espacial, no como realidad de una funcion biologica o psicofisica adscrita a una especie, sino como "conciencia de".

EVOLUCIONISME I PRINCIPI DE DETERMINACIÓ

El problema de la estructura de l'"ens" com a "determinat" s'enquadra dintre la doctrina antiga de les "quatre causes". Considerat com a "distinció", el tracta Sant Tomàs en : II C.G., c.39 i ss., després d'haver tractat de llur "producció". El tema es desenrotlla així:

1 -La "distinció" de les coses, presa globalment, no té per causa primera l'atzar.

La reducció a l'atzar com a primera causa explicativa de la distinció de les coses, s'exclou, especialment: a) en aquelles que "non sunt possibiliter aliter se habere" (les coses incorruptibles, vgr.) b) Respecte a la distinció específica. Resta possible, amb restriccions, respecte als individus.

EVOLUCIONISME
(Cfr. 3 Principi de determinació)

El problema de l'estructura de l'ús com a determinat Considerat com a distinció el tracta S.T.
~~El text~~ va lligat amb la doctrina de les "quatre causes". ~~Vi~~ en II C.G., c.39
~~després d'haver tractat de la producció (de les coses.) El text s~~
i següents, un estudi de les "causes" a propòsit del problema de la "distinció
de les coses" demonstra així:

de les coses, per a globalment globalment,
c.39. -La "distinció" no té en l'atzar la causa primera.

Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere. Quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu.

"Atzar" s'oposa, aci : 1) A lo que es per necessitat. Un estudi de lo que es "per necessitat" en la naturalesa es troba, completíssim, en I C.G., c.30. Secundàriament, com a "signe " de necessitat, no es per atzar 2) allo que succeeix "sempre". En altres moments, dirà també, allo que succeeix "quasi sempre". ("Ut in pluribus"). La "constància" es considera prova de necessitat. Ara be: la total absència de necessitat (lleï, teleologia, etc.º torna a donar una constància; "ut in pluribus", en aquest cas, serà la "lleï dels grans nombres".

"Possibilitat" de "aliter se habere": té el seu principi en la matèria. La "forma", al contrari, "magis determinat possibilitatem materiae ad unum"

Per tant: no pot esser "per atzar" la distinció específica, que prove de la ^{la} ~~matèria~~ forma; pot esser-ho, tal vegada, d'alguns individus, ja que la distinció individual prove de la matèria ("distinctio singularium ejusdem speciei est a materia...forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus"). Equipara a l'"atzar" la distinció provinent del concurrència no unificat d'agents. Tampoc això pot esser, per tant, l'origen primer de la distinció entre les coses.

Pot haver-hi atzar, segons lo dit, en la producció d'aquelles coses "quae ex materia generantur". Ara be: cal tenir present que "multa inveniuntur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia"

La determinació en els moviments i operacions, pressuposa coses determinades y

distintos.

"Motus et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis, quum inveniantur aut semper aut ut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere"
"constància"

Sobre aquest argument, vd. supra. La ~~"homogeneïtat"~~ que ve de l'"atzar" és una "homogeneïtat", és a dir, merament "genèrica".

Si el moviment i les operacions de les coses procedeixen d'una "causa per se et determinata", també ha de procedir-ne la determinació i distinció de les coses. Si aquell és "per se", aquesta no pot ésser "per accidens", ja que és anterior.

La diversitat "material" té per fi, i no pas per mera conseqüència, una diversitat de formes.

Refutada, l'opinió dels antics que "ponebant causam materialem solam et unam", o bé, com Demòcrit i Leucip, "'infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora ejusdem naturae, sed differentia figuris, positione et ordine;" i negaven la "causa agent".

La introducció de la "causalitat eficient" com a explicació de la "diversitat" de les coses, ¿quins nous aspectes introdueix en el problema? Causa agent: va unida a una "intenció": "si aliquis effectus consequitur a) dispositionem materiae et b) intentionem agentis..."

Explanatio .

Explanatio .

Id. C. G. II, c. 39: n.

Explanatio necesse semper o quoniam semper.

Id. v. gr. (c. 41): "Res autem distinctae ~~habent~~ inveniuntur ha. be ordinem ad invicem non casualiter, quoniam ut in punctis unum ab alio moveatur".

"Ut in punctis". Però: la total abstracció de l'hi, de teleològic torne a donar una "constància": "ut in punctis"; en aquest cas, veïa la "llei dels grans nombres".

S. T. prova: la matèria és la causa primera de la desti-
nació de les coses.

Mejor les "llei" s'hi veïa la "prima" - principi de distinció
específica

"intenció a priori": podria dir-se, com extensivament, les
combinacions de les coses provenen de la matèria (c. 40). Ara hi
la introducció de la finalitat, ~~introducció~~ (aquesta és la
motiu comú) fa reintroduir la consideració de la
prima

EVOLUCIONISME

Dembla que dintre d'una postura com aquesta, recobra sentit la tentativa d'establir demostrativament un origen del mon en el temps. Ara be: cal acceptar l'evolucioneisme, perquè aquest problema tingui sentit?

Grida l'atencio la posicio tallant que prèn Sant Tomàs, i que he registrat en una altra nota (Concepte de ciència i de demostració). Una demostració, diu, estriba en la "ratio specifica"; ara be: "Ratio speciei abstractit ab hic et NUNC"

Diguem que, en tot cas, s'exclou una prova "a priori". Pot haver-n'hi una "a posteriori", o si es vol, "quasi a posteriori"?

Demostració a posteriori: percepció del fet que quelcom s'origini o es mori. Però també: d'una estructura no estable, que no sigui totalment "in facto esse", sino que sempre inclogui, d'alguna manera, un "fieri"; perquè aleshores sembla evident que requereix connaturalment, un esta inicial i un de final. O el que es el mateix/ percepció d'un "ens" i "esse" del qual inclogui un mode temporal.

Ací (Ia,q.XLVI, aet.2) sembla que s'especula igual que es faria a partir de criatures "necessàries" { incorruptibles) com els àngels, que no tonen matèria (principi intern de contingència).

El tenir "infància", "joventut", "maduresa", "vellesa"; per consegüent, el "neixer" i el "morir", es constitutiu, no de l'"essència abstracta o absoluta" d'"home" (la noció absoluta, o "ratio specifica) -altrament, renunciar la creació d'un home adult e, com Adam; però sembla que son de la "raó d'home" entenent "home" distributivament, en concret : ("omnis homo" , com a "hic" homo, et "hic homo", etc). Veient un home que "envelleix" podre dir que ha nascut , i el meu judici serà cert, en tant que correlatiu d'un objecte necessari amb necessitat física. (Salvant el miracle, o la voluntat de Deu, que no ha de considerar la ciència com a tal, segons Sant Tomàs; que diu, en cert moment, que les ciències cerquen, "no el que Deu hauria pogut fer, sino el que conve a la naturalesa

de les coses". Aci, especulem, no sobre la naturales "universal", sino sobre la naturalesa de "tots" els individus, en llur individualitat). Necessitat, fundada en l'estructura de fet ("Socrates, necessarium est sedere dum sedit") de les coses.

Si valgues aquell principi, tampoc seria necessari que l'home morís. I no ho es "metafísicament" (implicant contradicció lo contrari; altrament, no hauria estat possible la preservació preternatural de la mort en l'estat del paradís). I no obstant, si Déu havia ~~es~~ donat a l'home "poder no morir", no podia donar-li un "no poder morir": perquè la possibilitat de morir així entesa, li conve per essència ("metaphysic"). La "corruptibilitat" es atribut necessari dels essers "materials" sublunars (sotmesos a alteració).

Tot "fieri" suposa un principi i un terme. (Diu Sant Tomàs). Si el món no està en un estat "estacionari", hans "transita", té un principi i un terme.

Posicions filosòfiques a un evolucionisme.

L'evolucióisme es tesi, inicialment, de les ciències, no de la filosofia; ja que té una sola base possible, la comprovació "a posteriori" de la "inestabilitat" de els essers, pertanyents a l'ordre en què l'evolucióisme s'apliqui.

La filosofia dirà:

1- No es pot acceptar la "mobilitat absoluta": "omne mobile supponit aliquid immobile". Molt bonic: "rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines". Sembla que S.T. pressenti una noció moderna de "lleí".

2- De si, l'evolucióisme no suposa la negació de tota teleologia (Axi, Lecomte de Nouy vol un "evolucióisme teleològic"); però sí que suposa la negació d'una teleologia "ab intrinseco", o almenys la seva debilitació; per tant, una debilitació de la "natura".

3- Podria romandre una finalitat "extrínseca" (fundada en l'ordre fàctic de l'Univers, previst per Déu amb ciència de visió . Com Déu preveu les accions lliures humanes. Alerta: es corrent l'aproximació indeguda de la "indeterminació ab intrínseco" que pugui haver-hi en les coses, a la que defineix la "llibertat". Vd. expressions dubtoses, vgr. en De Broglie).

4- En el subjecte hi hauria "potència neutra": indeterminació i indiferència a cap resultat determinat. Aquesta posició es un límit: sempre hi ha un mínim de determinació "ab intrínseco", de possibilitats naturals preferents. Característic, en aquest sentit, les lleis "cuàntiques". Si en cert sentit, es pot donar d'elles una interpretació merament "quantitativa", aquesta no pot ésser la interpretació última: l'"unum, quod est principium numeri", és previament (rationo) un "unum, quod convertitur cum ente". (Caldria una "teoria de la unitat). Diguem: la total exterioritat no es possible. Si, en un ordre previament acotat per necessitats o conveniències de mètode. En aquell ordre en què el moviment es resolgui "ab extrínseco", és "violent", en el sentit d'Aristòtil: "nihil conferente vim passo" (no en el sentit de "violència" com a oposició)

(. Dèiem: "debilitació de la "natura". ?Per què? Perquè manca un principi formal de determinació; La "forma", aleshores, es es pura configuració, resultant en la matèria del mer concurs de causes eficients, que li donen tal "disposició" determinada. Aquesta persistiria per inèrcia. Això no pot ésser així totalment: aquest subjecte, en efecte, no tindria el poder de reproduir-se, ni, en general, d'obrar (que suposa una "persistència" en l'"esse" sense la qual es "disoldria" totalment en el "xoc"). La "reproducció" es un cas més marcat; suposa una "unitat" íntima, per se, principi energètic i formal a l'hora, de determinació; Lo "per accidens" seria constitutivament estèril. No li pot correspondre la noció de "causa", ja que ni tant sols es "ens". Lo contrari, empirisme rabiós.

Cal admetre en els éssers una "forma" com a "unum" originant (i no com a mer a

TEXTES.

Ia, q. XLV, art. 6. Ut enim supra ostensum est (q. 14, art. 8, q. 19, art. 4) cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur.

Ia, q. XLVI, 1, c. Nihil oportet praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (q. 19, 4) q. voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa; cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. (V Metaph. text. 6) Ostensum est autem (19, 3) q. absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid, nisi sepius. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed etenim Mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse Mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa.

Ia, q. XLVI, 1, ad 1m. Antequam Mundus esset, erat possibile Mundum esse; non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant. (Avui l'anomenen "possibilitat intrínseca"). Cfr. ~~III~~ Metaph V.

Ia, q. XLI, art. 5. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. ... Et sm. hoc Damasconus dicit quod generatio est opus naturae; non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat. (ad 1m): Potentia dicitur principium, non sicut agens, sed sicut id quo agens agit. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato. Sed id quo generans generat, est commune genito et generanti, et tanto perfectius quanto perfectior fuerit generatio.

Determinació: "Natura determinatur ad unum". Ia, q. XLI, 6^a. Etc.

?Podem equiparar-se "força" i "potència activa"?

IDEAS y CIENCIA en DIOS.

El problema de las "IDEAS" en Dios dice relación: de una parte, con el problema de la estructura formal de las criaturas; de otra, con el problema de la "ciencia" divina. Mas como nuestro saber de Dios lo logramos a partir de las criaturas y por comparación con ellas, nuestro saber de la ciencia de Dios habremos de lograrlo a partir de nuestra propia ciencia y por comparación con ella, discriminando lo que en la misma hay de perfección y de imperfección en sus diversos matices, y atribuyendo tan solo a Dios lo primero, por modo eminente (Cfr. Ia, q. 14, a. 1, ad 1^a y ad 2^a), donde S. Tomas establece: "Quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, oportet q. quodcumque nomen sumptum a quacunque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ" — "Et quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis in Deo sunt simpliciter et unite;" (ca).

Al atribuir a Dios la "ciencia", es preciso pues depurar la palabra de cuanto de limitación encierra en nuestro modo humano de realización: carácter de "habitus", discursividad, ¹⁴ parcialidad en la comprensión de cada objeto y en la extensión ¹⁴ (particularidad), etc.

Interesa aquí, especialmente, insistir que la ciencia de Dios no es un conocimiento "abstracto", que alcance las cosas por notas genéricas o comunes, sino que alcanza hasta sus principios propios (Ia, q. 14, art. 6) "Quidquid perfectionis est in quacunque creatura totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem; non solum autem id in quo creaturæ communicant, sed etiam ea per quæ creaturæ distinguuntur. Et omnis forma per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est". Dios conoce con conocimiento propio "essentias rerum", a las que se compara "non sicut commune ad propriam, sed sicut perfectus actus ad imperfectos".

Sin este conocimiento de la ^{essencia} ~~forma~~ propia de cada ser, Dios no se conocería perfectamente a Sí mismo, ni conocería perfectamente ^{la} "ipsam naturam essendi":

Gracia
Algo ha escrito: Dios es el conocimiento
que la part baixa i' uel de l'home
tridula - la usa part uella. (V. Poris, "Lo que se ve de la gracia")
¡Abund! lo uel qu' no buena es uella: se uella u.
divinit, lo aquest ostra d' l'home i' l'at.

essentia: = ?

(vd. como pulpan agua)
 sostiene la doctrina de la participación así como la de la analogía. Pues "propria enim natura uniuscujusque est consistit secundum quod per aliquem modum divinum perfectionem participat" (Q. 14, a. 6, c).

En consecuencia, la universalidad e infinitud del conocimiento divino, fundado en la pureza, inmaterialidad, actualidad de su "Esse", que es la "forma" o "especie" ~~inteligible por la cual conoce~~, no es una infinitud y universalidad por generalización, lo que entrañaría un conocimiento imperfecto y vago de cada cosa conocida, sino por ^{reconstrucción distintamente en sí, como la causa el artista} decir Dios ~~reconstruyendo~~ "Gentilis" ^{reconstruye en sí lo producido}.

Pe continencia:
 causa: exemplar.
 artista: y concepción
 XV, etc.

Y siendo Dios causa ^{adecuado} del "esse" de toda realidad, lo mas íntimo y "personal" de cada ser; lo que ^{irreductiblemente} lo distingue ontológicamente de los demás, Dios tiene de todas las cosas un conocimiento que les alcanza en su singularidad e individualidad mismas, según ^{les} que el "esse" les compete.

"abstracta":
 a) lo general, y no individual

b) lo real, y no existencial

Esto implica que la "ciencia" de Dios no es "abstracta" en otro sentido: en cuanto no está limitada a lo "formal" de las cosas, "non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis" (Ia, q. 14, art. 11º) sino que alcanza hasta la materia. (Cfr. q. 44, a. 2). Ya que las cosas pueden de Dios ~~ser~~ incluso en su materia.

Ya podía suponerse, dado que "cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram", por más que ~~los~~ nosotros "per aliam potentiam cognoscimus ^{universalis et} immaterialia et per aliam singularia et materialia"; lo cual Dios conoce "per suum simplicem intellectum".

Nótese la vinculación que S. Tomás establece entre la "ciencia" y el "poder" de Dios, cuando trata de establecer ^{la} su extensión. ^{de un solo} Nos parece esencial. El conocimiento de lo singular como tal, del "suppositum", sea o no material, implica una relación de eficiencia, una acción y pasión, sean predicamentales, sean de orden superior (pura relación de dependencia entitativa, tal como S.T. concibe la creación); Ello puede tener lugar: ya siendo activo el objeto y pasivo el sujeto (conocimiento de lo singular material que tiene el hombre, por medio de los sentidos) ya inversamente; mas en este caso, deberá tomarse como término de comparación para entender la "ciencia" de Dios, no tanto nuestra propia "ciencia", cuanto el

conocimiento que el "artista" tiene de su obra; conocimiento que se extendería "a priori" hasta la materia misma, "si ejus scientia esset productiva totius rei; et non formae tantum" (Ia, q.14, art. 11, fin).

OBSERVACIONES.

Interesa: estudiar la gradación de nuestros diversos conocimientos: "especulativo-científico"; "estético"; "artístico"; "práctico", etc. con los elementos que cada uno de ellos añade en su respectivo objeto. .

"Esse". El "esse" puede considerarse: como acto de la "essentia seu natura", y como acto de la "hypostasis" o "suppositum".

"Individuum". ver lo que en el individuo es efecto de la materia y lo que es efecto de la cantidad. Opusculo apócrifo, de S.T.

"Materia". Puede considerarse: ^{a/} correlativamente a la forma, en su disposición. En este sentido, entro en la "estructura formal" de un ser la disposición de su materia; ^{2a} "configuración" -repercusión de la "forma" en la cantidad; ^{la} diversidad cualitativa en cuanto proviene de la materia inmediatamente, ^{amque} pero por razón de la forma; etc. Siempre quedará en la materia un residuo no totalmente dominado por la forma, y que representará una imperfección, "pecado", o en general, una resistencia: vgr. que el hierro contraiga rubín, etc.

e) correlativamente al "esse": incommunicabilidad.

Al tratar de "si en Dios hay Ideas", S.T. situa las cosas en el "Mundus".

La fiijeza de las "esencias" o "species". "Species sunt sicut numeri". Podría ser una ~~variante~~ resto no superado de "platonismo" en Aristoteles? ⁽¹⁾ En el orden ontico, doble inmutabilidad: a) empírica, fundada en la "materia necesitante"; ^{e/} metafísica, fundada en la "forma", ~~variante~~ en la medida de su immaterialidad. ⁽²⁾ En el orden gnoseológico: fundada en la abstracción, condición de nuestro saber conceptual.

... como los anteriores del conocimiento intuitivo.

Así, pues, así en los métodos de saber, no siendo en absoluto, lo que como los otros "conocimientos" el conocimiento intuitivo, que consiste en la existencia actual de los seres, sino que este nuestro saber lo es por abstracción universal y general, más de lo individual y de las relaciones individuales; en consecuencia, consiste también en la existencia actual, que siempre sigue a un "suposito".

Nuestro saber abstracto: presente, en consecuencia, del "saber" en su doble aspecto o función de "formas esenciales" y de "formas supositas" que Santo Tomás le asigna: $\text{p} \Rightarrow$ cuya representación en la "forma o forma" será, respectivamente, la individual y la "forma" activa.

Nuestro saber abstracto es, según S.T., un conocimiento potencial; y son "conocimiento en potencia" los posibles que concebimos o imaginamos. La "potencialidad" está ya presente del conocimiento. Pero, en cambio, tiene conocimiento actual de los seres posibles, porque la posibilidad de los mismos se entiende en función de seres reales, y se mide su inclinación o dependencia del "saber" activo o pasivo de los mismos. Así, con un saber universal e inmutable conoce lo contingente, lo mutable, el "non-ens", etc.

El saber de "simple inteligencia" que atribuimos a Dios, no es pues un conocimiento potencial o imperfecto, sino un conocimiento de seres potenciales o imperfectos: se entiende a la intuición o dependencia de los mismos relativos por respecto a sus causas. No implica intuición, ni abstracción de los seres "como ~~universales~~ esenciales" = "esenciales", aunque sí, y singularmente del ~~los~~ nuestro, como singulares; y que ~~la~~ nuestra ^{valor ciencia} responde a los en sus "principios universales formales", cuya formulación no será nunca un singular: la

simpliciter (o mejor dicho: la individualidad: nada en la realidad
generalizada-relativa que la define, se le quiere establecer un nuevo
nivel, la imposibilidad de reproducir la reproducción; mientras que la
singularidad individual con sólo que de hecho no la otra singular
sujeto concreto: tal vez esté en el "quid" del ser de la
especificidad la individualidad, mejor dicho, supone si se le note-
ris. (I^a, c.14, cat.11).

La ciencia de visión. La intuitiva. Abstrae la cosa: individual
como existente (representativa). Demuestra, en sí, su virtudes
tivas, una relación de eficiencia, además de una relación de obje-
tividad. Esta "intuición" supone este tipo de relación: en el
orden, una "pessio" un "contingente".

Alguno podría entre el orden puramente especulativo: el prác-
tico.

Así: conocimiento de la cosa, en sus principios universales for-
males.

2/ conocimiento de la misma como singular (individual) intuición
de segundo grado; intuición estética. etc.

3/ conocimiento de la cosa como existente (como inmersa en re-
laciones de eficiencia, como apoyada en un "grado" de potencia y
efectividad).

4/ conocimiento práctico: en tanto que conlleva a un "deber".
La ciencia de visión en sí misma supone la voluntad. Es idea, en este
caso, es idea artística (ver secundum artem), y por consiguiente,
"scilicet est principium rationis", "scilicet habet inclinationem ad
effectum", quod est per voluntatem". (I^a, c.14, p. 8) Y en la
misma ciencia "se habet ad op. operis", la "determinatio ad effectum"
es por el apetito, o la voluntad en este caso.

La intervención de la voluntad, una referencia a la voluntad, etc.

revela en parte la naturaleza del objeto, para que éste tenga "esse
simpliciter".

El "esse" es "operabile" y objeto de conocimiento proprio de la
"essentia", o según que se opera el "esse".

El conocimiento intuitivo (de lo existente y sin más) en sus
límites entre el "especulativo" y el "práctico".

"Operabile est aliquo modo perfectionem formae in materia
(conscientia, ordinatio, operatio, etc.: orden de lo "delictos", o
la "concepción", de la "eficiencia", en el cual la voluntad tiene
la principal sobre el entendimiento; toda otra facultad sea "oper-
abilis" por causas relacionadas).

De esta "essentia simpliciter formae in materia" se sigue el "esse" como
"acti" (el "esse" sigue a la forma). Uno lo saber distinto, el
que meramente tiene lugar "per resolutionem compositi in principia
universalia formae" (I, q. 14, a. 16).

Esto es así, porque el "esse" es, a la vez: (según S.T.):

- 1) Actus essentiae (límite del conocimiento es exclusivo: el
esse, en este caso, está en la línea de la forma: es
la concepción, o total determinación formal del objeto.
En concreto, se conoce esto ("individualidad formal")
con la "compositividad".
- 2) Actus suppositi (S.T., que en esta doctrina el propósito
del Verbo Divino, dice "actus hypostasis"). En este sen-
tido está en la línea, no y de la forma, de la causa
formal, sino de la eficiencia, de la operación. Conocer
una cosa en su "esse" como "actus suppositi" es conocerlo
como sujeto actual de relaciones de eficiencia..

La pura ciencia, como tal, no tiene razón de "causa"; que la for-
ma que es su ~~principio~~ principio, es tan sólo, de sí, "principium ag-
noscendi", y no "exemplar".

Notar: Dos tipos de relaciones según la forma: a) a la manera
alfo repleta la como la es la repleta forma cognoscitiva; b) a la manera como repleta
al modelo. (vd. 2ª, q. 15, a. 2).

La teoria de les "Idees" en Déu es posa per salvar les necessitats racionals que varen impulsar a Plató a la seva pròpia hipòtesi de les "idees": que siguin principis de coneixement i de generació de les coses:

"Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea prout in Mente divina ponitur."

Com a principi de producció, es pot anomenar "exemplar", i pertany al coneixement pràctic; en tant que principi de coneixement, s'ha d'anomenar, més propiament "ratio", i pot pertànyer, també, a la ciència especulativa:

Secundum quod est principium factiois rerum, "exemplar" dici potest et ad practicam cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprio dicitur "ratio" et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere."

Segons que es prengui en un o altre sentit, diu la "idea" referència a objectes diferents:

Com a exemplar, "ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus"

Com a ratio, a) "ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant;

b) et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem,

c) et sm. q. cognoscuntur ab Ipso per modum speculationis.

Notar: com la nostra concepció de l'"esse" vé limitada pel temps. D'allo' que no té "esse" en cap temps, Déu no en té coneixement pràctic "nisi in virtute tantum". De la mateixa manera en té "idea", ja que aquesta ateny, no sols "omne quod oritur et interit", sino "omne quod oriri et interire potest". (Pense ara: sentit d'aquest "potest"? Inclou "potència real" i per tant temporalitat; o pura "potència lògica"? Si idea com exemplar, lo primer; com a "ratio", també lo segon).

El problema suscitat en el títol, apareix en preguntar-nos si Déu, que "coneix" el "mal", la "matèria", els "gèneros", els "accidentis", té "idea" de cadascun

d'ells. Responent a les objeccions, S. Tomás puntualitzarà: El "mal" no té en Déu idea, ni com a "exemplar" -ja es suposa- ni tant sols com a "ratio", entenent que hi hagués en Déu una "ratio" pròpia del mal. Déu coneix el mal "per ideam boni".

De lo que "no es" en el temps, Déu en té coneixement pràctic "in virtute tantum", en tant que en Ell hi ha "potència" per produir-ho, per bé que no hi hagi "voluntat eficaz" de produir-ho. Manca, a lo que "no és en un temps", per part de Déu, el "fiat", en tant que no vol el "valor" que aquella cosa representaria.

En nosaltres, la "no-acció" pot provenir:

1) De manca de valor en la cosa, ^{un} ~~que~~ ^{per mor del qual es} decideixi la voluntat. O de manca d'amor de la voluntat a la cosa que encarna aquell valor. En el primer cas per part de l'objecte, en el segon per part del ~~delictu~~ subjecte, hi ha un "dèficit" en la línia de la causa final (Valor: ^{la} component "bonum" de la cosa i "estimació" i "ponderació" per part de la intel·ligència).

2) De manca d'eficàcia per part de la voluntat; "debilitat" ("impotència") ja absoluta, ~~per mor del qual es~~ (manca d'energia, de tenacitat, de constància, etc.) ja relativament a tal cosa donada: submissió de la matèria a una "forma" contrària vigorosa, que ^{en} ~~la~~ "bloqueja" la potencialitat; inconsistència ontològica de la "cosa" que caldria produir, etc. Cfr. Ia, q. 4 (Creació, referida a la "potència" de Déu).

En Déu no falta mai la ~~potència~~ ^{aquesta noció és} "potència", ja que ~~te valor~~ absoluta, i no relativa. ~~Véiem~~ (vd. 2ª, q. 41? quan parla S. T. de la "potència que s'ha" en Déu). Vd. com quècom s'anomena "impossibilitat", amb impossibilitat absoluta. (= inexistència substancial, no "impotència" en Déu). (vd. 2ª, q. 19 i 20)

La "voluntat actual" pot faltar, segons implica "volució": id est el "coneixement actual" en tant que "providència" (no, com a per "idea", sinó com a "projecte").

Idea exemplar: principi de "producció" de la cosa.

Plato diu que de lo singular hi ha la mateixa "idea" que de la "species".

S.Tomàs dona dues raons d'aquesta posició:

a) Perquè la individuació es per la matèria, i aquesta no era "produïda" per la "idea", sino "concausa" amb ella.

b) Una raó "teleològica": que la "intentio naturae" consistit in speciobus; nec particularia producit nisi ut in eis species salvetur"

Ara bé: per Sant Tomàs, la "intentio naturae" es redueix, més profundament, a la "providència", de la qual és, a la vegada, manifestació i instrument d'execució. Però la providència s'estén als singulars com a tals. També, per tant, ha d'haver-hi idees pròpies d'ells, ja que això és de la raó de "providència", en tant que ^{que,} "ratio ordinis rerum provisarum in finem" arriba a cada cosa immediatament.

Vd. el tema. "Providència dels singulars", en Ia,q.22, art.3

La noció de "Providència" comprèn:

a) "Ratio ordinis rerum provisarum in finem". "En aquest sentit, Déu té providència immediata de totes les coses, ja que "Deus in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum". Ho exigeix que "omnis scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus" (Relacionar: "actus", perfecció de l'"ens" i "acció" perfecció de l'agent, en tant que un i altre son "in singularibus").

b) "Executio hujus ordinis". (es a dir: "gubernatio". En aquest sentit, Déu governa els essers inferiors per medi dels superiors, perquè puguin participar de la seva "causalitat").

Ia, q.22, art.4. Providència: "ordinatio in finem".

Ultim fi: doble: a) Separat, o "trascendent": la "bonitas" divina.

b) In ipsis rebus existens ("Immanent"): "Perfectio Universi"

En aquest sentit, requereix que hi hagin "omnes gradus essendi", "omnes gradus entium"

Els "graus" o "modos" fonamentals de l'"ens", en aquest sentit: } necessarium
contingens. X

estan per la banda de l'"esse", no de l'"essència".

Ia, q.22, art.4, ad 2m. "Immobilis et certus ordo" de la Providència divina, prove, com el de la seva "Ciència", de llur caràcter "a priori": "ea quae ab ipso providentur, eumta eveniunt eo modo quo ipse providet; sive necessario, sive contingenter"; ja que la Providència de Deu "non deficiat a suo effectui".

Y Vd. q.22. art 4. ad 3m: "necessarium et contingens propter
consequenter eis in quantum in ipsiusmodi". als dos "modos".
no són "accidents", sinó determinacions existèncials, que
seguen a l'ens com a tal.

? PLURALIDAD DE IDEAS EN DIOS?

Ia, q.XV, art.2.

a) Contesta afirmativamente: es necesario poner en Dios pluralidad de Ideas.

b) Procede a demostrarlo.

I. En el art. anterior, correlación entre forma-fin; aquí,
premisa mayor: correlación entre fin - agente: "in quolibet effectū, illud quod est ultimus finis proprie est intentum a principali agente"

ex: ordo exercitus, intentum a duce.

premisa menor: "illud q. est optimum (notar: ultim fi -optim) in rebus existens, est bonum ordinis universi" (Cfr.:)

conclusio: ordo igitur universi est proprie a Deo intentus.

exclou una alternativa a què es donava vigència en el seu temps:
"et non per accidens proveniens sm. successionem agentium"

II. p.m.: pressuposa: Déu ha fet el món per intel.ligència ; més concretament: "per modum artis".

p.m.: conclusió anterior.

concl. : "necesse est q. habeat ideam ordinis universi"

III. p.m.: ^{ara bé:} "Universus", "Mundus": "totalitas rerum": (Cfr.)
p.m.: "Ratio alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur"

ex. edificador, idea de la casa.

Conclusió final: "Oportet q. in mente divina sint propriae rationes omnium rerum." Unde sequitur q. in mente divina sint plures ideae".

c). Aparta una dificultat: possible oposició de una pluralidad de ideas a la simplicidad divina, mostrando de qué manera está la idea en la mente del artífice.

"Ideam operati est in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu"

Ho mostra: "forma domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format"

Ara bé: "Non est autem contra simplicitatem divini intellectus q. multa intelligat, sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectum formaretur".

Per tant: ~~Plures~~ Plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab Ipsa.

d). Fa veure com es això. "Deus cognoscit essentiam suam perfecte: ergo sm. omnem modum quo cognoscibilis est."

Dos temas principales se desarrollan en esta "qu^{est}ión":

- a) El problema de la "ideación".
- b) el de la necesidad de "ideas" en Dios.

En una nota anterior, glosando el artículo primero, hemos puesto en relación el problema de las "ideas" con otros aspectos de la teoría tomista del conocimiento. En este artículo segundo, se aportan nuevas precisiones y amplificaciones de extraordinario interés, que tendrá que tener en cuenta toda teoría del arte.

Al llegar hasta Santo Tomás, la teoría platónica de las "ideas" ha sufrido dos correcciones de gran importancia: la de Aristóteles y la de San Agustín. En Santo Tomás, la doctrina adquiere una expresión de gran madurez. La "idea", hecha contenido de la mente; dotada, en consecuencia, de existencia intencional ("esse spirituale seu intentionale", dirá S. Tomás) y no subsistente en si misma, conserva, sin embargo, la función fundamental que en Platón tuviera, a saber: la de dar razón del ser de las cosas, a título de ejemplar o modelo de las mismas. Seguirá siendo, pues, una "idea-objeto", no una simple "idea"-"forma intelectual". Si el ser de que se ha de dar razón es el de las cosas artificiales, la idea será contenido objetivo de una mente humana; si se ha de dar razón del ser de las cosas naturales, su respectiva "idea" será contenido objetivo de la mente divina.⁽¹⁾ El paralelo es utilizado continuamente por el Angélico en uso de la analogía. ¿Limitará el ejemplo humano el alcance y sentido de la doctrina? Dos puntos fundamentales de la misma, entendida tal como S. Tomás la profesa y expone, la sitúan, de derecho, mas allá de este riesgo, al que había sucumbido Platón: el "conceptualismo".^{2.º} Las "Ideas" divinas, en virtud de la doctrina de la "Creación", o de la total dependencia de las cosas -materia y forma- con respecto a Dios, ~~intencionalmente~~ dan razón del total ser de las cosas, lo mismo de su materia ^(según el modo propio de causalidad que les compete) que de su forma. En consecuencia, dada la doctrina tomista de la "individuación" por la materia, las "ideas" dejarán de ser un ejemplar de las cosas en su sola "esencia específica", para serlo en su completa realidad individual.

x
species causae
aut aliis?
Metaph. C. 6,
87 b-18

Cada cosa individual tiene, según Santo Tomás, su propia "idea"; y este sería el caso en todo artífice cuya actividad no estuviese limitada por una "materia" preexistente, sino que hiciese surgir, con el acto de "creación artística", la total realidad del objeto.

2- El segundo punto, tiene tanta importancia como el anterior para independizar la doctrina tomista de las "ideas" de todo posible rastreo de "conceptualismo". La existencia de "ideas" en Dios se requiere ante todo para dar razón del "Mundus", es decir, de la realidad total de la creación. En efecto: lo "creado" primariamente por Dios es la "creación"; es decir, no una pluralidad de seres independiente-mente planeados y realizados que contraerían, "después", determinadas relaciones entre sí; sino un conjunto unificado, ordenado, con un tipo de unidad tal que, si bien no brota de un principio substancial intrínseco a manera de "alma" del mundo, no es totalmente "ab extrínseco" a la manera de un modo de existencia sobreañadido al ser de las cosas totalmente constituido ya. El "Mundus", o "Universus", unidad de orden, pre-condiciona aquellas cosas de que se compone, tanto en su realidad esencial como en su realidad individual, a la manera como el todo preconditiona la esencia y configuración de sus partes. En consecuencia, las cosas, pese a su "substantividad" y a su "consistencia objetiva", ~~sin~~ (posesión de una "essentia" por la que se definen) tienen una "perfectio imperfecta", - ~~el~~ modo de realidad propio de la "parte".

El primero de estos dos puntos de vista nos, ^{antigua} ~~relato a la filosofía~~ parece una novedad; el segundo, en cambio, constituye más bien una ^{"mise au point"} ~~mitigación~~ de la vigorosa vivencia helénica de la unidad del mundo, más fácilmente concebido como un enorme "animal" que como una nube disgregada de seres. Sin embargo, la prioridad del "Mundus" sobre sus partes en el plan de Dios podría fácilmente interpretarse ^(y en lo han hecho otros autores) como si ~~tenía~~ la entera estructura de las cosas, así como las "relaciones" que las enlazan, fuesen todas del tipo de las "esencias" y "leyes" que investiga la "scientia", conocimiento de lo necesario. No hay tal. El saber que Dios tiene del mundo y de las cosas respeta la existencia

en ellas /
 de aspectos "contingentes", o si se prefiere, "no formalizables" según la concep-
 ción antigua de "scientia". (3) (2). Y ello, no a causa de la imperfección de nuestro
 saber - como quisiera, por ejemplo, un Leibnitz- sino por la estructura misma de
la realidad acto-potencial propia de los seres que constituyen el Universo.

Veamos de qué maneras podría entenderse el "determinismo" total que Santo Tomás
 excluye. Tal "determinismo" podría ser, ya "ab intrinseco", es decir, radicado en
 la estructura íntima de cada cosa particular, ya "ab extrinseco", es decir, impues-
 to a ~~cada una~~ ^{ellas} a consecuencia de su ^{mutua} vinculación ~~a las cosas~~. Pues bien; a uno y otro
 tipo de determinación ^{en primer lugar,} escapa la actividad "libre", propia de los seres personales
 en cuanto tales (entendiendo por ser personal el ser substancial que, o bien es
 de naturaleza totalmente espiritual, o tiene, por lo menos, un principio espiri-
 tual) ; ya que la "persona" ^{puede superar} ~~escapa~~ siempre, en mayor o menor grado, tanto a la
 coacción, a la "presión social", como a la necesidad de sus impulsos íntimos. Pe-
 ro también hay una indeterminación en el ser material, y ello por razón de la ma-
teria misma, ^(hace falta puntualizarlo claramente hoy) bien que de signo opuesto a la libertad; porque la materia, si de
 una parte imprime "necesidad" en la acción de las cosas ("materia necesitante", nos
 parece decir, en algún lugar, Aristóteles) y es, en consecuencia, principio de sub-
 misión a los impulsos provenientes de otro ("inercia") de otra parte implica, en el
 sujeto, cierta carencia de impulsos propios por cuanto es principio, según Santo
 Tomás, de "indeterminación entitativa" ("incertitudo rei esse").

Ahora bien. Santo Tomás no puede dejar de proponerse la objeción "intelectualis-
 ta" contra esta concepción audaz; objeción del mismo tipo que se propondría, por
 ejemplo, el inventor de la hipótesis de un "intellectus infinitus" ~~en~~ ^{por} quien toda
 "indeterminación" entitativa de las cosas se resolvería ^{a priori} en ~~leyes~~ ^{en} "de razón". Dice
 el objetante (I, q. XIV, a. 13, 2): "Quidquid scitur a Deo est necessarium, et sic
 scientia Dei non est contingentium"; lo cual, de aceptarse la omnisciencia de Dios,
 equivale a negar ^{toda} la contingencia ^{en las cosas.} ~~Entitativa~~

^{distinción} Con una ~~precisión~~ ^{actualidad} que nos parece de extraordinaria ~~modernidad~~, Santo Tomás, ~~re-~~

puntu -consciente de los riesgos implícitos en nuestro pensar y en nuestro lenguaje- responde analizando la proposición misma: "Dios sabe necesariamente tal cosa contingente" ~~que se estima contradictoria~~ y que se estima contradictoria; y establece, con una precisión de perfecta modernidad, que "cuando en el antecedente de una proposición se pone algo perteneciente a un acto del alma, el consecuente debe tomarse, no según el ser que en si poseo, sino según que está en el alma" ^(I^a, XIV, 13, ad 2^m i) porque (ad 3^m) a "una cosa conocida puede atribuírsele algo que le convenga ~~cognoscitur~~ ^(secundum se) en si, y que no le conviene, en cambio, en cuanto esta ~~conocida~~ ^{objeto del} ~~acto de saber~~ ^("inquantum stat sub actu sciendi")". No cabe mejor distinción entre un orden "óntico", el orden de ~~deber~~ las cosas consideradas según su ser, y un orden "ontológico" o de "objetos" ~~de~~ de conocimiento intelectual.

No basta, sin embargo, con lo dicho; es preciso ~~profundizar~~ profundizar más en la naturaleza del "saber" divino, así como en la estructura del ser: doble fundamento de la doctrina del Angélico que venimos exponiendo.

Volvamos para ello al punto primero: Dios tiene ciencia de las cosas, e "ideas" de las mismas en su respectiva realidad individual. En otro caso, Dios carecería de una perfección que en el hombre se da: "cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram", ha dicho .(Ia, q. XIV, art. 11). Mas, ¿cuál es la estructura del "individuum", cuyo conocimiento es una perfección?

El "individuum" es sabido que, según Santo Tomás, no puede surgir (ni en consecuencia, concebirse) como un sucesivo "encajonamiento" -si vale la palabra- de "formalitates". Por lo mismo, no nos la dará nunca la simple conjunción de causas "universales" - de las que las "formalitates" antedichas son el efecto propio en la estructura del sujeto: "singularia, ex causis universalibus, sortiuntur quasdam formas et virtutes quae, quantuncumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualement. Unde, qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronis filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est "hic" homo". Quien conociese así las cosas singulares, no las conocería en su singularidad -"non cognosceret singularia in sua singularitate" (Ia, XIV, 11, c.)

Conocer "las cosas singulares en su singularidad" implica pues -tratándose de cosas materiales- conocerlas con su materia misma. Y ello, como hemos indicado ya en otras ocasiones (), no solamente en tanto que la materia es el límite de la perfección formal (queramos decir: el límite de una sucesión indefinida de determinaciones formales, cada una de las cuales "contraería" la anterior a una "especie" mas restringida) sino, además, de la materia como sujeto último de existencia, al que la forma aporta, no una determinada perfección específica, sino, precisamente, el "esse"; según reza de diversas maneras el principio: "esse sequitur formam", "forma dat esse", etc. (). De no llegar hasta aquí, en efecto, quedaría como suspendida a medio camino la dinámica del juicio, ^{1^{ra}} no alcanzaría esta en plenitud su perfección propia: la "veritas" (dado que ésta se mide mas por adecuación al "esse" que a la "essentia" de las cosas.).

Revertimos pues, en definitiva, a la distinción fundamental entre "essentia" y "esse" y que trasciende ya el ^{área} ~~campo~~ de los seres materiales para abarcar el campo total de los entes finitos. En ésta distinción se apoya, como en su raíz, la existencia, en las cosas, de dos órdenes irreductibles de propiedades. De una parte, en efecto, está el aspecto que podríamos llamar "específico-cualitativo" de los seres, por razón del cual guardan entre sí relaciones de semejanza, según la dinámica de la ejemplaridad; mientras que, de otra parte, está el aspecto, complementario, que podríamos llamar "entitativo-energético", por el que guardan entre sí relaciones "situales", según su respectiva eficiencia o pasividad. Este doble orden - como en un soporte que a la vez los posibilita y restringe - descansa: en los seres corporales, sobre la materia, determinada por la cantidad ("materia signata quantitate"); en lo espiritual, sobre un sujeto puro ("substantia separata", "persona"). ~~Wahrheit, Wahrheit~~ Así se constituye, respectivamente, el $\forall$ principio último ("quod") de inhesión y de emergencia de uno y otro grupo de propiedades, ^("suppositum") según una orientación u ordenación teleológica que conferirá a cada ^{uno} ~~su~~ su bondad y le hará término de "estimación" o "valoración". ()

Notas al comentario a Ia, c. IV, art. 2, pag. 7.

Especies, modo y orden. Con respecto a la actividad judicativa de la mente, ellas constituyen, respectivamente, a los "entes" en término de juicios de esencia ("definición") de existencia ("posición") de valor ("estimación"). En cuanto al concepto, podríamos dividirlo en "representativo", "demostrativo", "ponderativo".

Vd. mi trabajo: "ontología del sentimiento".

La "materia signata": sujeto que al mismo tiempo posibilita y limita los diversos grupos de propiedades de las cosas.

Limitación: "numeral"; inmersión en el espacio y el tiempo; determinación parcialmente "ab extrinseco"; "pasividad" en sentido estricto, a saber: no, simplemente como necesidad de acción de la Causa primera, sino como un "affici", por reacción del paciente sobre el sujeto activo; etc.

=

Idea, Ideal, Art.

Vd. "Arte e Ideal", i els llocs de S.T. citats allí:

2a IIae, tractat de les virtuts (q. 15 i ss); les virtuts "intellectuals" (q. 17). EE.

Art. EE. II

El problema siguiente del conocimiento que Dios tiene de las cosas y en consecuencia, el que más directamente nos ocupa sobre la naturaleza de las "Ideas" en Dios, no puede resolverse sino teniendo en cuenta lo establecido sobre la estructura del ser, término de este conocimiento o ideación.

Por cada uno de sus aspectos (que vamos a nombrar, ahora, de acuerdo con la terminología agustiniano-tomista: "species", "modus", "ordo") son susceptibles, los seres, de entrar en unión con un sujeto pensante por una diversa "via"; y la infinita perfección de Dios estará, tanto en agotar todas las posibilidades de cada "via" considerada en sí misma, cuanto en unificar, por eminencia, lo que cada una de ellas aporta a una mente finita para el conocimiento exhaustivo de un "ens". El modo simplicísimo de comprensión que Dios tiene de las cosas, no puede, por consiguiente, pensarse dentro una sola de estas "vias", ni que ella fuese la más perfecta de que nosotros tenemos ejemplo: el pensar conceptual abstractivo; ha de sintetizar, si vale la palabra, todas aquellas que nos aseguren la penetración en el "ser". Así, surgirán, al hablar de la "scientia" y de las "Ideas" de Dios, distinciones de razón cuyo fundamento no será, ciertamente, ninguna multiplicidad real que en Dios haya, sino nuestro modo imperfecto de conocerle, por una multiplicidad de operaciones acomodadas al carácter ónticamente compuesto de los seres a partir de los cuales nos es Dios conocido.

Sería ^{erróneo} en consecuencia, pensar a Dios como un "intellectus infinitus" que comprendiese exhaustivamente las cosas por una especie de "super-concepto" por y en el cual la compleja estructura óntica de las cosas se resolviese, definitivamente, en "essentia".

Esto sentado, ataquemos nuestro problema. Ya hemos visto que, según Santo Tomás, Dios conoce las criaturas en su individualidad misma; importa, pues, precisar ahora de qué manera lo "individual", -"id quod est"- puede ser conocido, según la estructura óntica que en realidad le compete.

Importa dejar sentado aquí la primacía del supuesto -"id quod est"- como término

do conocimiento. El "suppositum", "substantia prima", en efecto, es, para Santo Tomás lo mismo que había sido para Aristóteles o sería para Leibnitz, el "ens" por excelencia, la "vera res"; el realismo ~~había precedido~~ ^{inevitablemente} entrañaba esta primacía de la substancia como objeto de conocimiento.

Mas la perfecta intimidad e identificación con un "ens" -condición de su perfecta comprensión- no la logra, una mente finita, por una "via" única. Prescindamos, ahora, de que se requiera un proceso, un "devenir" de la mente misma para llegar a tal comprensión íntima de un ser, que no interesa aquí: insistimos, tan solo, en que esta última y final unidad "ente"- "alma" se constituye por un concurso ~~intimo~~ de actividades heterogéneas, correlativas de una multiplicidad estructural en el "ente" finito en cuanto tal.

Una corriente filosófica que hemos denominado "racionalismo" enfocará las relaciones de la mente con el ser desde aquel aspecto de su "essentia" por razón de ~~la~~ ^{lo} cual es término, para la mente, de "noción", o de "definición"; en razón de ~~lo~~ ^{de la palabra} cual el "ens" deviene "objeto" en el sentido mas estricto ~~univocativo~~, a saber: como término de "intuición eidética". Tenemos pues constituida una unidad "mente-ser" que puede ser perfecta en su orden, y agotar todos los aspectos "objetivos" de aquel; unidad que se define exclusivamente por la posesión de una determinada estructura formal, que prescinde de toda referencia al "esse" de la cosa.

Porque el "ens", por razón de su "esse", entra a unirse con la conciencia por una via distinta; la unidad que forma con ella, en efecto, ~~distinta~~ por razón de este nuevo factor suyo no es una unidad "objetiva", sino "inter-subjetiva", que da como resultado no una "noción", sino un "sentimiento". Por el "sentimiento", en efecto, se expande ~~un~~ un "ente" en la "conciencia" por razón de su "esse", que le hace capaz de "presencialidad" no en sentido eidético, sino entitativo.

Demos ahora un paso más. Tanto la unión "objetiva" como la unión "inter-subjetiva" de un ente con una conciencia, por y en una "noción" o un "sentimiento", respectivamente, constituirían un mero "unum per accidens" de no tener lugar en virtud

la palabra "inter-subiectivum" por prendre's le equivalent a "inter-personal". Les volens dire que: nous, qui un "ens" determine la personne qui communique avec le sujet, par constitution. La "conscience" en acte. Et en la unite d'a priori acte (qui en l'homme est un "moteur") le "ens" est present personnellement "et habilement".

de un proceso causal de derivación.^(x) Un aspecto de vinculación o de dependencia originante religa uno a otro "ens" y "conscientia"; y es ahora de notar que este proceso puede tener, de sí, una doble dirección, sin que el fenómeno de conocimiento como tal, es decir, como unidad entra ser y conciencia, resulte afectado por ello. Cabe, en efecto, que la "noción" de la cosa surja en un proceso interno de "ideación", en virtud del cual la estructura formal que la cosa revista se acomodará a un plan preconcebido por la mente, o al contrario, que sea la mente, la que, por un proceso de "abstracción", se acomode en sus propias formas subjetivas a la estructura formal de la cosa. La relación de semejanza constituye un "unum per se" entre la mente y su objeto en la misitud de unas determinaciones formales comunes, independientemente de que el proceso de ejemplificación que le ha dado origen se dirija del "ens" a la "mente" o inversamente, de la "mente" al "ser."

Lo mismo ocurre en la percepción del "ens" en razón, no ya de su "essentia", sino de su "esse". Estudiemos este caso.

La "percepción" de un ente en razón, no de sus factores formales, sino existenciales, supone necesariamente relaciones de eficiencia entre "cosa" y "sujeto". Tan sólo, en efecto, por razón de una acción una posible "presencialidad" óptica de una cosa a un sujeto cognoscente resulta más que una mera juxtaposición, para constituir una "comunió" inter-subjetiva, la vinculación del "ens" al "sujeto" en la unidad de un "motus". Pero este "fieri unum", condición de conocimiento, puede tener lugar, también, de dos maneras. Puede ser la cosa, en efecto, la que actúe sobre el sujeto, causando en el mismo una "impressio" o modificación entitativa; en razón de cuya "impressio" despertará el sujeto a la vez/a la conciencia de su propia existencia ("sum"), que viene entitativamente inscrita en el "hecho" mismo del conocer ("cogito"), considerado, no como "delimitación" de un "objectum", sino como "acto" del sujeto ^(conciencia); y 2º: al conocimiento de la cosa "como presente", en tanto que ~~no~~ ^{afecta} ~~afecta~~ ^{en su} "esse", independientemente de lo que la cosa "sea". Lo que caracteriza el "percipere" que ahora consideramos, en efecto, es el darme ^{conciencia} conciencia.

del "hecho" ("factum"), de que algo "esta ahí", "siendo"; sea ~~el hecho~~ lo que sea este "algo".

Tan sólo poseemos un ejemplo de este modo de captar las cosas en sus factores existenciales ("ser", y "estar") *o "haber" y "hacer", etc.* y puede establecerse *probablemente* "a priori" que no ~~es posible~~ *es posible* otro: la sensibilidad externa. Tan sólo los sentidos externos (entre mis diversas facultades de conocimiento) pueden entrar en continuidad con la realidad que nos circunda de la manera que ahora estudiamos. Ello es así, porque ~~los sentidos~~ *los sentidos* sus objetos propios, las "sensibles qualitates", son *si más ni menos* justamente, aquellas "passibiles qualitates" que son, en los seres materiales, principio de alteración, de modificación entitativa; de suerte que la modificación "intencional" que los sentidos sufren *por causa* ~~en su percepción~~, se acompaña necesariamente de una modificación "natural" o "entitativa"; en otras palabras, de una afección orgánica.

Esta afección orgánica *o "natural"; pero su comprensión no se limita a esto. Otro* ~~no puede ser por lo que tiene de "material" en cuanto~~ *lo que implica, en efecto, debe concebirse como* tal (que implica imperfección) sino de modificación en el "estado", en el "modo de ser", del sujeto, *que así entendida,* tiene el más alto interés en teoría del conocimiento; *T. Dors.* ~~ya que es~~ *el punto por el cual la cosa "se interioriza" en la conciencia precisamente como* el punto por el cual la cosa "se interioriza" en la conciencia precisamente como *existe; como "lo que es" en la conciencia, que, por ser existencial, es capaz de* existente; como contenido de una "intención". ¿Cómo tiene lugar este proceso de interiorización, *que, según lo dicho,* ~~hace~~ *culmina* en un juicio que atribuya a la cosa -"res", -el "esse", *en el cual ("quo")* y la perciba, en consecuencia, como un "ens" en el pleno sentido realista de la palabra? Una investigación llevada en este sentido conduciría, a nuestro entender, a superar definitivamente las limitaciones que tiene todavía la filosofía "existencial" *del doble* de nuestros días, limitaciones que nacen ~~de la filosofía~~ *de la filosofía* antecedente kantiano y cartesiano a qué dicha filosofía esta sometida.

En este momento, sin embargo, solamente nos interesa observar que la unión de los seres en su "esse" (comunidad que debe pensarse en la línea en que agente y paciente, salvo su oposición relativa -"salvis rationibus commun"- devienen "uno" en la unidad *(v.d. Ia, q. 45, art. 2 c: "actus et passio concurrent in una substantia unius, et de se sunt de un "motus") y que* *solum cum habitudine diversa, ut dicitur III Phys. (p. 20-21).* debe darse entre "cosa" y "sujeto" si aquella debe ser percibida como existente,

Con la idea de "ser" no debe confundirse la "potencia" (razón divina); otras veces, la "potencia" y el orden mismo de la "potencia" en el "Universus" (con la idea de "ser" actual). Otras, finalmente, no se refiere a la "potencia" sino a la "potencia" de la "potencia" (de la "potencia" de la "potencia").

• potencia: id quod... (Ia, q. 41, a. 4)
potencia nihil aliud est quam principium ad usum actus.
Ia, q. XV, art. 2
"id quod est principium" quod: subiecte (ad 13) actus
(Ia, q. 41, a. 4 ad 2m) quod: potentia. (ad 13) el' dca.

infalibles, no por una "ex-penetración" divina de sus "essentiae" - toda vez que el "esse" de las cosas, así como el cortejo de atributos que son efecto suyo en un "ens", ^{potencialmente} ~~aparecen~~ ^{se tienen en la misma razón (41a) -} inscritos en su "potencia" - sino, simplemente, porque Dios así lo "hace" y "dispone". El aspecto o dimensión "de puro hecho" que tanto volumen tiene en el orden del "Universus" se reduce al saber divino en tanto que connota el divino "poder"; este "poder" creador de Dios por el cual es "principio" de las cosas en la línea de la acción eficiente ("primum efficiens") y que se prolonga ~~hasta~~ ^{se prolonga} hasta ellas en su "esse", en este "acto" último e íntimo al que deben su propia existencia real y "efectiva". ("poder", intelecto y voluntad no son distintos en Dios, que no necesita de "facultades" ejecutivas: su "decisión" es inmediatamente eficaz. Cfr. "memoria" en Dios (apropiada al "Padre", "principium non de principio", entendida como caudal infinito, no de "representaciones de seres" sino de "ser").

Este "poder" creador de Dios lo reduce Santo Tomás, a la vez a su entendimiento y a su voluntad, bajo razones diversas. Notemos de paso aquí que por lo que entraña de reducción a la voluntad, se requeriría necesariamente considerar, un momento u otro, el tercer factor o dimensión del ente finito, a saber: el "ordo", por razón del cual se predica del mismo la "bondad" y es susceptible de ^{juicios de valor} juicios de "valor". Porque el objeto propio de la voluntad como tal es el "valor" del "ens". Sería pues preciso preguntarse: ¿qué valor tiene el ente finito, que valor tiene el "Universus", que justifique que sea término de la acción productiva de Dios?

En unos artículos aparecidos hace tiempo en la Revista "Manresa", mi Maestro P. Ramon Orlandis, S.J. ha esclarecido de manera definitiva cual es la mente del Angélico al respecto. No hace pues falta repetirlo aquí. Pero, en cambio, interesa a nuestro propósito actual reflexionar como las "ideas" que Dios tiene de las cosas incluyen la dimensión entitativa de las mismas, ahora que poseemos ya bastantes elementos de juicio para no dejarnos llevar, con el racionalismo, a una concepción ~~de las mismas~~ ^{floridamente copiada al modo "egipcio" de ciertos} conceptual.

(X). Pàg. 10. És el mateix principi, en un altra forma, ^{2^a} el que usa S.T. en Metaph. inceni: "sicut docet Philosophus in Politica Pers. quando aliqua res ordinatur ad unum, oportet eam esse regularem, rite regem, et rite regulata rite recta. Quod quidem patet in unione animal et corporis -- "Similiter etiam inter animal uerba --".

(1) pàg. 3: ~~par~~ paral·lel: ant. - naturalisme; touament profund: anti-
cipació analògica, la part de la ment humana, de la "Intel·ligència"
divina.

Idea: "model" de les coses, pensament com a forma objectiva de
una acció eficient.

(2) pàg. 4: Ridícul de la crítica de Rougem. al "Mundus" - "Kósmos"
en els grecs; en Plato (Timon); en el racionalisme: "principi d'in-
tel·ligibilitat total".

pàg. 5
(3) la matemàtica moderna ha prohibit la generalització de
valors atribuïts al ordre "natural" de les coses, amb: al ordenar
ordre en un "individualitat" i no en un "essència". Pleins
de barrar, les altres camins, esta fundamental distinció.

És pàg. 10 ("cosa", millor cosa, si no la veient la locució,
de "ens". Vull definir la paraula "objecte": = "ens", ter-
me de "noçió", no de "concepte".)

(l'autor té, de lo produït, una "explanació a priori", ^{l'autor}
en té una "memòria a priori". Vd en I Metaph. 981a, relació
entre memòria, explanació, art. (de què dors).

Vol. I Metaph.

Omnes homines natura scire desiderant.

Prove: unum delectio. 1) instinctus utilitatem (ut apertus)
2) u scibros. māx: vista: usque
si el "māx. cognoscitōus, et
multas differentias demonstrat".

98 quibusdam sensibiles sit memoria, ex quibusdam non.
100 ; W qui?

consequencia: { quidem animalia prudentia sunt } cum adis-
alia "indisciplinabiliora": { que (cui
ad d'vida)
cum adis-
(cum d'ida)
W qui? "non probabiles
memoria".

alia: imaginatio et memoria utuntur: vel experimentum
parum participant.

homo: arte, rationalis.

in effect: "hominibus sit ex memoria experimentum
ex orientia. 1) scientia
ars.

Experimentum: simile

arte. ars: "sit, cum ex multis ex-
perimentibus conceptibus una sit
veritas, vel de similibus, ac-
ceptis".

Ad ars: l'essence no
diffère de l'art. Primacie
de "opere" que el "tunc",
de l'actio: usque et de
consequet. ("Actus est generativus
et non circa regulam sicut")

Quia: artifices expertis sapientioribus.
quia sicut causa; mentes quod
sunt cum "generativis" sunt "inquinabilia", cum el hoc causa.

(cf. I. q. 44, art. 3)

Art. 1: ¿Hay ideas en Dios?

Responde S.T afirmativamente, diciendo que es necesario decir que hay ideas en la mente divina. Y procede a demostrarlo: a) dando la definición de la palabra "idea"; primero nominal, luego real en sentido amplio, a reserva de ir la sucesivamente precisando, a medida que el problema avanza. Este proceder nos parece bastante frecuente en él. b) Muestra la función que corresponde a la "idea" que acaba de definir: la de ejemplar y la de principio de conocimiento. Encontraríamos ya en Platón esta doble función de la "idea". c) Establece la necesidad de que haya "ideas", lo cual hace a partir de los procesos naturales o artificiales de producción o causación, de lo cual d) se remonta por analogía a la producción del Mundo por Dios. Finalmente, e) demuestra su intento, al tiempo que da de la "idea" una definición mas propia.

a) La palabra "idea", dice, se traduce al latín por "forma"; de manera que por "ideas" se entienden las "formas" de algunos seres, existiendo separadamente de ellos.

En esta definición, esta virtualmente presente así la doctrina de Platón, como la de San Agustín, de quien el pasaje mas importante al respecto: Libro I, q. XV, a. 1, de las 83 quaestiones, q. 46 es invocado aquí como argumento de autoridad.

I. q. XV, a. 1.
fed contra;
a. 2. fed contra.

Como fuente principal en esta materia de la doctrina que S. Tomás va a desarrollar, conviene recordar este pasaje agustiniano:

"Ideas Plato primus appellasse perhibetur; non tamen si hoc nomen antequam ipse instruerat, non erat, ideo vel res ipsae non erant... Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas... non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit... Ideas igitur latine possumus "formas" vel "species" dicere, ut verbum e verbo ~~per~~ transferre videamur. Si autem "rationes" eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece "logoi" appellantur, non "ideae"; sed

tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideas principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte quae excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiori atque intelligibili... Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum omnia irrationabiliter condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo quasi equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris?"

b) Función de las "ideas", en general. La "idea", como forma de un ser existente separadamente de él, puede tener dos funciones: bien la de ser ejemplar de aquello de quien se dice forma, bien la de ser principio de conocimiento suyo, según que la forma de lo conocido se dice que está en quien lo conoce.

c) Y en ambos aspectos ~~verum~~ es necesario poner "ideas". Lo cual muestra Santo Tomas como sigue.

En todo cuanto se produce no por azar, es necesario que la "forma" sea el "fin" de su generación o producción. Pero fin es aquello en virtud o por razón de lo cual el agente obra, siendo uno y el mismo el fin del agente y el del paciente en cuanto tales. Mas el agente no obra por la forma del efecto, teniendo-la como fin, ~~de~~ sino en cuanto a la semejanza de esta forma esta en él. Lo cual acontece de dos maneras:

1) En algunos agentes, la forma de lo que producen ~~per se~~ preexiste en ellos según un ser natural, y así ocurre en los agentes que obran por naturaleza, como el

hombre engendra al hombre y el fuego al fuego.

2) En algunos, en cambio, segun un ser inteligible, como en aquellos que obran por inteligencia; a la manera como la semejanza de una casa existe en la mente del edificador. Y esta puede llamarse "idea" de la casa, toda vez que el artista intenta asemejar la casa a la forma concebida mentalmente.

d) Y toda vez que el Mundo no esta producido por hazar, sino por Dios, obrando por su intelecto, segun se dirá,

e) es necesario que en la mente divina haya la "forma" a semejanza de la cual el Mundo ha sido hecho. Y en esto consiste la razón de "idea".



Las objeciones que Santo Tomas recoge en el presente artículo le obligan a puntualizar y aclarar lo siguiente:

1;-Esta "idea" a la que Dios mira para producir el Mundo, no es una idea "subsistente", exterior a la mente divina. Ello supondría en Dios una dependencia. De otra parte, tal punto de vista, a saber: de unas "ideas" subsistentes fuera de un entendimiento, ya fue refutado por Aristóteles al discutir la teoría platónica de las ideas, aun prescindiendo del caso de Dios (Metaph. L. 1, 2, 3.)

2;-La idea es principio de conocimiento; no de cualquier conocimiento, sino del operativo. De suerte que su Esencia, por la cual Dios se conoce a si mismo y a todo lo demás, no dice razón de "idea" respecto a Si, pero la dice con respecto a los demás seres.

3;-La "idea" no es una realidad distinta de la ^oEsencia divina, toda vez que Dios es, segun su Esencia, la semejanza o el "ejemplar" de todas las cosas.

Dificultades o aspectos a retener.

1. Idea como ejemplar y como principio de conocimiento.

En otros pasajes va puntualizando S.Tomas las funciones que competen a la "forma" ejemplar y a la "forma", principio de conocimiento, funciones que concurren en la "idea", tomada en sentido estricto. Del "ejemplar" retiene el decir razón

de causa, o principio de existencia de ~~la~~ la cosa. Esta nota condiciona la idea en tanto que principio de conocimiento, ya que se reserva tal nombre al que es principio operativo, ~~principium~~ forma reguladora de la acción del agente intelectual.

Vd. en Hartmann
comparis entre l'op-
du moral i el "fac-
to" i la nota de
"valor".
Nota de Tuliol 13

2. La idea, "forma in intellectu" a manera de "principium cognitionis" es la "species impressa" o la "species expressa"? Parecería sugerir lo primero, la expresión: "principium cognitionis rei, ~~sm/ q/~~ formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente"; también, su identificación, en el caso de Dios, con la "Essentia" divina, principio del entender divino, pues de otra suerte debería decir el Verbo.

Sin embargo, la "idea" dice razón de "species expressa". En efecto: la idea dice razón de "objeto" de conocimiento, lo cual tan solo compete a la species expressa; no a la "impressa" en cuanto tal. Lo mismo, por ser la idea principio regulador de la acción eficiente; toda vez que la "species impressa" es principio regulativo de la operación de entender, mas no ~~de~~ la acción eficiente. Item, como "species impressa" sería forma "quasi-natural" del entendimiento, no forma de un proceso intelectual elícito, cual es el artístico.

A lo dicho en sentido contrario, 1: la "idea" es principio de la "cosa" producida, mas no de la operación de entender. 2: En otros pasajes teológicos S. Tomás dirá que el Verbo es el ejemplar de toda criatura; mas aquí no había razón de distinguir entre Verbo y Esencia divina. La función ejemplar del Verbo claramente se expresa en las frases: "per Quem omnia facta sunt", ya que la preposición "per" ~~divine~~ expresa el modo de causación propia de la idea. Mas claramente aún, la palabra "logos", cuya equivalencia a "Idea" puede verse en el texto de S. Agustín citado.

De qué manera la "idea" dice razón de "species expressa".

No, a manera de "quo" o de "in quo", sino de "quod". No se trata, en efecto, del conocimiento de las cosas por o en su idea, sino de constituir las a semejanza

de su Idea. No solamente la cosa, por lo tanto, sino la Idea de la cosa es considerada "objetivamente", a modo de un "quod", por el intelecto artistico. Esta aclaracion permite ver asi mismo de que manera es la idea forma reguladora de la accion

En efecto: no es la Idea forma reguladora de la accion como lo son nuestros conceptos y juicios de orden "practico", por los cuales resulta informada y determinada la voluntad electiva. En el dinamismo intelectual que es la voluntad, la nocion practica especifica y determina la indeterminada ordenacion de la voluntad al "bonum, qua tale", con respecto a un determinado objeto particular, que entraña un valor en orden a la finalidad fundamental del propio sujeto que quiere. La "Idea", en cambio, es reguladora de la accion voluntaria no en tanto que "moral", sino en tanto que "productora" de un determinado "resultado"; no es pues fin ~~inmanente~~ inmanente de la accion, sino fin extrínseco de la misma. La introduccion de la nocion de finalidad por Santo Tomas en este pasaje es muy interesante. ¿De que manera la Idea dice razon de fin? Se trata de la que Rousselot ha llamado "finalidad representativa". el "ad", expresivo de finalidad es, aqui, "ad similitudinem". Se quiere estructurar una realidad "a semejanza" de su Idea. La relacion ~~de~~ de finalidad en este caso es una relacion "objetiva" a ~~su~~ su vez. Esto diferencia claramente el modo de produccion de que se trata, "-modus artis"- del modo espontaneo de producir o fabricar, como la golondrina construye su nido. La relacion de semejanza es explicitamente intentada; no es una mera consecuencia, una relacion que sigue a la produccion de la cosa, por un modo quasi-natural. Lo producido sigue siendo la cosa (ya que ninguna relacion puede ser termino de produccion); mas lo intentado es la cosa, precisamente como semejante a la Idea, connotando expresamente esta semejanza (ya que una relacion puede ser termino de intencion). La intencion puede referirse a la relacion de semejanza de manera tan exclusiva, que la cosa como tal sea sin interes, y no se busque en ella sino un modo de dar a conocer la Idea.

En la produccion "per modum artis", por "ideacion" (que, como vemos, añade elementos no exigidos por la sola causacion racional en general) hay pues la intencion o finalidad que hemos llamado "representativa" ("ad similitudinem").

~~representativa~~ ~~la representación~~. No basta ni la pura semejanza material (coincidencia en la forma, sin dependencia causal) ni tan siquiera una derivación en la forma que ontrañaría semejanza formal, bastante para que un entendimiento que considerase la cosa producida pudiese remontarse a su causa; pues en este caso el efecto daria a conocer su causa, pero este "dar a conocer" sería mera consecuencia de la producción del efecto, no ~~algo~~ ^{como en} directamente intentado en el proceso de causación. Mas en el modo de producción por "ideación", el agente intelectual pretende comunicar a la cosa producida no solamente el "ser" sino, además y tal vez preponderantemente, ^{la semejanza de un idea - en otros palabras:} el "expresar". La forma del efecto, no solamente es principio del orden que existirá entre sus partes, sino que debe resplandecer en ella y por consiguiente, tiene sentido estético; expresa una "idea", un plan, artísticos. *Lo que queda aún en el objeto aparte de esto, tiene solo valor utilitario y práctico.*

Hay en Santo Tomás un pasaje en que compara el Verbo divino con el humano, ~~des-~~ aquilatando el modo como la creación misma dice razón de "verbo" de Dios. Toma como comparación el modo como el verbo mental humano se revela en el lenguaje, poniendo las siguientes fases: a) formación del verbo interno, por un proceso intelectual ("cogitatio"); este "verbo", una vez formado, se tratará de expresarlo en una palabra exterior, y es significativo de una cosa. b): excogitado el verbo, sigue un segundo proceso, en el lenguaje artístico en cuanto tal, de excogitación de la palabra adecuada para expresar aquel "verbum mentis"; claramente se ve que la relación entre lenguaje interno y lenguaje ~~ver~~ externo no será, en este caso, la relación quasi-natural del lenguaje espontáneo, ya que la palabra exterior expresará "ex intentione" la idea. 3) La palabra misma, frase, verso, etc. expresivos de la idea, y que serán, no signo natural del pensamiento, sino signo "artificial", con valor literario.

Entre "idea" y cosa o lenguaje oral producidos "per modum artis" media pues una actividad "comparativa" de la mente, que atiende alternativamente a la cosa y a su idea, a manera de un "quod". Habrá "elección" de la palabra y de la cosa adecua-

das para encarnar la idea, o si se quiere, "selección", la cual, en un artista imperfecto cual es el hombre, tiene lugar por una sucesiva acomodación de la obra a la idea, e incluso por un sucesivo perfeccionamiento de la idea misma, en vista de las incidencias del propio proceso productivo.

En el límite, por consiguiente, es decir: cuando toda la intención que preside al proceso productivo se concentra en la perfecta manifestación de la idea (caso de las bellas artes, en las cuales la cosa u objeto producido no tiene valor utilitario alguno, y si tan solo valor estético) la cosa tendrá como única razón de ser el encarnar su "idea"; la "forma immanente" de la cosa ^(sea "forma" en sentido abstracto de forma, cualitativa, nula, immanente, latente, de "provisión") ~~(identica a la idea)~~ ^{Tendría a igualar} y ~~de alguna manera = identica a ella~~ en la línea de la causa formal, (bien que inferior a ella en el "modus" de realización, por razón de la materia o "potencia" del sujeto en que dicha forma se recibe) resplandecerá de sí sobre las partes del sujeto, sobre sus fuerzas, sobre sus acciones. ~~Este "resplandecer" de la forma es manifestación de la idea, en efecto en la materia.~~

De que da razón, en la cosa, la "idea" de la misma".

La "idea" se distingue del mero "concepto" de la cosa en que da razón de la misma en su estructura formal, y no meramente de su "^(Eficaz)essentia"; entendiendo por la expresión "estructura formal" la diversidad cualitativa, la configuración de elementos que derivan de la esencia o que la esencia simplemente admite, considerando hasta su última individuación. Esta total individuación en el orden de la "forma" es requisito para la recepción del "esse", que es acto de la esencia o naturaleza; ~~el~~ caso particular del principio de determinación que rige para cuanto existe. La idea, por consiguiente, no da razón del "esse" como "actus hypotaxis" o "actus suppositi", sino, tan sólo, como "actus essentiae seu naturae"; en el primer sentido, en efecto, el "esse" no es término de ideación, y no se refleja al entendimiento como tal (que de sí, no es eficaz) sino término de una "potencia o poder", aplicado a la producción de la cosa por el imperio de la voluntad libre.

Bajo la "idea", por consiguiente, están comprendidas: a) la "forma" universal

Id. "Estructura" en
universal, como
individual,
fund. ontol.
etc., Julio 1953.

La "inmutabilidad" parece unida a la función "arquetípica" de las ideas. Mas, esta función, ¿no corresponde mas bien a la "Essentia" divina, tal como se alcanza en el proceso de la "Quarta via", que a las "ideas", tal como se tratan en la presente cuestión XV?

2º Por ser "ejemplar" y principio de conocimiento "operativo", la idea es correlativa de la cosa con toda la perfección y determinación exigida por el "esse".

¿Obligará esto a decir que no hay "idea" mas que de lo que existe, o existirá en algun instante del tiempo, como se dice que tan solo de ello hay "ciencia de visión", conocimiento "intuitivo" en el sentido riguroso del término?

Vd. S.T; te si;
 No: unitat
 l'ordre, no
 de forma sub-
 stancial. Ana-
 litzant, pot
 dir-se el matiu
 de la "substància"
 material, com
 material?
 forma material
 "substància"
 material
 forma material.
 gradació. En
 l'unitat material,
 d'aproximació.

b) El tema de los "posibles".

Así, en el artículo que nos ocupa:

Este hecho nos parece rico en consecuencias. En especial, con respecto a la ciencia contemporánea, nos parece excluir un posible argumento "a priori" contra la hipótesis evolucionista. Así como la "idea" platónica no era obstáculo, antes bien era explicación y fundamento de una "evolución" individual, la "Idea Mundi" no es, de por sí, obstáculo a una evolución extra-específica, si tal evolución se mostrase, ya comprobada por la experiencia, ya necesariamente requerida por ella.

Ch. 2^a, q. 14, art. 9. 0. (Ultim. Deus habeat scientiam non entium). Resp. c: Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter aliquo modo esse. simpliciter enim sunt quae actus sunt. Ea vero quae non sunt actus, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in pte activa, sive passiva; sive in potentia operandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque scilicet videntur per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actus non sunt.

cicilia { utro. "potentialiter". ea quae videntur quod nos habent esse distinctum extra videntur simpliciter intelligentiae. "non est in potentia Dei s. illa sunt, sed s. esse possunt."

Ch. art. 12: Cum Deus sciat non solum ^{ea} quae sunt actus, sed etiam ea quae sunt in potentia, vel in, vel creaturae, ut dicitur in (q. 9)... torna actus q. 9 in q. 13, c.

ELS "POSSIBLES" : DUES MANERES DE CONCEBRE-LS.

Hemos dicho en el texto que un "posible" puede ser concebido: o bien como un simple conjunto no-contradictorio de notas, o bien como un conjunto unificado de notas; lo cual exige que haya entre ellas relaciones lógicas de determinante a determinado (diferencia-género); ~~kkkkkkkkkkkkkk~~

Estas dos maneras podrian caracterizarse diciendo que la primera concibe el "posible" como la mera réplica de un "concreto" existente, con solo prescindir de las relaciones de eficiencia que lo ponen en el "esse". Surge esta concepción de la tradición "nominalista". La segunda, mas vigorosa, será la del racionalismo, que concibe un "posible" a modo de una "esencia" inteligible, propiamente dicha.

Puede justificarse esta interpretación, recurriendo a una doctrina, frecuentemente expuesta por Santo Tomás, y que tomamos aquí de su comentario al "De hebdomadibus" de Boecio: (Apud Gilson, "Le thomisme", p. 507, nota 2).:

"Circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam: sicut humanitas, albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur et "quo aliquid est homo", et albedo "quo aliquid est album". Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter, non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi, et ideo, hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album un quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo, homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem."

vd. la noción de
"esencia" en
Kant, en un
ejemplo de
O. G. O. C.,
t. p. 252,
nota a) (at)

to, por su parte, a lo ficticio, el "ens rationis", a lo que no tiene consistencia objetiva. Y lo que confiere a un objeto consistencia objetiva es, justamente, su "esencia": ya que por su esencia es ~~unívoco~~ "objeto" para la inteligencia. (Dons) - *G. tendría un sur un pr. ac. idus*

Todavía cabría pensar de dos maneras estas "esencias", por las cuales se define lo "real": en un sentido lato, como un conjunto no-contradictorio de notas, como exclusión de la contradicción, - lo *vd. Dons, q. 1a de 2a, q. 25, 4. 2:* Pero esto no es suficiente. Un segundo único que revela el pensamiento. En un sentido estricto, *mas* requisito de que tal *anotará el* conjunto de notas trabadas entre sí por un nexo lógico de determinante o determinado: sea de género o diferencia específica, ser de un "proprium" al núcleo esencial de que ~~deriva~~ *momento* deriva. *se cumple el requisito* ~~de la "unidad", fundamen-~~ tal para que un "conjunto no contradictorio de notas" merezca verdaderamente el nombre de "objeto". Tal sería la concepción de la filosofía del racionalismo, que habría podido adoptar plenamente como lema, en esta materia, el antiguo aforismo: "intellectus non intelligit nisi unum". (*El principio correlativo es: "ordo est opus intellectus". Repetit multum vivit per hunc, in es, nos, nota*) -

vd. Hartmann sobre el n. dial. está b. tiene la no-con. adic. igual en el n. dial. o mi. una con. cis. No an. w conceptual.

Tenemos definida una actitud que concede la primacía a la "esencia" en la caracterización de "lo real". La consecuencia primera que de ello se deriva es el carácter accidental que tiene, desde este punto de vista, que tales entes "reales" sean "determinados" *(mas en se interpreta, en esta línea de pensamiento, de jal. al. actual)* existentes o tan sólo "posibles", que gocen o no de lo que en otros trabajos hemos denominado "existencia empírica", *(= pertenencia al orden de la percepción sensible)*. Tal "existencia de hecho", en efecto, no les afecta intrínsecamente como objeto de conocimiento y, por lo mismo, constituye un detalle sin importancia desde el punto de vista especulativo; por más que desde el punto de vista práctico esta importancia *na dectiva.* pueda ser enorme.

S. T. et aenomenari "non entia". Vnt, vno, le
sequent distincio: (III de rer. art. 4 ad 6m):

Aliquid dicitur "non-ens" dupliciter:

a) Uno modo, quia non esse cadit in defini-
tionem eps, sicut caecitas dicitur non-ens; et talis
non-entis non potest concipi aliqua forma, neque
in intellectu, neque in imaginatione; et huiusmodi
non-ens est malum.

b) Alio modo, quia non videtur in rerum
natura, quoniam ipse privatio entitatis non con-
datur in eps definitione; et sic nihil prohibet
imagineri non entia et eorum formas concipere.

=

Vol. Ia. q. 27, a. 3 (Omnipotencia dei).

Potentia dicitur ad possibilia

Possibile dicitur dupliciter (I Metaph. text 17):

a) in respectum ad aliquam potentiam; sicut q. videtur humanae
potentiae dicitur esse possibile homini

b) absolute, propter ipsam habitudinem terminorum.

Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine
terminorum.

Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subiecto,
ut locatum redire;

Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut
hominem esse asinum.

Noter: quan tracta de l'ambit de lo possible absolute, retorna a un punt de vista relatiu:

~~possible absolute~~ "quidquid habet vel potest habere rationem entis,
lo necessitate ad rationem"

Actum proprium, sup. rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia co-
llectiva refertur ut ad proprium obiectum ad omne calefactibile. Est autem deus unus, sed quod
ratio divinae potentiae fundatur, ut esse infinitum, non limitatum ad aliquod finem entis, sed hoc
habens in se totius esse perfectionem. Unde: "Quidquid habet vel potest habere rationem entis, contra-
ditur vel possibile absolute", videtur quoniam deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur ratio-

Reflexionemos sobre los presupuestos metafísicos y gnoscológicos de esta concepción. El "ente" será ante todo el correlato de una noción o definición; mas la definición prescinde de la "existencia", ~~ver~~ que constituye un accidente lógico: de aquí que se tienda a ~~expulsar~~ a "lo existente", en cuanto tal, de la preocupación metafísica, y en este empeño no faltará quien piense permanecer fiel a la doctrina aristotélico-tomista de los "grados de abstracción".

Se ha devalorado, en definitiva, la "actualidad del esse", la "existencia actual", reducida a ser un simple "darse de hecho", ~~la pertenencia~~ ^{en el} al orden de la percepción o de "la experiencia posible". Por natural consecuencia, las "esencias" resultarán en definitiva equiparadas a los "posibles", ya que el matiz que hasta ahora ^{les} distinguía, ~~que~~ ^{"esencia"} ~~los~~ ^{es} ~~posibles~~ ^{posibles} (a saber: que las ~~esencias~~ prescindían de la existencia actual y los ~~posibles~~ ^{posibles} lo excluyen) carece de ^{inter.} ~~valor metafísico~~ ^{en} ~~su~~ ^{su} ~~realidad~~ ^{realidad}. ~~Lo importante es~~ ^{Lo importante es} ~~que~~ ^{que} ~~en~~ ^{en} la propiedad común de ser la condición o fundamento que asegura a "lo que existe" su interna consistencia. Nos, instalados de esta manera en el "fundamento de la existencia" hemos alcanzado el orden metafísico, aunque situándonos en los antípodas de la mentalidad aristotélico-tomista, cuya primera intuición metafísica era, justamente, la de la primacía del "acto".

Este cambio de perspectiva no dejó de traer dificultades, que no siempre escaparon a la filosofía racionalista. Yo sé, a guisa de ejemplo, un problema típico dentro de esta escuela. La "posibilidad" entendida de la manera antes indicada, a saber: como "esencia real", o "consistencia objetiva", ¿es tan sólo una posibilidad negativa o puede considerarse también como posibilidad positiva, como "potencia" en el sentido, propio de la palabra, de ordenación a la existencia?

modi, "ratio", et
est de l'écrit,
à l'ajournement
ontologique "cartes"

Es cosa sabida que Leibnitz contesta ~~definitivamente~~ afirmativamente, pero Kant le corta posteriormente el camino. Un conjunto, aun lógicamente

unificado, de representaciones conceptuales no disueltas, todavía, un "noumenon", un objeto de conocimiento cuya estructura óntica fuese la de un "inteligible en acto". Una "esencia" al modo conceptual humano, si se la desliga de toda referencia a un contenido intuitivo, expresa tan sólo problemáticamente un "inteligible"; su no-repugnancia a la existencia. Pero la posibilidad "positiva" exige más que una mera estructura formal, por mucho que esté unificada. Los "posibles" de que se ocupaba el dogmatismo racionalista, desvinculados como estaban, por hipótesis, del orden de los hechos, no constituyen, si bien se mira, un ser en potencia, sino, lo que es distinto, un conocimiento en potencia (Cfr. S.T., I^a, c.84, etc.) ; olvidar esta distinción es postular un paralelismo entre el "modus rei" y el "modus intellectus" que rechazaba Santo Tomás. (). Por lo mismo, ellos no se dan, de por sí, el conocimiento de una potencia óntica, que no puede nunca ser conocida a priori sino que, al contrario, nos consta siempre a posteriori por referencia a un ser en acto — Dios o criatura — en cuya "virtus", expansión de su "esse", está el poder de originar o producir. No solamente en el orden del "ser", sino también en el del "conocer", el acto sigue siendo anterior a la potencia.

~~Repetición~~

La equiparación de los "esencias" a los llamados "posibles" da lugar a otros reperos, aunque todos ellos, en definitiva, en la misma línea del que dejamos consignado. Así por ejemplo; no se advierte que la proposición por la que se equipara la "esencia" a lo "posible" no es analítica: la noción de "posibilidad", en efecto, incluye más que la de "esencia" como "objeto conceptual" : a saber: la proposición de tal "esencia" sobre el campo ~~del~~ del "esse", del existir, de lo cual la representación conceptual, de por sí, prescinde. ^{O, desde otro} punto de vista, se evita la superficialidad conceptual dentro de la distinción que se incurriría en este caso en una confusión entre la primera y la segunda ~~potencia, reduciéndola al~~

(De voluntad absoluta. Riquelme)

S.T. distingue "esencia, objeto conceptual" de "esencia, objeto intuitivo".
S.T. distingue "esencia, objeto conceptual" de "esencia, objeto intuitivo".
S.T. distingue "esencia, objeto conceptual" de "esencia, objeto intuitivo".

Recuérdese, en tercer lugar, el debate clásico (íntimamente relacionado con nuestro problema, y surgido, lo mismo que él, de los entorfios de la filosofía "racionalista", precisamente en la escuela de Leibniz sobre la reductibilidad o irreductibilidad del principio de razón suficiente - ley fundamental del pensamiento sintético o extensivo- al principio de no-contradicción, ley fundamental del pensamiento analítico y de la estructura "formal" del pensar.

Las dificultades de referencia, sin embargo, no siempre han sido advertidas. Así sucede, por ejemplo, con el P. Urráburu, ~~quien~~ por haber ignorado totalmente los debates producidos al respecto en la filosofía moderna, y haberse encerrado en unos autores escolásticos que, por estar en los inicios de la ambigüedad que denunciemos, no tomaron conciencia de las dificultades ~~que a~~ ⁽¹⁾ qué daba lugar. No es de extrañar, pues, que en esta cuestión de la fundamentación en Dios del orden "metafísico", de las "esencias", o de los "posibles", se note una vacilación de terminología, un entrecruce de perspectivas diversas. Un problema - el de las "esencias" - que debería tratarse dentro de la dinámica de la causalidad ejemplar, es decir, dentro de la gran tradi

El orden de las esencias.

La inteligencia humana, viene diciéndose en la tradición tomista, tiene por objeto suyo característico las "esencias" de las cosas materiales: por ellas penetrará en el ámbito misterioso del "Ser", que está llamada a habitar.

Las esencias constituyen un objeto de conocimiento de naturaleza singular. "rendido de ellas, el entendimiento reflexivo - el entendimiento filosófico- ha consumido lo mejor de su especulación. Esta especulación no está agotada -¿cómo podría estarlo?- y es nuestro propósito revivirla por unos instantes.

No son, las esencias, una "realidad". Queremos decir, una realidad a la manera como lo son los hechos que la experiencia sensible nos ofrece; una realidad en sí, independiente de la atención nuestra, en otras palabras, una "cosa".

Y sin embargo, el entendimiento ha justificado su interés por las esencias afirmando que ellas son, justamente, lo más "real" de la realidad; la realidad "verdadera", la realidad por excelencia. ¿Hebrá en eso una paradoja? Tal vez; pero no es eso todo. La regla profunda de nuestro lenguaje por la cual llamamos "ideal" a lo que es máximo y perfecto en un orden: un paisaje ideal, un hogar ideal, etc., permitirá decir que las esencias son lo más real de la realidad precisamente por ser una realidad "ideal": la realidad, depurada de todo elemento imperfectivo: la expresión pura de la realidad y del ser, latente en la vulgaridad de sus formas usuales, hecha patente y luminosa por la inteligencia misma, al contacto de su propia realidad espiritual. ~~La "esencia de la realidad": la "realidad ideal": aquella pura forma en virtud de la cual lo "real" - lo que está ahí, aquello con el que todo y que constituye una circunstancia, es mismo al por que mis semejantes~~

~~WIKIPEDIA: Enciclopedia libre~~

Porque tan sólo la inteligencia "idealiza"; ~~tan~~ sólo la inteligencia, por ser luz, es capaz de dar ~~de~~ la substancia bruta de las cosas esta luminosidad y esplendor inteligible que constituye su verdad. La "verdadera realidad"; la "esencia" de la realidad: la realidad "ideal" es, como tal y en ese estado, fruto y proyección de una inteligencia, nutrida de una experiencia que ha asimilado a ella el ser obscuro de las cosas. El acto por el cual adquieren estas esencias consistencia objetiva, ha sido tradicionalmente expresado con los nombres más cuadros y densos: es, a la vez, contemplación y locución, fe y experiencia, vivencia y norma, ^{interpretación} ~~transmisión~~ e idealización, intuición y alumbramiento.

Esta concepción que deriva, en definitiva, de ^{una tradición aristotélica,} ~~Aristóteles~~, tiene un alma platónica. No en vano incorpora Aristóteles al suyo propio el pensamiento de su Maestro, siempre que no le refuta expresamente. Y la teoría platónica de las "ideas" fue refutada por deficiente tan sólo en eso: que ponía estas ideas como subsistentes de por sí y no como contenido del entendimiento ("sm. q. ponebat ideas per se existentes, non in intellectu". I^a, q. XV, art. 1, ad 1m.) Pero lo más profundo, lo indestructible del platonismo subsiste en esta concepción: nos referimos a la intrínseca referencia de todo ser material a una forma o modelo ideal, a una forma pura que expresa su más íntima realidad: aquel máximo suyo por el cual se le nombra; ya que, dirá todavía S. Tomás, "unusquisque videtur esse quod est potior in ipso", todo ser se caracteriza por lo que posee de más noble.

De aquí que las "esencias", si se consideran, no en abstracto, es decir, como mero correlato de una definición "científica", de una definición que recoja su estructura lógica; sino como encarnadas en esta realidad cuya alma inteligible constituyen; como aquello por lo cual

la realidad es real y merece que el entendimiento atienda a ella y de ella se ocupe, tienen sentido valorativo y ponderativo.

Por desgracia, el entendimiento decae con frecuencia de esta actitud: se limita a tratar las esencias como las casillas de una clasificación mental en la que ordenar de alguna manera sus objetos. Pero en este momento en que abandona todo "zaumatzein", toda admiración y ponderación del ser, renuncia a la actitud metafísica que tiene en este "zaumatzein" su principio y se inmerge en una vida banal, sin profundidad filosófica. En este instante, está manejando sus objetos tan solo como materialmente diversos entre sí; lo formal de las diferencias que constituyen en propio a cada uno de ellos se le escapa. Y sin embargo, esto es lo fundamental en las esencias: que expresen, no tan sólo una "clase" de seres sino un "modo" de ser, una especial conjunción de posibilidades, de virtualidades, que alcanza a cuanto en la esencia específica se contiene: a meramente "darse", a vivir, a sentir, o a entender y ser libre. Estamos lejos de una noción del concepto que lo confine, fuera de toda intuición y de toda vida propiamente espiritual, a un instrumento al servicio de necesidades pragmáticas o de una locuacidad inconsistente: dos elementos ^{los cuales,} que caracterizaron ^{ya} la sofística.

Recibe el nombre de "idea" la forma de un ser, existente fuera de él. La forma de algo existente fuera de ello puede tener dos funciones: ya la de ser el ejemplar de aquello de quien se dice forma, ya de ser principio de conocimiento de ello, según que las formas de lo conocido se dice que están en quien lo conoce.

Y por ambas funciones es necesario que haya ideas.

Santo Tomás prueba su aserto partiendo del hecho del movimiento general fieri, de la generación. El origen de un ser, -recordemos la Física aristotélica- cuando no tiene lugar por azar, tiene como fin o intención la forma: ya que la forma es lo que precisamente se busca adquirir por el movimiento de la generación. Pero fin es aquello por causa de lo cual el agente obra, siendo uno mismo el fin del paciente y del agente en cuanto tales. ¿De qué manera puede la forma del efecto ser fin del agente? Tan sólo si posee en él su semejanza, como principio inmanente, regulativo de su acción. La forma del efecto, para ser fin de la generación, debe ser inmanente al agente.

Lo cual sucede de dos maneras: en algunos agentes, la forma de la cosa que se trata de hacer está en ellos según un ser natural: así sucede en los agentes que obran por su naturaleza, como el hombre engendra al hombre, y el fuego al fuego. En otros, en cambio, según un ser inteligible. (Notar: no hi ha "idees imaginatives" en l'animal, ja que no és capaç de reflexió. Les "species expressae" imaginatives en l'animal són només, principi de coneixement, i suposen sempre i immediatament per la cosa; no diuen mai raó de "quod", que és lo propi de l'idea). Así ocurre en los seres que obran por entendimiento: cómo la semejanza de la cosa preexiste en la mente del edificador. Y esta puede llamarse la "idea" de la casa, por cuanto

el artífice intento construir la casa a semejanza de la forma que ha concebido mentalmente.

Y toda vez que el mundo no surgió por azar, sino que ha sido hecho por Dios por una operación intelectual, es preciso que en la mente divina haya una forma a semejanza de la cual haya sido producido el mundo. Y en esto consiste la razón de "ideas".

En este sentido estricto, la idea es principio operativo. Presupone la ordenación a la producción de un efecto real, por la voluntad. La intervención de este elemento voluntario ("ad..") modifica su función. Esta diferente función (conocimiento de un ser, o ejemplificación) se traduce en una diversa relación a la inteligencia misma, con respecto a la cual la "idea" en sentido estricto dice razón de "quod", no meramente de "quo" o de "in quo". La idea, es tal, en un conocimiento reflejo,⁽¹⁾ por el que se conozca, no tan sólo la cosa, sino, además, su "ratio" o "forma" conceptual directiva.

La "idea" se da siempre en un entendimiento. Por decir razón de "principio" tiende a aproximarse, de sí, a un conocimiento explícito y detallado de los diversos elementos formales por los que será el efecto perfecto en su orden. En este sentido, el entendimiento humano no arrastra consigo a la imaginación, cuya representación dice razón de "quod", y en la que ~~un concepto abstracto se encarna~~ lo puramente conceptual y abstracto de la idea se encarna y concreta. El vigor intelectual artístico se manifestará en el pleno dominio de los elementos sensibles y materiales, no en quedar en conocimientos generales comunes, sino en la perfecta individuación de la idea: todo el detalle de la cosa será "metà logou", cuando esté en ella contenido. Platón deja la "idea" en lo puramente específico y esencial, la hace correlativa de la "ciencia", de un saber universal. Es insuficiente. Lo mostraría el saber cómo las ideas más perfectas, las de Dios, al

(1)
vd
J de S.T.
aun que la
idea no es
reflexiva, si
que en la
fuerza de
reflexión.
vd. Am Thol
in 2^a q. 15.

vd. Plato
S.T. individual
accident común

alcanzan las cosas en lo que tienen de propio, no, únicamente, en lo común: las alcanzan en su ser, en su determinación específica e individual, que las constituye en aptas para poseer la existencia. Para Platón, preocupado por el problema del objeto de ciencia, de lo "accidental" no hay idea.

De las "propiedades" da razón la misma idea que la da de la esencia; no de lo "accidental", sino una nueva idea, vinculada (sintéticamente) con ella. Si se refuerza el sentido "ejemplar", existencial, de la idea, ella pierde su unidad lógica, el nexo necesario entre sus notas

La substancia de un ser y sus accidentes comunes no tienen su determinación recibida de una misma "forma" o principio formal. Los accidentes comunes no son totalmente indeterminados con respecto a la forma substancial: ella señala unos límites y en este sentido dependen de ella. Así, el pelo o la tez de un hombre no es indeterminadamente de cualquier color posible, sino dentro de ciertos límites. La última determinación de hecho: moreno, etc. dependerá: a) de disposiciones anteriores de la materia b) adquiridas por relación a elementos extra-específicos. ~~Estos accidentes comunes no dependen de la forma substancial~~ (los accidentes comunes no dependen de la forma substancial). Ello no implica que sean "accidentales", que puedan ser, de hecho, cualesquiera; antes bien pueden tener un principio interno necesitante, a saber: la materia, bajo tales disposiciones concretas. Pues no toda necesidad proviene de la forma, y todo "azar" de la materia; antes hay una necesidad proveniente de la causa material: " ", y por consiguiente una "dialéctica" fundada en la materia, que no se identifica con la "dialéctica" de la "idea". Digamos, una "dialéctica" ciega de sí, por más que conocida y prevista por Dios, autor de la materia.

115

teria. Buscar, con la moderna biología, en los "cromosomas", "genes", etc. un principio de determinación o necesidad en el ser individual del efecto, es buscar la disposición o estructura de la materia receptiva del "alma" o forma natural en virtud de la cual adquirirá su determinación específica. La cual disposición de la materia condicionará el modo individual de participación de la forma, en cuanto a los accidentes "comunes" o no-determinados por la "forma" o "idea" específica por no ser ni constitutivos de la "esencia" del sujeto, ni derivados de ella como algo implicado "radicaliter" en ella. (como la "sociabilidad" respecto al hombre).

Por la "cuarta via": Dios, fundamento intrínseco de la posibilidad de las criaturas, desde el punto de vista de la estructura formal de las mismas.

Entre las diversas "vías" por las cuales demuestra Santo Tomás la existencia de Dios es célebre, y ocupa un lugar central en debates filosóficos, aquella "cuarta vía" por la cual, de la existencia en las cosas de diversos grados de bondad, de verdad, de nobleza, concluye el Angélico la existencia de un ser "verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens".

Si recordamos ahora que, según Santo Tomás, estos grados de los seres reciben el nombre de "species", el estudio de la "cuarta vía" requerirá el de la que podría llamarse "estructura específica" de las criaturas (sin prejuzgar, por el momento, ningún sentido definido de la palabra); toda vez que esta estructura constituye el apoyo de la "vía" que nos ocupa. En segundo lugar, habrá que mostrar la intrínseca referencia a Dios que tal estructura implica, ya que de otra suerte no constituiría, formalmente como tal, apoyo para "vía" alguna.

observación marginal.
Una cuestión preliminar.

Nos parece haber bastante semejanza entre el problema que nos ocupa y el que plantea Maréchal en su "Point de départ", a saber: que la referencia a Dios como fin del conocimiento intelectual (en razón de "objeto saciativo" del entendimiento) es condición constitutiva de todo "objeto" en la conciencia, o si se quiere, "condición a priori de posibilidad de un objeto en la conciencia".

Si examinámos bien, en efecto, la cuestión, veremos que el aspecto de la criatura que nos proponemos estudiar es justamente

aquel por razón del cual puede ser término de referencia intelectual o, lo que es lo mismo, decir razón de "objeto". La diferencia está en que Maréchal, empeñado substancialmente en un debate con Kant, se sitúa de preferencia en ^{el terreno de} la teoría del conocimiento para atender a la estructura del objeto inmanente; mientras que nosotros adoptamos un punto de vista metafísico y nos proponemos atender de preferencia a la estructura del objeto en su ser natural.

Sin embargo, si siempre son difíciles de deslindar las cuestiones metafísicas y epistemológicas, ello nos lo parece más todavía en este caso; dado que la estructura de un "objeto" en el sentido estricto de la palabra, a saber: como "inteligible en acto", se reduce a la vez a la estructura del ser real y al del entendimiento-o, en general, del sujeto, en tanto que cognoscente; toda vez que la palabra "objeto" significa, en última instancia, lo que hay de común entre ser y pensamiento, su ~~superficie de tangencia, si vale una metáfora que en el *canon abilius* aquel "fieri unum" que es la ley del ^{como vínculo} ~~maestro pensante objetivo~~.~~

¿Cómo la estructura de este "objeto" nos revela la estructura de la "cosa en sí" material - único tipo de realidad que cae bajo nuestra aprehensión- ; del "inteligible en potencia" que es la "res naturalis"? ¿Cómo realiza el pensamiento su acomodación al ser y ^{lo} traduce intelectualmente, sin imponerle sus propios cánones?

El peligro de confundir el "modus rei" con el "modus intellectus", puesto de relieve por primera vez por Aristóteles, no por ser conocido deja de constituir un peligro continuo para la filosofía y en general para el saber humano. Así, no es de extrañar que los debates más enconados entre escuelas se traben, explícita o virtual

mente, entorno a la fidelidad a la realidad o, al contrario, a su deformación; disputa que se repite a propósito de un sinnúmero de cuestiones particulares.

Caracteres del pensamiento metafísico humano, según Santo Tomás.

Debemos referirnos aquí, aunque sea de paso, a cierta corriente filosófica que podríamos llamar, grosso modo, "racionalismo"; la cual sería una toma de conciencia explícita y particularmente viva de la doble ley fundamental del pensar de referirse al "ens" como a su objeto ("realismo") y de mantener su propia coherencia formal ("no-contradicción"). Rigurosamente solidarias entre sí, estas ~~dos~~ leyes tienen como consecuencia la necesaria identidad consigo mismo de todo ^{objeto} ~~contenido~~ de afirmación; sin embargo, aplicadas de modo demasiado ^(inutil) ~~primario~~, conducirían a la razón humana a "absolutizar" y "estabilizar" en el ser sus propios contenidos intelectuales y en consecuencia, bien a derivar hacia el "ontologismo," bien a imponer a las cosas las formas unívocas, rígidas, propias de nuestro pensar abstracto, que constituyen los "géneros" y ~~variedades~~ "especies" de la lógica formal.

El realismo del Angélico haría a este punto de vista ^{ciertas} ~~insostenibles~~ ~~vue~~ salvedades, conquistando con ello la flexibilidad necesaria para lograr la plena acomodación de nuestro pensamiento a la realidad. ~~Podríamos~~ Podríamos resumir estas correcciones en dos leyes, que denominaríamos, respectivamente, la "ley de concreción" y la "ley de analogía". I. La primera, sería propia del pensamiento humano ~~viciado~~ abstractivo, que no alcanza conocimiento propiamente dicho de "ser" ^(en la estructura real de los entes, "in esse & habent in rebus natura") sino por referencia al orden de la cantidad y del devenir: ~~que, lo mismo, se sintió con las formas y contenidos de nuestra finitud. Ello le está~~ ~~referencia~~ intrínsecamente exigida por su objeto proporcionado, la

que entra en, necesariamente, la multiplicabilidad. 3 bis
(unum, aliam rem plures) y que no constituya un consentimiento en acto
basta tanto que se ha limitado e limitado en lo mismo.

"Quidditas abstracta rerum materialium", Así se delimita, en el ám-

bito total del ser, un primer plano objetivo inmediato a nosotros

en un doble sentido: ^{comparado a los sus susceptibles de} primero, por caer bajo nuestra experiencia, es

decir, ~~ya~~ estar en continuidad óntica con nosotros como sujeto cog-

noscente; ^{que tal es su} segundo, por ser susceptible de un conocimiento "per es-

sentiam", es decir, ^{un conocimiento tal que alcanza este tipo de ser lo} de ~~que formamos de las realidades en el compren-~~

diendo conceptos adecuadamente representativos de su ~~esencia~~ ^{na-}tura-

leza. ~~Los estos los aspectos no se recubren entre sí, en modo~~

~~de graduación, sino dos aspectos del ser corporal, en razón de los cuales se tie-~~

~~nen~~ ^{por lo que} la necesaria identidad consigo mismo de nuestro

objeto de afirmación ^{será siempre, en este plano, una identidad o} ~~será siempre, en este plano, una identidad o~~

unidad de hecho ("individuum" de la antigua escolástica) fundada

en la "materia" y determinada por factores extrínsecos.

Frente a un objeto que presenta esta peculiar estructura, el en-

tendimiento humano no tiene otra posibilidad de aprehensión más que

por síntesis con la forma y los contenidos de la sensibilidad, ^{alcanzándolo} ~~indi-~~

rectamente ~~alcanzándolo~~ por la que los escolásticos denomina-

ban "conversio ad phantasmata". El mérito de la ciencia moderna nos

parece residir en haber desarrollado hasta un grado de extraordina-

ria perfección metódica este modo de aprehensión indirecta de la

realidad material, ^{como objeto de saber.} ~~este modo de aprehensión indirecta de la~~

~~realidad material, este modo de aprehensión indirecta de la~~ Este tipo nuevo de

"ciencia" podría caracterizarse en su conjunto, nos parece, ~~por~~ en

primer lugar por un vivo deseo de fidelidad a la experiencia; aún

que ~~se combina~~ ^{complementario} ~~en segundo lugar~~ con el deseo no menos vivo de

formalización de los datos adquiridos, mas

presidido, no por la metafísica, sino por la matemática: ciencia

por excelencia ~~para~~ para un entendimiento, cual el humano que, co-

mo hemos dicho ya, está vinculado a una imaginación cuya "forma a

priori" es la cantidad y que tiene por objeto "proporcionado" una realidad, cual la material, en la que la "dimensión cuantitativa" es la primera forma determinante de su "essentia".

De este modo ha surgido un nuevo tipo de "scientia" que Maritain intenta equiparar a las antiguas "scientiae mediae" de la escolástica (ciencias materialmente físicas y formalmente matemáticas, cual consideraban la óptica, la astronomía, etc.); y que en tanto tiene valor de conocimiento real en cuanto permanece fiel a la actitud precisiva que le ha dado origen, renunciando a "hipostasiar" en el ser las leyes que formula. Porque esto no puede realizarlo válidamente sin subalternarse a la metafísica, ciencia suprema por serlo ~~univocam~~, no del "ens mobile et quantum", sino del ^{"ens qualitativus ens"} ~~ser en cuanto tal~~, y a una metafísica correcta; pero esta empresa está todavía en sus comienzos.

El peligro que surge, pues, por este lado es que la inteligencia tome como ley suya propia en tanto que inteligencia y consiguientemente, como norma suprema del pensar, las "formas" inteligibles que en ella se originan por su coordinación con las de la imaginación "cuantitativa", lo cual sería falso, incluso por referencia a la ^{que de la cual un saber "matematizado" no deriva, no en íntima y no} sola realidad material, Pero este peligro no es único: pues en aquellos órdenes en los cuales no se ha logrado todavía esta "formalización" (pensamos especialmente en las ciencias biológicas) el entendimiento humano corre el peligro de tomar esta vez como ley suprema los contenidos que en él se originan por razón del contenido empírico estricto de sus experiencias, ~~pero~~ por naturaleza ~~de~~ fluyente y versátil: viéndose arrastrada la mente hacia un "evolucionismo", o "mobilismo" o "historicismo" fáciles que, bajo un aparato impresionante de observaciones, lanzarían a la mente, en realidad, hacia vías que desde antiguo se demostraron muertas. También

objetos ley,
sino tan sólo
un "hipótesis"
esta mente a que
en la caracte-
rística no se es
tanto que "ent",
no en tanto
un "corpus",
diminuir

habría habido aquí una abdicación del pensar metafísico por aversión, tal vez, a un "racionalismo" ó "inmovilismo" falsamente estimado consubstancial a aquél.

II. La postura doctrinal que hemos denominado "racionalismo" y que podría definirse como un "realismo del concepto o del entendimiento" no se ha dado históricamente, en nuestros tiempos, en su forma pura. Desde su principio, en efecto, cede al atractivo del pensamiento matemático y por este camino, así como por la reacción ejercida sobre él por la corriente empirista paralela, llegará a adoptar la que hemos denominado "ley de concreción" como el postulado fundamental que ha posibilitado todo el desarrollo científico moderno.

Otra cosa ocurre con la segunda ley que hemos denominado "ley de analogía", ley de un campo extraordinariamente delicado y difícil, y cuyo sentido profundo no podrá ser recuperado por el pensamiento de nuestro tiempo más que recuperando unas posiciones filosóficas de las que le separan siete siglos. Rápidamente debilitada en la escolástica ulterior hasta ser abandonada por la filosofía siguiente, esta ley de analogía dió su pleno rendimiento tan sólo en los problemas metafísicos más estrictos, a saber: en el conocimiento de la realidad espiritual pura a partir de la realidad material que nos envuelve. Con ello se sentaron las bases fundamentales que han de presidir al conocimiento de esta realidad material misma; sin embargo, a pesar de esto y de que algunos principios de la antigua cosmología tales como la gradación establecida entre los seres (mineral, vegetal, animal inferior, animal superior y hombre) constituía un claro recurso a dicha ley, no parece que se haya sacado el partido de qué es susceptible para la exploración del universo material - distraído como estaba, hasta cierto punto, del mismo, un pensamiento que seguía vi-

"mobilitat", "històrica", etc. Sembla que l'intel·lecte, que no
"conex" rino unit a la unitat, i deixa aronjar els con-
tents empírics d'aliment, i atribueix a la qualitat material ~~com~~
~~efecte~~ "que com a qualitat un flux que uniu l'cosmò-
com a qualitat dels sentit. (X)

Qui hi ha de "fixe" en l'cosmò material - "cosmò mobile" o
exclusiu?

Recordar: 2^a, q. 84, art 1, ad 3^m:

"Omni motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio
sit sup qualitatem, remanet substantia immobilitas; et cum trans-
mutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Reman-
etiam immobilitas, sunt immobiles habitudines, utest Socrate. etiam
cum semper redit, tamen immobiliter et utrum q. quando redit, in
uno loco manet. Et propter hoc, nihil prohibet de rebus mobilibus immo-
bilem habitudinem habere.

Ordre metafísic: relació constant a l'unitat al cosmò espiritual (16^{ta})
de les cosmò materials mudables.

(X) 1^a la legitimitat d'aportar distinció; vd. per analogia, 2^a, 14, q. 13:
ad 2^m "Quando in antecedenti ponitur aliquid utriusque ad actum animal, consequens
est accipiendum non sup. esse q. in se habet, sed sup. q. est in anima. Plurimum
enim est esse rei in seipsa et esse rei in anima (en aquest cas, com a contingut
de coneixement unitat; independent, com a tal, del principi d'identitat o de
no-contradicció); ut puta si dicam: si anima intelligit aliquid, illud est immate-
riale, intelligendum est q. illud est immateriale sup. q. est in intellectu, non sup. q.
est in seipso..." Ibid., ad 3^m: "Ipsi rei scitae, licet semper sciatur, utest aliquid
attribui sup. se, q. non attribuitur ei, inquantum stat sub actu ~~habitu~~ 16^{ta} di."
(en aquest cas, sub actu sentiendo) - Sembla per problema, la immediatesa a la unitat
de sentit actiu, que la tenim com a terme, xun "unitat": "Realisme" dels sentit.

Vd. Man...
...

Notemos tan sólo de paso que, contra cierta ~~vanidad~~ corriente filosófica que podríamos llamar "racionalismo" y que se caracterizaría, en orden al presente tema, como un intento de legitimar la tendencia de la razón humana a "absolutizar" y "estabilizar" en el ser sus propios contenidos, la doctrina del Angélico patentiza y aplica vigorosamente ciertas leyes del pensamiento que la hacen extraordinariamente apta para lograr con éxito la acomodación del mismo a la realidad. Sin bajar de momento a mayor precisión a su respecto, podríamos resumir estas tesis de la siguiente manera ;

1. El pensamiento debe compenetrarse necesariamente con la sensibilidad para alcanzar conocimientos en sentido estricto, a saber: conocimiento de seres en su estructura real, "secundum esse quod habent in rerum natura".

2. Esto le obliga a matizar la ley de identidad en sus contenidos de afirmación, ~~que es lo mismo, a~~ ^{ndo} jerarquizar analógicamente sus objetos en series causales. En el límite inferior, ~~esta~~ ~~ría~~ la mera identidad de hecho de un contenido de conciencia marcaría la frontera que separa ~~de~~ lo "en sí", lo susceptible de afirmación objetiva, del mero fenómeno, de lo totalmente relativo; en el límite superior, la Identidad absolutamente necesaria constituiría el fin objetivo y trascendente del pensar.

~~transcendencia~~^{2/} Nuestro pensar objetivo se mueve entre dos límites: un límite superior, fin último objetivo de nuestra razón, a saber: el Ser Absoluto, perfecta y necesariamente idéntico a sí mismo; un límite inferior: lo uno, ~~con identidad~~^{meramente empírica o} de solo hecho, y que constituiría la línea divisoria entre el ser, -lo susceptible de afirmación objetiva, - y el fenómeno, totalmente relativo. Entre uno y otro ~~extremo~~^{extremo} nuestro pensamiento jerarquiza los objetos de la afirmación metafísica según una ley dinámica que expresa lo más profundo de la naturaleza de nuestro pensar ~~humano~~, a saber: la analogía.

Esta ley rige para todo entendimiento finito, es decir: para todo entendimiento cuyo objeto proporcionado esté compuesto de "essentia" y "esse". La síntesis de "essentia" y "esse", en efecto, constituye la síntesis primitiva en todo conocimiento intelectual finito, en razón de la cual la identidad de su objeto proporcionado no es totalmente analítica.

2. Mas, junto a esta ley de analogía rige para el entendimiento humano una segunda ley que podríamos llamar "ley de concreción", y en virtud de la cual ningún pensamiento es "conocimiento" en sentido estricto, es decir: conocimiento de seres en su estructura real. ("secundum esse quod habent in rerum natura") sino por referencia al orden de la cantidad y del devenir, o si se quiere, a ~~la forma y contenido~~ la forma y contenido de nuestra sensibilidad.

Debemos referirnos, aunque sea de paso, a cierta corriente filosófica que podríamos llamar "racionalismo" y que se caracterizaría en orden al presente tema, como ~~un intento de legitimar cierta tendencia de la razón humana a "absolutizar" y "estabilizar" en el ser sus propios contenidos.~~

~~El racionalismo sería una toma de conciencia explícita de la doble y solidaria ley del pensamiento a referirse a la realidad ("realismo") y a mantener la coherencia formal consigo mismo ("no-contradicción"). Aplicada, sin embargo, esta doble ley de modo de masiado primario y absoluto, ella conduciría a la razón humana a "absolutizar" y "estabilizar" en el ser sus propios contenidos intelectuales, intentando imponer a las cosas los moldes de nuestro pensar abstracto.~~

El realismo del Angélico haría a este punto de vista las siguientes salvedades:

1). La perfecta identidad, absoluta y necesaria, no se da en ningún contenido intelectual humano, pero dice razón de Fin último objetivo de nuestra razón.

2). La necesaria identidad de todo contenido de afirmación, consecuencia de la doble ley del realismo y de la congruencia que rigen nuestro pensar, es siempre, en mayor o menor grado, una identidad de ~~un~~ hecho, es decir, no analítica, sino sintética. En otras palabras: la unidad de los objetos de nuestra afirmación aparece como la reunión de diversos elementos que guardan entre sí relaciones de determinante a determinado; ya en la línea misma de la forma (género-diferencia) ya ~~de~~ entre forma y materia-sujeto.

gorosamente su ley teocéntrica constitutiva.

Nos parece, en efecto, que se ha tendido, involuntariamente y de hecho, a concebir la realización de los atributos metafísicos del ser en las sustancias de naturaleza inferior al hombre, al modo como ellos se realizan en él, el hombre mismo (lo cual, de su cierto, constituiría un caso particular de la tendencia a ser vinculados ^{que tiene} en todo orden analógico, tiene el "primum analogatum" a invadido, con un modo propio de ser, el ámbito total de la noción analógica). De esta suerte, aun viendo para el hombre los atributos vinculados estrictamente a la personalidad (es decir, los que le competen como sujeto espiritual) libremente se balanza envalijado otros según un modo de concebirlas de manera humana, confiriendo al ser de la "cosa" ~~o sea~~ en unvalijados ciertos rasgos inteligibles de unidad, de estabilidad, ^{etc.} que en otros de terrenos no le competen; y que el mejor consorcio de la misma ~~abstracción~~ logrado en nuestros días oblige a tal a substituir las nociones de promedio larga ~~existencia~~ ^{más de} ~~la~~ ^{inercia} y estabilidad de la materia más que de exigencias de su "forma". Si este camino se muestra practicable para la antigua metafísica, representaría sin duda para ella haber recuperado unas nociones y leyes fundamentales tales ^{que} la posibilidad ^{característica de} que ~~tiene~~ la metafísica en que ella

gorosamente su ley teocéntrica constitutiva.

Nos parece, en efecto, que se ha tendido, implícitamente y de hecho, a concebir la realización de los atributos metafísicos del yo en las substancias de naturaleza inferior al hombre, al modo como ellos se realizan en él, el hombre mismo (lo cual, de cierto, constituiría un caso particular de la independencia ~~en sus vinculaciones~~ ^{que tiene} en todo orden analógico, tiene el "primum analogatum" a invadido, con un modo propio de yo, el ámbito total de la noción analógica). De este modo, aun reservando para el hombre los atributos vinculados estrictamente a la personalidad (es decir, los que le competen como sujeto espiritual) irriblemente se habrán generalizado otros según un modo de concebirlas demasiado humano, confiriendo al yo de la "cosa" ~~o bien~~ en general ciertos rasgos inteligible de unidad, de estabilidad, ^{etc.} que en rigor de términos no le competen; y que el imper consuetudinario de la misma ~~plaza~~ logrado en ciertos días obligará tal vez a substituir las nociones de promedio larga ~~existencia~~ ^{más de} ~~importancia~~ procedencia de la inercia y estabilidad de lo material más que de exigencias de un "brum". Si este camino se muestra practicable por la antigua analogía, representaría sin duda por ella haber reemplazado unas nociones y leyes ~~moderadas~~ ^{moderadas}.

la analogía. Uso difícil. Así, Mainland, dentro de
la que incluye como teórica, ~~algunos~~
~~modos de la misma~~ en virtud de presupe-
siones similares a las mortas, a saber: de lo-
rar ~~en continuo~~ alimentar vitalmente. Desde
la primera filosofía antigua los resultados ad-
quiridos ~~por la~~ en ciertos tiempos, ha ^{usado} ~~estado~~
~~esta ley hasta llegar~~ a resultados ^{superiores} observantes, y en consecuencia,
adelantando con toda reserva las observaciones
que hacen que impliquen en aplicaciones.

Estos riesgos, sin embargo, no obstan a la
importancia ~~de~~ fundamental de esta ley, que
es propia, no del solo ser humano, ab-
stractivo y solidario de una universalidad, sino
en general de todo entendimiento finito, cuyo
simple perfeccionado está compuesto de sentido
y que; o si se quiere, que penetra en ~~la~~ el
ámbito del "u" a través de una noción
de "m", no analítica, sino sintética; de
"m" en "participium" definido como "id. g. habet m".

Debemos referirnos, aunque sea de paso, a cierta corriente filosófica que podríamos llamar, grosso modo, "racionalismo; la cual sería una toma de conciencia explícita y particularmente viva de la doble ley fundamental del pensar de referirse al ser como a su objeto ("realismo") y de mantener su propia coherencia formal (no-contradicción). Rigurosamente solidarias entre sí, estas leyes tienen como consecuencia la necesaria identidad consigo mismo de todo ^{absoluto} ~~contenido~~ de afirmación. Por desgracia, una aplicación demasiado simplista de las mismas conducirían a nuestra razón a "absolutizar" y "estabilizar" en el ser sus propios contenidos y, en consecuencia, a derivar, ya hacia un "ontologismo", ya hacia la imposición a las cosas de las formas unívocas, rígidas, propias de nuestro pensar abstracto, que constituyen los "géneros" y "especies" de la lógica formal.

El realismo del "angélico", en cambio, haría a este punto de vista las siguientes salvedades, conquistando con ello la flexibilidad precisa para lograr la plena acomodación de nuestro pensamiento a la realidad:

1) Ningún "pensamiento" humano es "conocimiento" en sentido estricto, es decir: conocimiento de seres en su estructura real, "secundum esse quod habent in rerum natura", sino por referencia al orden de la cantidad y del devenir; o lo que es lo mismo, por síntesis con las formas y contenidos de nuestra sensibilidad. Llamemos a ésta "ley de concreción".

2) En consecuencia, la necesaria identidad de nuestros contenidos de afirmación no será nunca, en nuestro actual estado, totalmente analítica, antes bien será siempre, en mayor o menor grado, una identidad de hecho.

mente, entorno a la fidelidad a la realidad o, al contrario, a la violentación de la misma por haber proyectado sobre ella nuestras propias formas mentales; ^{lo cual ha unido o uniendo a cada paso.} a propósito de un sinnúmero de cuestiones particulares.

Caracter del pensar metafísico humano según S. Tomás.

Notemos tan solo de paso que, contra cierta corriente filosófica que podríamos llamar "racionalismo" y que se caracterizaría, en orden al presente tema, por la tendencia a "absolutizar" y "estabilizar" en el ser, los contenidos de la razón humana, la filosofía del Angélico cuenta con dos tesis fundamentales que la hacen extraordinariamente apta para lograr con éxito esta acomodación del pensamiento a la realidad. Sin bajar ^{de momento} a mayor precisión a su respecto, ~~nos obliga a alargarnos demasiado,~~ podemos resumir estas dos tesis de la siguiente ~~manera~~ ^{manera} ~~manera~~ ^{del mismo modo}:

- 1). La ley fundamental del pensamiento metafísico como tal no es la identidad, sino la analogía. *(¡Ojo! vé. Manual, I, p. 37. Aristóteles, Critica Metaph. de l'obj.)*
- 2). El pensamiento debe compenetrarse con la sensibilidad para

alcanzar "conocimientos" en sentido estricto, a saber: conocimiento de seres en su estructura real. *1. la degradación del pensamiento metafísico en pensamiento abstracto y pedregos que amenazan al pensar metafísico. el formalismo racionalista.*

Dos observaciones al respecto. En primer lugar, la tendencia del entendimiento humano a decaer del plano metafísico y a perder el contacto con la realidad, para imponer a las cosas las formas unívocas, rígidas, surgidas por abstracción, que constituyen los "géneros" y "especies" de la lógica formal. La falla contra la doble ley anterior es evidente en este caso.

2) la "matematización" del pensar.

Una ~~segunda~~ ^{segunda} observación se refiere al actual saber científico. Nos parece que podría caracterizarse la actitud científica moderna en su conjunto, por un vivo deseo de fidelidad a la experiencia; afán que se combina en muchos casos por un deseo no menos vivo de formalización del saber; ^{mas} presidido, no por la metafísica, sino por

T fidelidad. • Homines imperfecti adstant universalis...
2) el racionalismo.

La ley fundamental del pensamiento es el principio de no-contradicción. ^{ya que} ella se refiere a la naturaleza misma de nuestra actividad intelectual.

1) ~~Bajo la norma del principio de identidad, ley fundamental del pensamiento objetivo, la afirmación de~~

1) El pensamiento debe conformarse con la realidad para alcanzar "conocimientos" en sentido estricto, a saber: conocimientos de *res*, *res p. se* & *habent in se unum natura*.

2)

~~La naturaleza de~~

~~Nuestra actividad intelectual se refiere~~

~~La ley formal básica de nuestro pensar es el principio de no-contradicción, ley formal básica de nuestro pensar, ~~tanto~~ y válido~~

(intento de dar vigor filosófico al peligro del caído en lo abstracto 4 lis
que amenaza al pensamiento vulgar
usos en formas conceptuales abstractas; el "matematicismo," dejando
restringir su visión del ser por la imaginación cuantitativa; el
"mobilismo," o "evolucionismo," ^{o "historicismo",} tomando como ley y substancia última de
las cosas el devenir, ~~en su primer~~ ^{atributo} ~~atributo~~ su primer ~~atributo~~
en el orden fenoménico o de la experiencia sensible.

Dificultades de terminología.

A las dificultades anteriores se añaden las dificultades de ter
minología, ^{salido, un} tan graves en metafísica, ~~como~~ en que acarrea tanta pen
turbación que el pensamiento se deje aprisionar por el lenguaje.
^{(Son estas dificultades,}

a) Un inconveniente de este tipo podría surgir, de proponer el pro
blema que nos ocupe en los términos en que lo hace la baja escolás
tica y que heredará luego el racionalismo: preguntando, sin más
⁽¹⁾
aclaración, si "Dios es el fundamento intrínseco de los posibles". En

(1) Por razón de una ~~segunda~~ ^{segunda} ~~dimensión~~ ^{dimensión} ~~mayor~~, a saber: no la
de inmovilizar los "seres" en "formas" conceptuales abstractas. (mis
por intentar, además, ~~de~~ ^{de} ~~los~~ ^{en} ~~seguimiento~~ ^{seguimiento} ~~otro~~ ^{otro} ~~un~~ ^{un} ~~de la baja escolástica~~)
la ~~segunda~~ ^{segunda} ~~dimensión~~ ^{dimensión} ~~mayor~~ "formalización de la existencia", ~~que~~ ^{que} ~~constituye~~
la ~~segunda~~ ^{segunda} ~~dimensión~~ ^{dimensión} ~~mayor~~ ^{en una} ^{segunda} ^{operación} ^{filosófica}.

una nota adjunta tocamos este punto.

c) ¿Estaría mejor formulada la pregunta, diciendo si Dios es el fundamento intrínseco de las "esencias"? A nuestro ver, lo difícil ~~o~~ surgiría en este caso del hecho que la palabra "esencia" suele tomarse como correlativa de nuestro pensar conceptual, de la definición; normalmente se entiende por "esencia", en efecto, "lo que es primero en ~~el~~ un objeto en el orden de la inteligibilidad".

•) La palabra "species" usada al principio presenta el mismo riesgo, por cuanto en un primer sentido es correlativo de "esencia".
~~En~~ ^{fin embargo,} tal como la usa Santo Tomás, ~~en realidad~~ su significado es más amplio, ^{pero} expresa la "estructura formal" o "diversidad unificada" de elementos que constituyen un ser, siendo la unidad de referencia no solamente la "unidad de esencia" de los mismos, a saber: aquella unidad ^{razón} en razón de la cual aparecen lógicamente tratados entre sí los diversos aspectos, o "rationes" o "formalidades" que nuestro entendimiento conceptual distingue ~~una~~ ^{y a menudo} precisión en la cosa, sino también, ~~constituyendo~~ ^{para} la "unidad de supuesto" que les compete, no en razón de su "essentia", sino de su "esse"; y en virtud de la cual unidad se ofrecen en indivisión a nuestra experiencia sensible ~~como~~ ^{para} término, no de "conceptualización" o de "definición," sino de "posición", para nuestra actividad intelectual judicativa.

d) En otros momentos, y más concretamente en los pasajes que vamos a estudiar de propio; la palabra que Santo Tomás utiliza es la de "forma". La ventaja de la misma es la de traducir a la vez las dos palabras griegas de "Ideas" y de "Morphé": en el bien entendido de que por "forma" se significó aquí, no únicamente la "forma exterior" del ser, (entendiendo por tal ^{el alma en los seres vivos, o el principio que} ~~lo que hace en el mismo las veces (el~~ ~~hace de alguna manera las veces del alma en los seres vivos)~~ ~~"alma" en los seres sensitivos)~~ sino, además, la especial estructura formal, o disposición de ~~varios~~ elementos resultante en

la materia por razón de su impregnación por aquella forma unificante y eventualmente vivificante; en el sentido en que se llama "forma" también a la "figura" o "configuración" por la que la naturaleza de un ser se nos revela.



I^a, q.XV, art.2, c.

Santo Tomás ha tratado aquí que el orden del Universo es querido y por consiguiente conocido de propio por Dios; y toda vez que procede de Dios como inteligente, es decir, por un proceso racional y no por emanación natural, es preciso que Dios tenga idea del orden del Universo, que Dios conciba un plan al cual se acomodará en su acción eficiente creadora, lo mismo que en su acción gobernadora de las cosas .

Mas la perfección de este plan universal, que abarca en unidad la totalidad de los seres por Dios producidos, o que quiere producir, exige que sea conocido por Dios en todo su detalle, que Dios tenga idea de cada uno de los elementos o partes del Universo que por este plan debe producir y ordenar; y en consecuencia, habrá en la mente divina la razón propia de cada uno de tales elementos o partes.

Así se llega a la afirmación de una pluralidad de ideas en Dios: mas espontáneamente se presenta la dificultad de su tal multiplicidad de ideas no será óbice a la absoluta perfección y simplicidad divina.

Para resolver tal dificultad, hace notar Santo Tomás la manera como se comportan las ideas ejemplares de una obra con respecto al entendimiento del artífice, diciendo que la idea de lo producido está en la mente de su autor "sicut quod intelligenitur", mas no "sicut species que intelligenitur", y que es la "Forma faciens intellectum in actu".

Recurriendo al ejemplo humano para aclarar su pensamiento, dirá que la idea de la casa, en la mente del edificador, es el o por él entendido a cuya semejanza forma la casa en la materia. Claramente aparece, según esto, que si bien la multiplicación de "especies"

informadoras y actualizadoras del entendimiento en orden a la intellección actual de una multiplicidad de seres arguye evidentemente una pobreza e indigencia en el entendimiento que de tales formas necesita, no ocurre lo mismo cuando se trata de una multiplicidad de ideas, en el sentido en que Santo Tomás entiende la palabra; ya que tal multiplicidad no proviene, de sí, de indigencia, sino de plenitud intelectual. En este poder de idear una infinitud de formas o combinaciones de elementos se muestra, en efecto, la superioridad del modo intelectual de producir sobre el modo natural, ya que el segundo está limitado por la propia forma del agente dentro del ámbito de su naturaleza, según ^{expresa} el principio neoplatónico (que, por no haber sabido comprender suficientemente el modo de la creación, quisieron aplicar erróneamente algunos al problema de qué venimos tratando): "Unum natum est unum facere". Si alguna imperfección hubiese en esta multiplicidad de "ideas", estaría en todo caso de parte de lo producido; lo cual, por estar realizado en la materia, o por lo menos en la potencia; y siendo en consecuencia necesariamente limitado, particularizado, circunscrito a una especie, y susceptible de recibir, en su individuación, un número indefinido de determinaciones accidentales, no puede nunca, de sí, agotar la infinita fecundidad de un entendimiento, ni que fuese el humano, ~~whokrhwhokrhwhokrh~~ ya que del mismo puede decirse, también por su capacidad de ideación, que es "quodammodo omnia"; cuanto más del divino, absolutamente infinito y omnicomprensivo.

Así, pues, debe admitirse que en la mente divina hay multiplicidad de ideas, como entendidas por él. Mas ahora es preciso reflexionar sobre el modo como esto ocurre.

Santo Tomás tiene en cuenta y utiliza, para la solución de este problema, diversos principios fundamentales en su teoría del cono-

cimiento, ya en general, ya del conocimiento divino, y que no necesita explicitar aquí. Podemos mencionar entre ellos:

1. La perfecta adecuación del Entender divino a la divina Esencia. La cual a la vez que es conocida perfectamente, sacia perfectamente la infinita capacidad divina de entender.

2. Respecto al entender divino, la Esencia divina desempeña, en consecuencia, la función característica del "objeto proporcionado" en toda intelección; de cuyo objeto proporcionado son notas características: a) ser aquello por lo cual el entendimiento está en acto (acabamos de mostrar ser así en el caso de Dios). b) ser el medio objetivo en el cual toda otra realidad es conocida, en virtud de las relaciones ópticas que con este objeto primario le enlazan, y que serán la "via" para contraer, bien que de modo indirecto, relaciones intencionales con el sujeto cognoscente.

En nuestro caso, tales relaciones ópticas de las criaturas con la Esencia divina son las de lo ejemplificado con su Causa ejemplar; y así lo indica Santo Tomás en el artículo presente, al observar que "*unacuique creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem*" (I, XV, 2, c) por cuya participación goza precisamente la criatura de una estructura y de un valor formal, en razón de los cuales podrá ser objeto de representación.

Primariamente referido a la Esencia divina y por Ella completamente saciado, el Entender divino la conoce perfectamente, no sólo en sí misma, sino además en tanto que precontiene, como su Ejemplar supremo, toda criatura posible: o como dice Santo Tomás, "*Secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis*". (Ibid).

3. La Esencia divina así conocida, es decir, no solamente en sí misma, en tanto que dice razón de Esencia, sino en tanto que Causa Ejemplar en la que toda criatura está precontenida en su estructura y valor formales, presta el necesario apoyo entitativo al proceso divino de ideación.

Www El proceso ideativo o, en general, de formación de una representación, de elaboración de formas o estructuras formales, no puede, en efecto, estar como montado en el aire, como subsistente de alguna manera en sí mismo; y ello, desde el caso más interior de nuestra imaginación creadora, hasta el caso sublime de Dios. Lo exige, en efecto, la ley absoluta de la prioridad del "ens" sobre la perfección formal o eidética, que surge por abstracción de su estructura formal de su "esse" y de sus "tendencias". En consecuencia, toda representación o ~~de~~ expresión "ideal" procede necesariamente de un fondo óntico real (como la "notitia" procede de la "memoria" en la concepción agustiniana ~~de~~ la vida intencional de la "mens"). En el caso de un entender imperfecto como el nuestro, este fondo óntico está suministrado por la unión entitativa de objeto y sujeto bajo la razón de "principio" del acto de entender y de la representación o concepto formado en dicho acto. En el caso de Dios, "Acto puro", este fondo, a la vez subjetivo y objetivo, del que brotan las formas o representaciones de seres posibles ideados por la mente divina, es la propia divina Esencia, caudal infinito de Ser, y fuente de toda realidad.

4. La Esencia divina dice razón de Ideal supremo al que todo entendimiento refiere los objetos que conoce, por lo menos virtualmente, en la medida en que los somete a condiciones absolutas. Con

respecto al divino Entender, es explícita y perfectamente conocida, según hemos dicho, como Ideal perfectísimo de todo ser; por referencia al cual goza toda criatura de su propia "species" ~~whwkontbwhuk~~ ~~RekaIgúnkmbdbwhkklawksambykkykkekukér~~ y es término de una eventual representación objetiva por un entendimiento.

5. La representación o contenido intelectual de un ser puede decir diversas relaciones al entendimiento. De ellas dos nos interesan en este momento. a) Puede, en primer lugar, constituir el ~~mw~~ "medium in quo" del conocimiento de la cosa, sobre la que se proyecta y con la que se identifica bajo razón de "objeto"; tal es su función, por ejemplo, en el acto directo de conocimiento especulativo. ~~ww~~ Por este modo, Dios conoce las cosas en y por su Esencia en tanto que forma y contenido de su propio Entender. b) En segundo lugar, puede decir razón de "cuod"; lo cual ocurre en el conocimiento artístico o por "ideación", "ex eo quod (artifex) intelligit se intelligere (formam domus in materia)". Supone pues, el conocimiento por ideación, una reflexión del entendimiento sobre su propio entender y su propio contenido, en tanto precisamente que dicho contenido dice relación con la cosa, en la línea de la causa ejemplar. La "idea" servirá de norma objetiva explícitamente entendida y considerada por el entendimiento, para la producción o elaboración de lo artificiado, y al que este se acomodará hasta reproducir específicamente, en su estructura formal, los caracteres mismos de la "idea". Así lo expone Santo Tomás en la respuesta a la objeción 2ª, diciendo: "Idea (significatur) ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. (...) Deus autem non solum intelligit multas res per Essentiam suam, sed etiam intelligit

se intelligere multa per Essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum," o lo que es lo mismo, "plures ideas esse esse in intellectu ejus, ut intellectae" (Ibid).

6. Así Dios conoce:

Su propia Esencia, en Si misma.

Su Esencia, como Ideal supremo objetivo de toda perfección, y ~~whkwEskEsencia, whkthnkokk~~ o lo que es lo mismo, como indefinidamente imitable por las criaturas, bien que siempre de modo inadecuado; dado que la razón de criatura entraña intrínsecamente la limitación.

La entiende, finalmente, como imitable de tal modo particular por tal criatura particular, por un acto comparativo por el cual se ~~whkpwka~~ refiere dicha Esencia a tal criatura, ~~whkwtw~~ y en este sentido dice razón de idea de la misma. (Ibid, ad 3m y ad 4m).

CONCEPTES DE L'ONTOLOGIA I DE LA DEMONSTRACIÓ

Característic, en el problema: "Exponere del non en el temps". Així, diu S.T.:

"Undum/semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrativa probandi non potest".

I sorprèn que aquesta "impossibilitat" no sigui, segons ~~de~~ Sant Tomàs, de pur ~~ser~~, sinó constitutiva: "sicut et supbia de mysterio Trinitatis dictum est" (1).

Res: 2 "Quia veritas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est (Nota de l'editor: "seu definitio ejus rei de qua quidpiam demonstratur"). Unde quod quicquid rationem suam speciei abstractit ab his et nunq; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. (?) (No ho veig). Sant Tomàs posa un cas en la seva postura: "Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebent materiam irridendi infidelibus, existimentibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt". (Ia, q. XLVI, art. 2).

La posició característica: "In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, ... sed per accidens... non reputatur impossibile", supponit que: "omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae". Ex.: "Accidit huic homini in quantum generat quod sit generatus ab alio". En efecte: "Generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis". Ara bé: "Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus; scilicet gradum particularis generantis" Per consegüent: "non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum".

Ara bé: "Esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum" (Subordinació de causes que no son ~~un~~ d'un mateix ordre).

?Què modificaria d'això la ciència actual?

(

La prove de Scot.

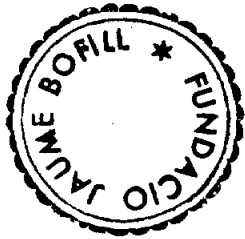
no é susceptible de demonstració "posterior quid",
sinó tan sols de demonstració "quia", (ex necessitat)

Donc, c'est la première condition:

2) la prioritat en un d'aquests ordres, n'hi ha un
i, altre dos

(Concluziuni stabilite prin ajutorul celui unic.
și metafizic de cauzalitate).

Aquest es absolutament just i ^{injust?} i és



Metaf. del. secundum.

Paravente. in IX C. 6. c. 11

(Consequenter quod ad esse)

(3^a conclusio, circa med.
substantiam in statu)

eadem res sit actus et passio in rebus quae ma-
terialiter moventur. --- sicut eadem visio de-
citur res videri et visus videre.

(individua : existens)

(Ibid. 4^a conclusio)

natura alicujus speciei non potest numero multiplicari
nisi multiplicetur esse talis naturae ; quia habentium diver-
sas numero naturas completas non potest esse unum esse ; et
~~esse habetque unum esse~~

--- natura quae est una sup. simplicem non dividitur in
duas sup. numerum, nisi propter materiam.

(processio intellectualis : volitiva)

(11^a conclusio)

(Sp. mod. ordo. ?)

Rosmini.

Prop. 26, condemnata.

Tres supremae formae "esse", nempe : subactivitas,
objectivitas, sanctitas ; seu realitas, idealitas, es-
salitas, si transibantur ad esse absolutum, non pos-
sunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et
viventes.

Intellectus agens et principia, principia
et de iudicio ubi de veritate

De Sp. Beat. 9. ad 3^m

Iudicare aliquis de veritate dicitur dupliciter:

1) Uno modo, sicut modis: sicut iudicamus de
conclusionibus in principia, et de regulis in regulam.
Et sic videtur videretur rationis Aristoteli procedere.
non enim illud qd est mutabile vel qd habet simi-
litudinem illius potest esse infallibilis regula veritatis.

2) Alio modo dicitur aliquis iudicare de veri-
tate aliqua. sicut virtute iudicativa. Et hoc modo
in intellectu agentium iudicamus de veritate.

DUPLIX COMPOSITIO.

De Sp. Cr. 1

In natura igitur rerum corporearum, materia non per se par-
ticipat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens mat-
teriae facit ipsam actu, ut anima corpori. Unde in natura co-
positio est consideranda duplicem actum, id duplicem relationem.
Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et
forma est actus ejus; et iterum, natura constituta ex utroque
et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est
susceptiva ejus.

Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua for-
ma determinatae naturae per se subsistens non in materia, hic
comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum. Non enim
autem ut potentiam separabilem ab actu: sed quoniam semper cum
actus comitatur.

IMAGINATIO - FIDES

la terminologia:

1) Imaginatio nve imaginatio intellectus (1^a operatio)

2) credulitas vel fides (2^a operatio)

3) propria des arabs. Vd. Quant. disp. De Sp. Creat. 2, ad 6^m.

Individualitas et intelligibilitas: De Sp. Creat. 9, ad 15^m.

Quant. disp. De Sp. Creat. art. 10 INTELLECTE AGENT.

melius est videre intellectum agentem Aristoteli -- (quem) quidam videntur
quendam substantiam separatum -- quod vero videntur ipsum esse quendam vir-
tutem animae -- quod quidem utrumque aequaliter est verum

Oportet enim q. infra animam humanam sit aliquis intellectus, a quo dependet
homo intelligere: q. quidem ex his potest esse manifestum. (2) Quia omne, q. con-
vult alicui participationem, prius est in alio substantialiter -- oportet igitur
esse aliquid superius anima, q. sit intellectus pmp. totam suam naturam, a quo intell-
ectualitas animae derivetur, etiam a quo ipse intellectus dependeat. (3) Quia necesse
est q. ante omne mobile inveniat aliquid immobile -- (3): Quia necesse est q.
latet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen manifestetur actus pri-
us adit potentiam in alio. Et similiter, ante omne intellectum necesse est esse ali-
quid perfectum.

Secundo Abstraccio: "securum id q. est commune omnibus individuis
hominum ab his quae sunt propria singulis".

Unum Intellectus agens ^{de quo Arist. loquitur} est volens immediate ipsum a Deo, et imp. quod dicitur.
discernit discernimus verum a falso et bonum a malo

L'equivoc. (De Sp. Creat. a. 9, ad 9^m) "in materiam intelligimus id q.
est in potentia tantum -- si vero aliquis, nomine materiae intelligat aliquem
actum, non est curandum, quia nihil prohibet q. id q. vocamus actum ali-
quis vocet materiam. Sicut q. nos vocamus lapidem aliquis vocet ~~bonum~~
materiae essentiam"

La intuición externa.

En el conocimiento sensible externo se cumplen pues- aunque sea con el grado mínimo de perfección ^{indicado} ~~luminoso~~ - los caracteres de una intuición, puesto que hay inmediatez al sujeto ^{coherente, en cuanto tal,} de una realidad, a la vez desde el punto de vista entitativo y del formal. Examinemos ahora con algún mayor detalle las condiciones y el modo de dicha intuición.

a) el conocimiento sensible externo, como unidad ^{en la formal.}

Por el conocimiento sensible externo el sujeto se une al objeto, en primer lugar, por apropiación de su forma. El conocimiento externo es, ante todo, una "información". No debilitaría la fuerza del término en su acepción filosófica el superponerle su acepción periodística: por el conocimiento sensible externo, ^x en efecto, el sujeto se "informa" del "qué" que lo circunda.

Esta "información" es la realización de una unidad. La diversidad cualitativa exterior deviene idénticamente, sin desnaturalización, contenido de conciencia. Mas, ¿de qué naturaleza es esta unidad? ^(unidad-sujeto)

Ni en el ejemplo que nos ocupa, ni en ningún caso de conocimiento por unidad formal puede tratarse de una mera unidad de hecho. La mera posesión de hecho por parte de dos seres, de una "misma" forma no implica, en efecto, ninguna identidad o "mismidad" reales entre ellos y mal podría dar lugar, en consecuencia, a un conocimiento de uno por el otro. La simple coexistencia de dos seres que están ahí en una dualidad pura y simple, no queda superada en ningún sentido porque se dé entre ellos alguna coincidencia en la posesión de ciertos atributos, pues no se trataría ni de una "co-posesión", es decir, de una posesión en común de los mismos, ni menos de una "co-propiedad", de una comunidad fundada en títulos jurídicos. En rigor de términos, ^{en efecto,} no sería posible hablar de que ^{en tal caso} ~~tres~~ seres poseen una misma

x
i ?
a) heciva-
mente coincide
rads, o b)
como (posición
resultante del
concurs de
todas partes
identidad de lo
no "exclusivo"?

Mas adelante trataremos del carácter especial que esta receptividad del sujeto cognoscente humano frente al objeto tiene en el caso preciso del conocimiento sensible externo, al venir a ser una pasividad propiamente dicha. La comunidad formal entre objeto y sujeto se logra, en efecto, en este caso a modo de "impressio", en tanto que el objeto dice razón de agente y el sujeto de paciente. La relación y dependencia ~~entre objeto y sujeto~~ en la línea de la causalidad ejemplar se realiza pues en conexión y ~~dependencia~~ como consecuencia de una relación en la línea de la causalidad eficiente, en virtud de la ley de interdependencia causal que establece que "omne agens agit simile sibi".

Mas adelante consideraremos con alguna atención este aspecto del conocimiento sensible externo, rico en consecuencias epistemológicas y que es tributario del aspecto orgánico, material, del conocimiento sensible. Por el instante, debemos seguir examinando los caracteres de dicho conocimiento como unidad formal, a saber: en la línea de la causalidad ejemplar.

Si la forma poseída en comunidad por objeto y sujeto se recibe en éste por conformación con el primero, el modo de esta recepción tiene lugar según el modo o naturaleza del sujeto. Esta condición, que se realiza de manera completamente general en toda recepción de una forma ("quidquid recipitur...") acarrea consecuencias importantes en nuestro caso: el grado de inmaterialidad que es de la razón de ser del sujeto cognoscente en cuanto tal hace que la forma recibida lo sea a su vez "inmaterialiter", a saber: no contráida de nuevo al mero ámbito individual del sujeto, por entrar en composición "física" con su materia y desplazamiento de una forma material anterior. La forma del objeto está "intentionaliter" en el sujeto.

Este modo de recibir la forma en la comunidad según el modo de ser, que según el modo de ser, no es esencial en la recepción, y solo tiene existencia en la recepción. Esta recepción no es esencial al sujeto, sino que es un problema de la recepción. La forma del objeto está "intentionaliter" en el sujeto.

4

(Conocimiento sensible externo)

Todo conocimiento es la realización (o manifestación) de una unidad ya que por el conocimiento la realidad deviene, idénticamente, contenido de conciencia. (Vd. S.T.-Maréchal: conocimiento, fenómeno psíquico, sigue a la verdad, la cual es, propiamente, la relación). Mas todo conocimiento finito es al propio tiempo la realización de una alteridad, a saber: de una ya oposición expresa (= representada, a su vez, en la conciencia; lo cual ocurre, "exerceite", cuando el sujeto "pone" al objeto, en el acto de juicio ^{• h'natu, en la reflexión activa •} de los términos mismos antes unificados. Como oposición en el seno de una unidad, el conocimiento tiene ^{pur} la estructura de una relación. (Vd. como expresa esta relación particular el "verum").

ut unum nō idem
alteri, sed va-
rietur eodem.

Pasando por alto las condiciones generales de una relación real, en oposición a una mera relación de razón, notemos que tradicionalmente se reducen las relaciones reales a dos grandes grupos, por razón de su respectivo fundamento: las que se fundan en la "cantidad" o perfección (en el más o menos) y a las que se reducen, en definitiva, ~~simpliciter~~ las relaciones de medida (1^o y 3^o grupos, respectivamente, del texto:) y las que se fundan en la acción y pasión.

La palabra "perfección" es un análogo de cantidad; ~~simpliciter~~ no conocemos, ahora, un análogo de la palabra "acción" ^{mi} ~~de~~ de la de "pasión" (Vd. ^{mi} S.T. ~~IIIae~~ ^{IIIae} I^o IIae, c.): en cuyo uso, por consiguiente, deberemos ir con cuidado para no proyectar sobre la realidad espiritual (vgr. ^{al Father} ~~cosa~~ del conocimiento angélico) el modo material de la acción y pasión.

En todo conocimiento que no sea pura identidad, pura luminosidad

(conocimiento unum et idem)

dad y transparencia) antes bien, implique una dualidad y oposición entre un sujeto y un objeto (una dualidad no resuelta entre en orden real y el orden intencional: entre la estructura de la realidad como "suppositum" y su estructura como "objectum"; etc) se exige, para que haya efectivamente conocimiento, para que haya identificación, íntima comprensión y eventualmente íntima adopción de puntos de vista comunes: caso de la compenetración entre personas) , para vincular realmente al sujeto con un "ens", uno y otro tipo de relación , a saber; fundada respectivamente en la semejanza y en la acción, ya que por la primera el objeto y el sujeto se unirán en acto por la posesión de una misma forma (el objeto, en nuestro caso humano, determinará al sujeto cognoscente, constituyéndose precisamente "objeto" del mismo; ~~forma-u- esencia reales~~): conocimiento en la línea de la definición de un esencia; mientras que por la segunda se unirán en la unidad de un "motus" y me será dada la realidad como existente .

La percepción: acto central y básico de nuestro conocimiento o-
bjetivo (informarse). Culmina en la comunicación.

comunicación con { lo otro
el tú } que nos hace uno

nuestra comprensión
identidad de puntos de vista.

La comunicación implica elementos selectivos. (valoración, selectividad)
~~Percepción y comunicación son los actos siguientes~~

Percepción: ^{valor} Informativo.

hay, básicamente, una valoración
~~de la percepción~~ en la medida
en que la "informativa" conlleva
al acto de percepción.

no excluye una valoración subjetiva,
aunque pueda excluir una reflexión:
= carácter de "inmediato psíquico": "statis"

Percepción: acto completo y unitario. Consecuencia de facultades

Presencia real del objeto.

Apreciación: vinculación lógica: { especificidad
por vía de causalidad
finalidad.

Trascendencia - immanencia de lo ausente a lo presente
en una latencia, de la cual se hace salir la percepción.
(ex - in). Más { ex } la cosa.

2º : ex : 2º : in ; 3º : in (opinión relativa
psíquica)

Hacia hacer a Dios inmediato: { como ser
"existente" (experimento de
realización, etc.)

mis, hechos existencialmente muertos, y por lo mismo
terminos de experiencia:

a) modo natural imperfecto: experimento de la percepción.

~~Como~~ "surdimentos" de mis.

¿cuando tiene valor concreto, real? (la "posi-
bilidad" en general (= "notio") ~~no es~~ es otra
cosa diferente). Si no es atributo a ningún otro abstr.
mis, no moramos en un plano de ~~real~~ mundos en
generalidad. (Creación, conservación, transformación, etc.).

<u>Experimentum</u> de mis	$\left\{ \begin{array}{l} \text{natural} \\ \rightarrow \text{misterio.} \end{array} \right.$	$\left \begin{array}{l} \text{misterio o} \\ \text{"conciencia"}. \end{array} \right.$

Mis $\left\{ \begin{array}{l} \text{notio} \\ \text{vivo} \end{array} \right.$

Método (vd. S. T) de contem-
plación de mis, morosamente conocido por un solo
atributo, a los ~~atributos~~ realidad mis y viviente.
(experimentable como existente y vivo) Por lo mismo
insuficiente de relación con mis a título de eficiente,
de autoridad, de propósito. (Acto).

El conocimiento estético. a) como unidad del objeto
y el sujeto en acto, la posesión de una forma.
forma. b) como unidad de un "sujeto".
(+ unidad (c) tanto-
mente.

a) El c.s.e. como "información".

(a) realización de una unidad entre realidad y
conciencia. — (b) receptivamente.

~~re conocimiento~~
naturaleza de esta unidad.

no es una unidad "material" o de hechos.
(Wittgenstein).

ni en este caso

ni en ningún caso de conocimiento

ni en ninguna relación de semejanza en general.

a) porque no habría verdadera unidad

b) porque tampoco habría alteridad u oposición u-
lativa

requiere una dependencia o subordinación real

en la línea de la ~~dependencia~~ dependencia.

ello implica: un proceso de derivación

(ad similitudinem)

en nuestro caso, la forma subjetiva deriva de
la ~~forma~~ realidad. (= receptividad)

esto es el caso de todo nuestro conocimiento conten-
tativo ($\Rightarrow$ c. artificial).

La forma es recibida en el sujeto según el modo
inmaterial de este.

la forma ~~comunes~~ no entra en comparación con la materia del objeto.

(ello daría lugar a alteración del mismo).

comuna cierta independencia del mismo. (La independencia o exterioridad de un "dato"; no la realidad de un "objeto").

caracterizar esta independencia:

mínima: exterioridad
circunstancialidad.

no ~~grado~~ no, obligación, ni tan m.
equivale mínima, hasta tanto que no aparezca una
reflexión, que la ajuste al objeto. (Acto del
lenguaje común).

hay ya alguna "intencionalidad"; por lo menos
intelectual. (Pretende, como materia abstracta, al
orden intelectual).

El -- s'il est vrai qu'il s'agit de l'essence de l'intuition, doit être représentée comme "un mode de connaissance" et non pas "un objet".
Heidegger.
R. et de l'Intuition. 4 de 14.
p. 105.

INTUICIÓN Y ENTENDIMIENTO INTELIGENTES.

La noción de intuición.

El tema que nos viene ocupando de la naturaleza ontológica del sentimiento está estrechamente enlazado, en su relación con la actividad cognoscitiva, con el problema de la intuición.

La noción de intuición fluctúa en los autores entre dos posiciones extremas. [Por una parte, llaman algunos "notitia intuitiva" (en oposición a "notitia abstractiva") al conocimiento que tiene por objeto una realidad en tanto que está ^{habría entitativa mente} presente al sujeto. En esta acepción, deberán llamarse "intuitivas" aquellas potencias del alma para las cuales tiene sentido hablar de presencia ^{real} del objeto, aquellas cuya estructura les permite entrar en continuidad ^{intuitiva} con tal realidad: tal es el caso ^{ver} de los sentidos externos y del "sensus communis" de los escolásticos.

La dificultad surgirá en este caso al intentar caracterizar al entendimiento. Evidentemente, como facultad "objetiva" el entendimiento no es intuitivo, sino abstractivo, lo mismo que la imaginación; no guarda, en efecto, con su objeto ningún tipo de contacto ^{real} y por lo mismo no tiene sentido hablar de presencia ^{real} de un objeto a una u a otra de estas dos facultades. Así se dice de ambas que son indiferentes a la presencia o ausencia de sus objetos. (S.T.).

Excluida ~~para~~ la posibilidad de presencia real del objeto tanto con respecto a la imaginación como al entendimiento, la "unión" que se requiere en todo caso para que haya conocimiento se realiza por medio de una "species" vicariante, que asegura, ya que el primer tipo de presencia no es posible, ^{por lo menos} una presencia intencional u "objetiva".

Sin embargo, el paralelo entre entendimiento e imaginación no es

"Intuition intellectuelle" (cf. RANT-MARÉCHAL,
point de départ, II, p. 81) : "une intuition de l'humain
à priori l'existence même de son objet".

completo. El entendimiento, en efecto, reúne en su plano superior las funciones que en el plano de la sensibilidad están dispersas entre diversas potencias y por lo mismo, además de la función "objetiva" que lo hace correlativo de la imaginación, tiene una función "experiencial" que lo hace correlativo, esta vez, del "sensus communis". Es el acto de conciencia, que alcanza al "yo" como sujeto real.

Ahora bien. Llamar "intuición" al acto del entendimiento en función de "conciencia", al conocimiento del "yo" como experiencia de sí mismo, sería, a nuestro entender, un abuso de lenguaje, ^{(X Dns.) y lo mismo} que ~~se debe de un del conocimiento la conciencia de nuestra actividad racional: no inmediatamente lugar a equivocación~~; porque la noción de "intuición" está conaturalmente sometida a la atracción de un segundo sentido posible de la palabra, que no ~~la~~ ^{la} permitiría aplicar ~~a~~ ^{al} caso que nos ocupa. Examinemos ~~ahora~~ este segundo sentido.

B. — Conservando tan sólo de la interpretación anterior la nota de "inmediatez" (única que parece común a todas las acepciones del término "intuición"), la segunda tendencia a qué nos referimos llamará "intuitivo" a todo conocimiento de una "forma" o "esencia" que se nos presente con los caracteres de evidencia. Se hablará

de esta suerte, vgr. de "intuición eidética", o de una "intuición de los principios", ^{de indio, de "orin", en estos términos, de los usos} (X Dns.) ^{analítico que funda la verdad de las conclusiones". (Roland Bonniot: loc. cit.)}

A esta segunda tendencia pueden adscribirse dos posiciones que de alguna manera la concretan y al mismo tiempo la aproximan a la primera ~~posición~~ ^{posición} descrita.

^{Una de ellas} ~~Una de ellas~~ es la de ciertos escolásticos modernos que, tomiendo que las conclusiones fundamentales de nuestra metafísica (existencia de Dios; espiritualidad e inmortalidad del alma; etc.) no podrían sostenerse de no atribuir al hombre alguna intuición intelectual.

(X) note. cfr. ^{voir} le passage de Husserl (Méd. Cant. trad. franc. de G. Peiffer (Vrin. 1947) p. 8-9:

"-- les jugements dimoquent leur "exactitude" leur "accord" c'est-à-dire l'accord de notre jugement avec la chose jugée elle-même. Or les exactitudes: l'acte de juger est une "intention" (Meinen) et en général une simple présomption (Vermutung) qu'une chose est telle. En ce cas, le jugement, c'est-à-dire, ce qui est pré par le jugement, est seulement "chose" ou "fait" (= "état de chose", Sachverhalt) présumé, ou encore "chose" ou "état de chose" visé. Mais en regard de cela, il leur y a un autre type de jugement intentionnel, très particulier, une autre façon d'avoir la chose présentée à notre conscience: l'évidence. Dans l'évidence, la chose ou "fait" n'est pas seulement "visé" de façon lointaine et inadéquate; elle nous est présentée "elle-même", le visé qui visé en a donc la conscience immanente.

(T) Ainsi Leibniz: N.E. IV, c. 9: Philalèthes: "Nous connaissons notre existence par intuition, celle de Dieu par démonstration et celle des autres par sensation -- Théophile: Je suis entièrement d'accord de tout ce qui..." (A. J. Mauchal, P. de D., IV, p. 45)

(x) Nota. No atribuyéndole, por otra parte, a dicho título de "intuición" al acto de conciencia, a) por la naturaleza misma de este acto, cuyo contenido es totalmente oscuro ep; b) por la falta de entidad psicológica que correspondería de n' a una intuición del yo (= a un conocimiento inencial del yo que al mismo tiempo posea un conocimiento del mismo por su esencia) (Vd. S.T. _____) siendo así que en el hombre el conocimiento por conciencia es positivo al conocimiento objetivo y por lo mismo no está sujeto de intuición.

Otra nota: Roland Conzelin: art. "Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie de S. Thomas?" En Doina est peut-être aussi d'intuición (remplissant ^{le rôle} du sens). Vd. infra. que, d'ailleurs, a été repris par Kant ~~en~~ ^{pour} rapporté à une intuition intellectuelle; et ainsi: "sans laquelle se résument brièvement les essais épistémologiques des philosophes (parfois humanistes) qui acceptent de relever le défi de la "critique", et cherchent à fonder la valeur de la métaphysique sur une vue directe de la réalité singulière."

en un solo acto y bajo el mismo respecto, entre en comunión con su objeto a la vez por razón de su "^{esencia}esencia" y de su "^{existencia}existencia". (X)

Entendida la ^{intuición}intuición en este sentido pleno, es evidente que el entendimiento humano no es intuitivo, toda vez que su conocimiento de lo real tiene lugar por síntesis de la esencia y existencia del "ens" captadas, respectivamente, por vía de definición o de noción la primera y de sentimiento la segunda, y vinculadas finalmente entre sí en la afirmación objetiva. Mas la afirmación es, justamente, el substitutivo, en el hombre, de esta intuición intelectual de que carece (Vd. Marechal, "Point de départ", cahier V, p.).

Correlativamente, ^(dado el paralelismo ontológico necesario entre objeto y sujeto) ~~no se puede atribuir~~ el atribuir a nuestro entendimiento carácter intuitivo supondría en ^{fu} ~~algun~~ objeto una estructura tal que su forma natural (es decir, aquella por la cual existe, que es principio de eficiencia, que lo hace susceptible de ser "experimentado") fuese al mismo tiempo forma intencional (aquella que le inmerge en relaciones de ejemplaridad y que lo hace susceptible de noción o de definición). Ahora bien: tal estructura sería, justamente, la de un "noumenon", es decir, de una realidad totalmente "esencial", en la que no hubiese distinción entre individuo y naturaleza; en otras palabras: tal objeto debería ser un "inteligible en acto", una substancia espiritual pura. Mas toda realidad de este mundo es, tan sólo, un "inteligible en potencia", y ~~una~~ sólo este tipo de ente puede ser por nosotros experimentado.

En el examen de las diversas concepciones sobre lo que sea la intuición hemos encontrado un ^{hecho} ~~caso~~ muy significativo: que todas las tendencias reconocen carácter intuitivo a la sensación externa. La razón de ello está en que, si bien en un plano inferior, feno-

(Dns)

(X) la "société française de psychologie" donna la définition de "intuition" de un "Vocabulaire technique et critique de la psychologie" André Lalande (Alcan, 1926) l'ajout et vari dans sa réalité individuelle. En el vocabulario filosófico de Marechal: "..."

(X nota) rd. Roland Conklin, loc. cit. (p. 723):

(p. 51, 72)

"La sensation considérée en elle-même, c'est-à-dire, l'indé-
pendamment des images, ^{des} souvenirs, des idées qui entrent
chaque de nos perceptions, la sensation est établie, par
l'"esprit" qui détermine le sens, en relation immédiate avec
le monde qui est son objet propre. Lorsqu'il s'agit d'une
sensation véritable, et non pas d'une illusion ou hallucination
lucratrice -- l'objet est unitaire et toujours existant et individuel;
il est tel, en cet instant. La sensation est donc bien une
intuition.

mónico, el conocimiento sensible externo reúne efectivamente todos los caracteres de la intuición. En un solo y mismo acto, en efecto, los sentidos externos alcanzan la certeza de una presencia y la evidencia de una forma. Correlativamente, la realidad corporal que es objeto suyo goza también de los caracteres que hemos visto debe tener el objeto de una intuición, a saber: que su forma natural, principio de existencia, lo constituye al mismo tiempo en actualmente sensible, en un "sensible actu". (Vd. S.T.).

Cierto que la inmediatez de este "objeto" material a nuestra sensibilidad externa, por tener lugar según el modo de la cantidad, es muy imperfecta, ya que implica siempre exterioridad; que la temporalidad estricta que deriva de este primer carácter hace un todo caso que tal inmediatez sea circunstancial y contingente; que el modo de unidad objetivo-subjetiva lograda es, por todo ello, poco íntima, pues ningún objeto conocido por nuestros sentidos podrá llamarse "natural" a ellos más que considerado genéricamente (grado mínimo de a priori requerido en todo conocimiento) pero nunca en su individualidad; que el sujeto, en consecuencia, se comporta pasivamente en el acto de conocimiento resultante, es decir, que está totalmente determinado, como sujeto cognoscente, por el objeto; etc.

A pesar de todo ello, sin embargo, esta modesta intuición externa es el imprescindible punto de ^{arranque} ~~punto de~~ y en cierto sentido de apoyo de todo nuestro ulterior ^{trabajo} ~~trabajo~~ filosófico; de suerte que nuestro ^{entendimiento} ~~conocimiento~~ adelantará, en el conocimiento del ser, ^{tan solo} ~~hasta~~ hasta donde la realidad sensible, "como de la mano", le conduzca. (Vd. S.T.).

; Peut-on parler d'intuition intellectuelle
dans la philosophie thomiste?

Roland Conleui.

Philosophia Perennis

Regensburg 1930

(Regensburg, 1930. ~~bei Festgabe Joseph
Gesper zum 60 Geburtstag.~~)

(Recueil d'articles de divers auteurs).

vanetat de unitat.

§ "Vocabulari" de la Soc. francesa de Filosofia: definir la "intuicio"
així: "Vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent
à l'esprit et sain dans sa réalité individuelle".

Capita refere ^(a l'home) un coneixement intel·lectual intuïtiu. (INS.T.D. 9.82, art. 3)
(Vd. Curso Filos. - Joan de S.T.)

videtur, I. logica, II. q. 23, a. 1, ~~propositio original~~

on podria una teoria del coneixement intuïtiu. ~~Per què?~~
Què és? Podria aquests
unitats de unitat diversos?

intuicio. és: ~~per~~ coneixement ~~per~~...

visio $\Rightarrow$ testimoni (fe)

directa $\Rightarrow$ discursiu

immèdiata " mediat

d'un objecte de pensament
actualment present a l'es-
prit (c'èst-à-dire,
existent) ~~est~~ i captat
en la ~~seua~~ seva realitat
individual.

I

Intuicio, per opinio a l'u.

Videtur, visio: Op. III S. D. 24, q. 1 a. 2 sol. 1; De W. 14, q. 2 i 2;
(intel·lectual) II a. IIae, q. 1, art. 4 i 5.

en aquest punt (tradició, a partir de la lista): "l'intel·ligència bona, a
propriament parlar, lorsque una homine en elle, per la lumina intellectual,
une "visio" intellectual. (llum: natural: ~~objecte~~ visio de l'home,
l'objecte: visio beatifica.

II

La "visio directa" per oppositió a "discursus".

El coneixement
humà (ratió)
participa de
l'objecte
al qual
coneixement "discursiu": De ver. q. 2, c. 3, ad 3; q. 8, a. 15; q. 15, c. 2
S.T. I^a, q. 79, art. 8.
coneixement "per compositionem et divisionem". ad. De Malo, q. 16, c. 6 ad 1^a
la "mixta apprehensio", condicionada,
en ceia, w c' activació de l'intel·ligència
absolut; el concurs de la unitat i pluralitat
- III, D. 14, q. 1, a. 3. l. 3.

(a visió directa no ateny els essencials, visio, tan wls, als aspectes essencials
de la realitat. (II, D. 35, q. 2, a. 2, ad 7).

III

La "visio immediata" per oppositió a la coneixença mediata.
(= "per se intantum").

Preliminar. no basta, pel coneixement, un "contacte" (ni tant wls w la
mixta unió) De ver. q. VIII, a. 7. q. Ret. sc. Phil. et Theol. t. X (1921) p. 2
cal una "intus-inscriptio", ja que l'acte de coneixement s'empren permanentment. Unitat
d'un acte l'home, en la immutabilitat de l'objecte (De ver. q. 8, c. 7, ad 11) condició
de coneixement. visio immediata de l'objecte w el mateix. (De ver. q. 4, 2; q. 8, 6).

(Cfr. J. Guillet: la "lumina intellectual" d'après S. Th. (Archives d'histoire littéraire
et doctrinale du moyen âge, t. 1, 1927, p. 79-88).)

Aquest coneixement "per se intantum", tota vegada que ateny l'existència concreta
de la naturalesa coneguda, mereix ja el nom d'intus-inscriptio. (La realitat coneguda
en aquest cas, "veient ella-mesme d'intus" e' w. per se intantum l'acte de coneixement)

Es promoueix un visio en molts casos (visio de l'objecte, de la lumina intellectual / visio
que no és un "intus-inscriptio": la naturalesa real s'el terme últim d'aquesta
visio directa i immediata. (coneixement opat al coneixement "per similitudinem")

Similitudo + l'home. no omite el coneixement per similitudinem si interviu
al c. per se intantum (ni aquest w l'home): a vegades la similitudo w l'home i no
s'intimament a l'intel·ligència cognoscent que no ho faia la cosa mateixa.

vd. de nr. II, q. 1 ad 2; q. 2; De Pot. 7, c. 2, ad 5m (cf. R. sc. ph. th. t. 14 (1923) p. 168. vd. de nr. 9.8, c. 16, ad 11.

El conecement "w. speciem", "w. similitudinem", no s' en conecement mediat: no s' en que s' aplica al es en que una realitat s' ja conecent w. una altra, o w. la specie d'una altra.

Que n' en mediata, no. no incloues encara que n' en directa: w. en "elle n' empêche pas l'essence de se porter d'un seul et même acte, à travers la médiation intérieure, jusqu'à la réalité commune". (cf. I, D. 36, q. 2, c. 2, ad 4; II, D. 14, q. 1, c. 1, ad 4m; II Sent. D. 49, q. 2, c. 1, ad 15; 16; De nr. 9. II, q. 3, ad 3; 9. 8, c. 15; 9. 10, q. 2, ad 2m.

La "specie" ha de representar universalment la realitat w. la "w. similitudinem" w. poder parlar de "essence": III D. 14, q. 1, c. 1, ad 3; q. 2, ad 1; IV, D. 49, q. 2, c. 1, ad 16m.

IV

La veu de la "realitat singular" per oposició a la conecent-
sance de l'universal.

Hi ha lloc, en la filosofia, a l'home, w. una } veu directa i immediata d'una realitat singular
intuïció de noi.

Preparació. Nostra l'home s'ha el conecement de l'existència.

Text: "En d'altres de c'Estu prenent d'una essència est d'existir, nul existir n'est donné qui ne soit qualifié par l'essence qu'il actualise; nul existir n'est connu que selon le mode où l'essence dont il est l'acte ultime est elle-même connue. La réponse à la question quid sit est dépendante de la position quid sit. III D. 23, q. 1, c. 2; In Boet. De Trin. 9. 6, q. 3.

El conecement p'edict d'una cosa, en la seva existència material, n' en conecent o s'ha immediatament lo que s'. "La veu directa i immediata d'una realitat existant n' en necessàriament la veu directa i immediata de son essència".

El coneixement d'uns o altres, inclou quan nos voluntaria i no voluntària mitjan donem si un coneixement de la realitat concreta i exacta; W
 hi ha: "il nous est ^{plus} difficile de comprendre de quelle manière des existences
 individuellement qui se réalisent dans le temps, à un instant donné et sur
 une période limitée, peuvent être présentes dans l'"idée", ainsi conçue
 intellectuelle, de leur essence". (pseudo-problème).

"ciencia de veris" = Una realitat present, que coexisteix, en l'essència realitat
 individual, amb l'acte de veritat que la considera en
 l'essència eterna.

I D. 30, q. 1, a. 4; III, D. 4, q. 1, c. 2. 20. 2; II D. 49,
 q. 2, a. 5; De ver. 9. 3, a. 3 ad 2m; I^a, q. 14, q. 9.

S.T. diu també que s'ha anomenat "aplicativa" el coneixement an
 al·lic de les realitats individuals. I^a, q. 54, q. 7 ad 2m; q. 53, a. 3 ad 2m.

=

"intuïció" mental
 "intuïció" eterna.



¿I el coneixement de l'ànima o de la matèria, o no encara,
 de l'acte intel·lectual, volent, mental; en un moment de tota
 l'activitat psicològica? Wt diu re intuïció?

vd. Blaise Remyer: S. T. et notre connaissance de l'esprit humain.
 1928, Archives de ph. VI, 2.

Plantegem del problema, en la teoria general de les intuïcions, s'hi hi-
 cada les dues objectes presents.

vd. I. D. 48, q. 1, a. 2; II D. 24, q. 2, c. 2, ad 3m; III D. 27,
 q. 2, a. 4, sol. 1 c. 1 ad 2m; D. 33, q. 1, q. 1, sol. 1; De ver.
 q. 15, q. 2 c. 1 ad 3m, 2m, 13m; q. 22, a. 10 c. 1 ad 2m;
 De Pot. q. 9, c. 9, ad 3m; I^a, q. 1, a. 3; q. 7; q. 14, a. 5, ad 2m;
 q. 59, q. 2, ad 2m; a. 4 c; q. 77, a. 3; etc.

Acte de la intelligence

l'acte d'intelligence n'est la même de l'intelligence en le non-
matérialité pure, visio determinata, nous, l'idée de la
chose simple, i en la llem l'ite w aguste idee.

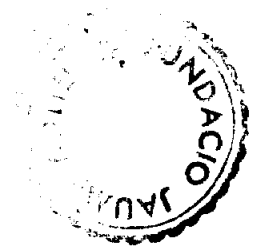
"Est-ce là encore une intuition, une vue directe et immédiate
de l'acte intellectuel? (pouvait de l'aspect de réflexion) - Oui, au-
rement, puisque l'idée spécifie l'acte. Mais une intuition n'est pas
à elle qui aurait son principe ^{même et} essentiel (même et w n) l'acte
même, immatériel, au lieu de l'idée, abstraite de la matière
et dépendante de l'image.

Acte de la volonté. (intuición incorporea voluta, la que no
es un conocimiento de un objeto)

intelligibile, en intent de l'entia, natura, en el materia substa, d'intel-
ligencia i voluntat. (III O. 23, q. 2, a. 2, ad 3^m; ad 6^m; De Malo, q. 6, a. 2,
ad 18; De ver. q. 10, art. 9 ad 1^m et 3^m; 2^a, q. 87, a. 4.

(as de : experiencia de l'activitat nostra; nous encore a pro-
bit de l'experencia electiva i de l'experencia des motus "pulsos".
(peut être l'acte même une intuition intellectuelle volute).

El jo : peut de confondre le avec la vola mens. (Neveder que
l'âme une el cor vis i "buna": III O. 5, q. 3, a. 2; O. 21,
q. 1, a. 1, ad 3^m; De ver. q. 9, a. 2, ad 14^m; 2^a, q. 29, art.
1, ad 3^m; q. 77, a. 4, ad 2^m).



¿Fins on s'estin el coneixement ~~del~~ l' experiència, o
la intuïció del "jo", començant (com diu S. T.) en
els uns actes?

M'en l'individu dotat d'intel·ligència ve dire que l'ordre
del coneixement ve en l'ordre ontològic; el coneixement
deu reflexa esta limitat la pleneja de les facultats
representatives. Per això, la recepció dels actes no s'equivalen a
la recepció del "jo" en el seu instantaniu.

Una intuïció del jo requeria: entenent l'essència de l'ànima
" " del cos com a humà.

(Nota: lo que hi ha de "intuïció" en el coneixement intuït
i reflexiu, en realitat, a una activitat accidental del jo,
ja que sempre s' en, i a la llum d'una "visió" particu-
lar. R. González. Que resulta d'això: ~~no s'ha~~ lo que s'acti-
vitat té d'accidental, s' "accidental" al c. del jo, que
en s' donat la forma, no la material del contingut)

CONCLUSIÓN.

Des considérations qui précèdent il ressort que si la ph. th. peut agréer plei-
nement le terme d'"intuition" (au sens que nous avons précisé: vue directe et
immédiate ~~particulière~~ d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit
et saisi dans sa réalité individuelle". Lalande, Voc. tech. et crit. de ph.)
pour caractériser la connaissance divine, la connaissance angélique et la vi-
sion béatifique, elle n'en peut accepter l'usage dans sa théorie de la
connaissance humaine ou en un sens très limité. La sensation est une intui-
tion du sensible comme tel. La réflexion, ou conscience psychologique, est
une intuition de nos actes, mais déterminée premièrement par leur objet. Les
autres "vues" plus ou moins directes et immédiates dont nous disposons, n'at-
teignent pas la réalité singulière. Pour rejoindre l'existence concrète, cel-
le des choses ou celle du moi, un détour ou un discours s'impose à elles. On
ne pourrait les appeler "intuition" qu'en un autre sens, approchant celui de
Descartes lorsqu'il parle de l'intuition des natures simples, et celui de
Leibnitz, celui encore de Husserl. Mais il vaudrait mieux peut-être les désig-
ner par le mot "vue" qui prête moins à l'équivoque. Ceci apparaîtrait mieux
encore si l'on examinait à la lumière de la pensée thomiste ainsi précisée
l'usage fait de ces termes par les disciples, mêmes du S. Docteur, à comen-
cer par l'un des plus célèbres, J. de S. T., et par ceux des ph. modernes et
contemporains qui maintiennent à des degrés divers, la valeur intuitive de
la pensée. ROLAND GOSSELIN, O. P. article publicat en "PHILOSOPHIA PERENNIS"
1930, n. 209-230 (fe l'ha el Dr. Joaquim Canals).

fondo estable, actual y activo de aquella actividad:
~~un~~^{un} ~~sus~~^{en} ~~operaciones~~^{relaciones} vitales; ~~el~~^{en} ~~impeto~~^{carácter} se descubre como teniendo
 un alma, ~~como viviente, como gozando de~~ y ~~está tan~~
~~bastante~~ {y descansa en este bienestar fundamental que
 de la que T. de S. Tomás describe adecuadamente "con-
 sistentia a semetipso"; ^{viente} "descansa a sí mismo, en su
 vivir, y en un "ser", plenitud vital de la plenitud
 vital de su ser.

la noción de "vida" hace puente entre la de "ser" y la de "operación". A causa, el sentido dinámico del "ser". Al mismo tiempo, lo excluye. Vivir, por un animal, es ante todo sentir. En el hombre, sentir y pensar. ~~Mas la idea de vida no se da en el ser la operación: operación actual del sentir y el pensar. Vivir es sentir y pensar. de acuerdo con las operaciones de la sensibilidad y el~~

— Una vida adormecida es solo una vida a medias;
~~de este fenómeno del sueño, como muestra la vida de los~~
 los "Et ex hoc patet, q. principatim videtur in animalis vel
 hominibus ut contra vel intelligitur. Nos autem cum, quia ^{non} actu
~~non~~ mutatur vel intelligitur, non habet vitam, sed habet dormientiam
 vitae" En el "cogito" me es dado el "sum"; en el "cogito"
 alcanzo el "sum" en virtud de ~~significado~~ sentido.

B. Qué se entiende por "conocimiento".

El primer punto, una vez disipado el equívoco, no entraña dificultad especial. "Conocer por esencia", en efecto, podría significar:

1) Conocer la esencia del objeto; en el caso que nos ocupa, conocer la esencia misma del alma.

Usando un tecnicismo escolástico-fácil, por otra parte, de comprender se preguntaría en este caso si la "esencia" del objeto sería ~~la esencia~~ ^{la} "id quod cognoscitur". El problema propuesto equivaldría, ~~en este caso~~ ^{en} a preguntar si nuestro entendimiento llega a penetrar hasta la esencia misma del alma, ~~y en consecuencia, si traspasa~~ ^{franzando} la zona de lo circunstancial y epifemónico que la envuelve y de alguna manera la oculta a nuestra propia mirada.

Mas, prescindiendo de que, de hecho, el conocimiento íntimo del alma entraña una dificultad especial, el problema, de sí, no es sino un caso particular del problema general sobre el objeto del conocimiento intelectual humano. Está, básicamente, resuelto, cuando se ha establecido que el entendimiento es una función cognoscitiva ordenada, de suyo, a discriminar en un objeto o suceso ~~de~~ lo esencial y significativo del mismo de lo meramente circunstancial y adyacente, ~~El entendimiento, mostró ya Santo Tomás anteriormente, alcanza o por lo menos apunta a la "esencia" del objeto,~~ a diferencia de la sensibilidad, que se detiene en ^{una} ~~la~~ multiplicidad del detalle ~~sin llegar a unificar radicalmente.~~ ^{que no}

~~En este sentido, por lo tanto, el problema de si "el alma se conoce por esencia" se resolvería en pura cuestión de hecho; la cuestión de derecho estaría ya zanjada, dado que la ordenación al conocimiento de la esencia de las cosas define justamente la inteligencia. Si el alma, en consecuencia, puede ser objeto de conocimiento intelectual, lo será, necesariamente, "por esencia"; bien que ello no prejuzga que tal conoci-~~

nimiento apure todas las notas inteligibles del objeto, o se detenga en un plano de determinaciones más o menos genérico y vago. ~~El problema que en consecuencia se plantea, es sin embargo, substancialmente el mismo que respecto a cualquier otro objeto conocido.~~

2) El segundo sentido de la expresión "conocer por esencia" es muy diferente. Se trata en efecto, ahora, de si la esencia del alma es, no "id quod cognoscitur", lo conocido, sino "id quo cognoscitur"; el "determinante cognoscional" cuando se toma a sí misma por objeto. En este sentido, conocer "por esencia" se opone, no a conocer las circunstancias o accidentes del objeto, sino a algo muy distinto: a conocer ~~Wirklichkeit~~ por "species".

Aclaremos este nuevo tecnicismo. Recibe en escolástica el nombre de "species" el principio ontológico, formal, por el cual se determina el entendimiento al conocimiento de un objeto particular dado. La "species" ^{natural de un} suple la imposible presencia ~~del objeto en su ser natural~~ a la base del acto intelectual por el cual dicho objeto será conocido. Ella asegura, en consecuencia, la "adaequatio" entre objeto y sujeto críticamente requerida si no se quiere dejar sin fundamento metafísico el acto intencional de conocimiento.

Ahora bien: tomada la expresión "conocer por esencia" en este segundo sentido, es lógico que se plantee de modo especial al tratarse del problema del conocimiento del alma por sí misma. Porque el alma es ~~por sí misma~~ base y raíz de toda la actividad del sujeto, y por lo tanto, de la actividad cognoscitiva; su situación, bajo este respecto, es totalmente diversa ^{de} que la de cualquier otro objeto conocido. ~~verum~~. La excepcionalidad de esta situación, ¿cómo repercute en el conocimiento que el alma tiene de sí misma?

(Notes de classe)

X Conferència de filosofia
Haecker "Friedrich
de Schlegel"

Es fa una translació de unitat entre "sentiment" i "sensibilitat". És ^{però} - de manera explícita o implícita - el sentiment com a naturalesa "sensitiva". Això deu a una confusió, que té desagradables conseqüències: en especial, la contradicció entre sentiment (i vida) i raó o entre sentiment i voluntat (ex. en Kant: immanència catòlica: exclusió de tot moviment de sensibilitat).

Anàlisi deficient del sentiment, ~~de~~ de la seva naturalesa ontològica.

Per defecte de la unitat del cos humà, tot sentiment (conscientia de subjecte, l'ens concepte com a principi) tindrà una component "racional", de "sensibilitat": animal sensu o sensu, ~~o~~ appetitus, etc. Això ~~conduïx~~ a "Com unum et eandem rem aequale in Deum vivum". Però no exclou una component "racional": conscientia del jo sensu, i no pas, solament, del seu "affici", com a principi de tots els seus estats i determinacions. Així, també en el pla intelectual, o rational de l'home hi ha la "duplex cognitio" (= no, dos coneixements, sinó dos ^(modos) modus, qualssevol, de coneixement: pròpiament dit, o objectiu, científic, "rational", i ~~sempre~~ en unitat sempre pròpi, com subjectiu, experimental, "factic".)

No hi ha { sentiment } una "sentiment": translació en la consciència
voler { sensu }
(= en el pla vital inferior del subjecte ^{o rational} conscient, dotat d'espontaneïtat i essencialment de llibertat) de la unitat del subjecte receptiu-actiu, o, radicalment, "in-nunt" les relacions intencional que l'enllacen, o relacions, amb els altres, com a terme objectiu de coneixement o d'amor. Si el jo sensu no està in-nunt

Com a tal en les relacions intencional de coneixement o d'amor, aquestes
no són una vide, sinó quelcom d'epifenomenic: per l'autència i l'acti-
vitat. 70 pens. Al 10 és constitutiu, implícit en el pens i l'acti-
10, estimo

Altament, mien - absurd - un pensament o un amor abstracte.

(S. e. toca el tema: el pensament, la raó del subjecte pensant, és inintel·ligible: no, encara, intel·ligible: si l'intel·ligible va a l'universal? Vd. - - - - -)

(11) Sentiment: en dirien coneixement comós. (Vd. Leibniz - Baumgarten. dirien que lo Bell és el coneixement comós de lo Uellect) No és això: no tenen en compte ~~que~~ la dualitat coputiva. No obstant, en la morsa en què el coneixement del 10 no és un coneixement "W empiric" (quid nō) - Vd. de q. - evi.
dentament la consciència de si no té "claretat". Té, però certesa, un tipus de certa heterogeneïtat a la del principi de contradicció (necitat transcendental, no lògica, de l'existència del subjecte pensant, mental pensant). Vd. ST. art. 12, ad 7 m.
Però, i més en el cas de l'ànima, que s'conix a si mateix W empiric (intenció, en cert sentit, la que no uellecta) cal distingir les dues dimensions en aquest tipus inferior de coneixement o aprehensió:
(la distinció-correlativa - entre impost i naturalisme en l'ànima: Vd. de q. - - - - -)

{	<u>sentiment</u> = activació d'una intenció, que deu raó de principi d'activitat (impost)
	coneixement <u>representatiu</u> = delimitació d'una empiria o naturalisme, que deu raó de terme objectiu. (naturalisme).

Fichte, 2ª Intród. a la Teoría de la Ciencia.
(c.5, Trad. Gaos, R.de C. p. 79)

Este intuirse a sí mismo pedido al filósofo al llevar a cabo el acto mediante el cual surge para él el yo, lo llamo intuición intelectual. Es la conciencia inmediata de que actúo y de que actuación. Es aquello mediante lo cual sé algo porque lo hago. Que hay semejante facultad de intuición intelectual, no puede demostrarse por medio de conceptos, ni lo que ella sea sacarse de conceptos. Cada cual ha de encontrarla inmediatamente en sí mismo o nunca llegará a conocerla. Pedir que se le muestre por medio de un razonamiento es todavía mucho más peregrino de lo que sería que un ciego de nacimiento pidiera que se le explicase lo que son colores sin que él necesitara verlos.

Lo que sí se le puede mostrar a cualquiera en su experiencia propia y concedida por él, es que esta intuición intelectual se da en todo momento de su conciencia. Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que "yo" lo hago, sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición. En ella está la fuente de la vida u sin ella no hay más que la muerte.

Ahora bien, esta intuición no se da nunca sola, como un acto completo de la conciencia. Como tampoco la intuición sensible se da nunca sola ni completa en la conciencia, sino que ambas necesitan del concepto. Pero no sólo esto, sino que la intuición intelectual está enlazada también siempre con una sensible. Yo no puedo encontrarme actuando sin encontrar un objeto, sobre el cual actúo, en una intuición sensible de que formo el concepto; sin esbozar una imagen de lo que quiero producir, de la cual formo igualmente el concepto. ¿Cómo sé lo que quiero producir, ni cómo podría saberlo, sino contemplándome inmediatamente en el esbozar el concepto del fin, es decir, en un actuar? Sólo este estado todo en unión de la multiplicidad indicada completa la conciencia. Sólo de los conceptos, del del objeto y del del fin, soy consciente, pero no de las dos intuiciones que les sirven de base.

Quizá es sólo esto lo que queiren inculcarnos los enemigos de la intuición intelectual, es a saber, que ésta sólo es posible en unión con otra sensible. Observación que es, sin duda, de importancia y que no es, en verdad, discutida por la teoría de la ciencia, ero si se creyera estar autorizado por ello para negar la intuición intelectual, con el mismo derecho se podría negar también la sensible, pues tampoco ésta es posible sino en unión con la intelectual, ya que todo cuanto haya de ser "mi" representación habrá de estar refiriéndose a mí; pero la conciencia "yo" nace exclusivamente de la intuición intelectual.

Pero si es necesario conceder que no hay conciencia inmediata y aislada de la intuición intelectual, ¿cómo llega el filósofo al conocimiento y a la representación aislada de ella? Respondo: sin duda alguna, tal como llega al conocimiento y a la representación aislada de la intuición sensible, por medio de un raciocinio partiendo de los hechos patentes de la conciencia. El raciocinio por medio del cual el filósofo

fo llega a esta afirmación de la intuición intelectual es el siguiente. Yo no propongo pensar esta o aquella cosa determinada, y la representación de que así sucede tiene lugar. Esto es un hecho de conciencia. Si lo considero según las leyes de la mera conciencia sensible, no hay en él nada más que lo acabado de indicar, una sucesión de ciertas representaciones. Sólo de esta sucesión en la línea del tiempo sería yo conciente, y sólo ella podría afirmar. Yo debería decir momentáneamente: sé que a la representación de tal determinado pensamiento, con la nota de que debía existir, siguió inmediatamente en el tiempo la representación del mismo pensamiento con la nota de que existía realmente; que a la representación de tal determinado fenómeno como un fenómeno que debía ser, la representación del mismo fenómeno como un fenómeno que era realmente. Pero yo no podría enunciar esta proposición, totalmente distinta: en la primera representación reside el fundamento real de la segunda; por haber pensado la primera, fué para mí la segunda. Yo permanezco meramente pasivo, el inmóvil escenario sobre el cual unas representaciones son sustituidas por otras representaciones, pero no soy el principio activo que las produce. Mas ahora admito esto último y no puedo renunciar a admitirlo sin renunciar a mí mismo. ¿Cómo llego a ello? En los indicados ingredientes sensibles no hay ningún fundamento para ello. Por consiguiente, es una conciencia especial, y además inmediata, o sea, una intuición, pero que no se dirige a un ser estable material, sino una intuición de la mera actividad, que no es nada estático, sino un curso progresivo, no un ser, sino un vivir.

Así pues, el filósofo encuentra esta intuición intelectual como un hecho de la conciencia (para él es un hecho; para el yo primitivo, una acción) no inmediatamente, como un hecho aislado de su conciencia, sino en tanto distingue lo que en la conciencia vulgar se da reunido y resuelve el todo en sus partes integrantes.

Un problema totalmente distinto es explicar la posibilidad de esta intuición intelectual, que aquí se supone como un hecho... y mediante esta explicación, partiendo del sistema de la razón entera, defenderla contra la sospecha de falacia e ilusión que atrae sobre sí con su pugnancia ~~Wirklichkeit~~ contra el modo de pensar dogmático, fundado igualmente en la razón; o la de garantizar por medio de algo todavía más alto la "fe" en su realidad, de la cual parte en rigor el idealismo trascendental, según nuestra propia y expresa confesión y mostrar en la razón el interés mismo sobre el cual este idealismo se funda.

Esto se hace exclusivamente mostrando en nosotros la ley moral, en la cual nos representamos el yo como algo elevado por encima de toda modificación primitiva operada por la ley misma; en la cual le exigimos al yo un actuar absoluto, fundado sólo en él y absolutamente en nada más, y le caracterizamos, por ende, como un principio activo absoluto. En la conciencia de esta ley, que sin duda alguna no es una conciencia sacada de otra cosa, sino una conciencia inmediata, está fundada la intuición de la espontaneidad y libertad. Yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que debe ser activo de un cierto modo; yo me soy dado, según esto, por medio de mí mismo como activo en general; yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Solo por este medio de la ley moral "me" descubro. Y si me descubro por este medio, me descubro necesariamente como espontaneidad. Y por este medio surge para mí el ingrediente totalmente heterogéneo de la acción real de mí yo en una conciencia, la cual en otro caso sólo sería la conciencia de una consecuencia de mis representaciones.

La intuición intelectual es la única posición sólida para toda filosofía. Partiendo de ella, puede explicarse todo lo que se presenta en la conciencia; pero sólo partiendo de ella. Sin conciencia de sí, no hay en general conciencia; pero la conciencia de sí sólo es posible del modo indicado: yo soy sólo activo. Partiendo de ella, no puedo ser llevado más allá. Mi filosofía se torna aquí totalmente independiente de todo albedrío y un producto de la férrea necesidad, hasta donde hay necesidad para la razón libre, es decir, se torna un producto de la necesidad "práctica". Yo no puedo ir más allá, partiendo de esta posición, porque yo no debo ir más allá. Y así se revela al par el idealismo trascendental como el único modo de pensar conforme al deber en la filosofía, como aquel modo de pensar donde más íntimamente se unen la especulación y la ley moral. Yo debo partir en mi ~~wayachinwawinkuk~~ pensar del yo puro y pensar éste como espontaneidad absoluta, no determinado por las cosas, sino determinante de las cosas.

METAFISICA DEL SENTIMENT

GARDEIL

Intuïció de l'ànima.

Conceïment immediat i propiament intuïtiu de per l'ànima
de la seva pròpia substància, i consciència psicològica ^{Vol. I.} p. 148-150 i s.

Tema general: La presència objectiva immediata de l'ànima a
si mateixa.

Acte ~~voluntari~~ ^{o la} habitual: identificació cap a la intuïció
directa, que és privilegi de l'ànima separada.

L'unio íntima de l'ànima amb l'ànima, que constitueix
el fonament de l'esperit humà i denuncia la seva estructura íntima,
no es revela fins a l'estat d'ànima separada.

Réalisme thomiste et critique de la connaissance.
E. GILSON. Paris, Vrin, 1939.

Cites bibliographiques:

Mgr. L. Noel: Les progrès de l'épistémologie thomiste. Rév. Neosch. de philos. t.34,(1932).

Card. Mercier. Critériologie.

H. Gouhier: La vocation de Malébranche Paris, Vrin, 1926.

E. Gilson. The unity of philosophical Experience
New-York, 1937.

Mgr. Noel. Notes d'épistémologie thomiste. Louvain-Paris. 1925. Vd. la crítica d'aquesta postura en Gilson, Réalisme méthodique. Tequi, Paris, pp.32-44.

Mgr. Noel: La méthode du réalisme. Rév. Neosch. de Philos. 1931, p. 437.

Del mateix autor: Réalisme méthodique ou réalisme critique? Bulletins de la classe des Lettres... Acad. Royale de Belgique, 3^e série 5^e, t.17, 1931;
Les progrès de l'épistémologie thomiste: Rév. Neosch de philos. 1932, pp.432,448; L'épistémologie thomiste: actes du 2^e Congrès thomiste international: Turin Roma: Marietti, 1937, pp 31-42.
Diversos d'aquests estudis, estan recollits en
Mgr. Noel: le réalisme immédiat. Louvain, 1938.

R. Verneaux: a La sincérité critique chez Descartes
Archives de Philos. Paris. Beauchesne, 1937,

G. Picard. Le problème critique fondamental. Arch. de Philos. vol.1, cahier 2. Paris, Beauchesne, 1923
En dependència amb l'opuscle de Picard, cfr. E. Romeyer: Notre science de l'esprit humain d'après S.T. d'A. Arch.voll, cahier 1; S.T. et notre connaissance de l'esprit humain (Vol.VI, cahier 2)

Preparació de programa.

Tenir present l'ordre "clàssic" de qüestions metafísiques, per no dissociar massa el curs dels exàmens.

COLLIN.

Noció d'ontologia. punt de partida en la realitat empírica, sota les seves determinacions més universals: en especial: multiplicitat, i mutabilitat.

I. La composició del ser creat.

1. Acte i potència en general. (Cfr. IX Metaph)
2. Essència i existència. Distinció. Els possibles. l'ens rationis.
3. Matèria i forma
4. Substància i accidents. Realitat. Distinció. El supòsit. La persona.

II. Divisió del ser creat

1. Els predicaments.

III. Les causes del ser.

1. Les causes intrínseques
2. La causa eficient
3. La causa final

IV. El ser en sí mateix

1. La noció de ser. Definició. Propietats. Analogia
2. Les propietats del ser. Unitat. Veritat. Bondat.
3. Lleis generals del ser. Identitat i no-contradició. Lleis de causalitat, finalitat, substància. Ser i pensament.

Conclusió general.

"Realisme tomista"

Qui, primer principi, s'commença a les creatures, que participen d'all. Diferents graus diversos: /racionalitat, matge i virtut.

D'aquí: la dependència de la creatura respecte a Déu, ^{primera} causa ^{eficient}, exemple i final ^{última}. (Dependència = vincle).
Perfecció última de la creatura: la unio amb Déu. (x)

D'aquí, també: la solidarietat d'un creatura amb altres.

Quel yà de la matge: solidarietat s'admet interinitat, al realitzar-n w mode intencional. Així, la relació entre persones. la solidarietat. (el "víncul" moral).

la relació persona-cos: relació de formació (el "víncul" de unio?)

la solidarietat entre cosos: el "víncul" ~~moral~~ ^{corporal}. comunitat.

Temes de la comunicació divina: a) la persona
b) l'unió.

(x) Nota: la perfecció del mòbil: que es dirigeixi a Déu, com a fi
pel motor. Unió al motor, perfecció del mòbil.
veiem en la dependència una unio. No és; Unió amb Déu,
un unio amb Déu.

Realisme tomista.I - Dm, primer principi.

1: Ascens. les "vies". (procés ascendent, in-
ventiu. Valor prepa-
ratori).

2: Comunicació de Dm a les creatures. (procés descendent,
o sapiential).

Des plaers: imatge
veritat.

Les línies de derivació causal.

A: Com participa de Dm el m personal.

Acte, voluntat. Concupiscència
(a més, "capax Dei". amor
puritat.

1) El concupiscència de Dm. ~~el procés per~~

el "primus copulatus".
 els? | universal?
 m? | individual?
 alt?

6-Juli 1954

Realisme to unste.

I- Deu, primer principi.
Comunicació de Déu a les Creatures.

Now I am: ; in a tie
West. Co.

Verano

{ case.
"ens".

Les v. pascuier

8/11/13
Wednesday
Wcho

è che, oltre i limiti di cui
la bilancia limitativa.

A. Com partitura de Min el en personal.

1. la "mura".

by facultat ~~v. osteologas~~ viderent.
des a ^{un.} eas: entisimant
voluntat. ~~I. de me~~

la "memòria" i el subconscient.

2. La "redundancia" de lo racional en la vida mental humana (rational w participation)

l' "étape d'origine" "hasarduelle" de la
"mes" si il décrit l' "étape" de l' "étape".

B - Com participa de nin el heretge.

la derivó casual.

I. Rin, primer principi.

1. Arcs. ls "vies".

(no es ardent, inventiu.
valor preceptor.)
(ordenació a l'absolut)

la tendència "metafísica" de la ment. D'aquí que fàcilment s'instal·li en el punt de contacte entre l'hi i la natura.

"naturalitat" de la idea de Rin. } Conclusa
Deformacions d'aportada
idea, en concret la.

"immediates" de la idea de Rin. les deformacions receloses, proven que no és immediata: = no tenim de Rin un concepte propri.

En aquest "nos" metafísic de lo finit i lo infinit,

ls cos tenen prestat com a "absolut": quod

Rin té prestat com a "primitiu". (llum, moviment, etc.)
} quod, sub quod.

Les parts de ls cos, tota la llum - no vista - (et no vista non aduentat... / de Rin, se anula a ell.

I. Dein, primele principii:

A. Ascens. la "vies". (Proces ascendent, inventiv.
valori preparatorii)

B. La comunicăci de Dein a la realitate.

(proces descendent, rațional.
esențial.)

REALISME TOMISTE: "Forma". (Vd. autres notes)

Maréchal, P. de D. IV, p. 351

C'est l'enseignement, parfois oublié, de la tradition aristotélicienne et scholastique, au gré de laquelle la forme ne va pas sans l'activité.

On sait, en effet, que, dans la théorie classique des "actes causes", la forme se définit d'abord comme la configuration d'un mouvement, au sens métaphysique d'un passage successif de la puissance à l'acte. La forme, qui est alors délimitée par une "matière", devrait, pour perdre son dynamisme naturel et devenir purement statique, se confondre avec la pure matière: ce serait l'élimination de la notion de forme. Au delà de cette limite théorique, la forme est toujours celle d'un "fieri" métaphysique, d'un devenir actif. Et si donc, comme le firent les Scholastiques, on étend la notion de forme au delà du devenir, jusqu'à la dégager de toute corrélation à une matière, le produit ainsi obtenu, c'est-à-dire, la "forme pure subsistante", loin d'être une "chose figée", représentera le point critique où la qualité de "matière" et de "forme" s'efface dans la simplicité d'une activité essentielle, qui fait pleinement retour sur soi, sans diminution ni partage: à ce foyer, d'un dynamisme concentré, la forme, disent les scholastiques, devient Ipse subsistente, ou Intelligence, - elle devient Esprit ou Moi, dirait Fichte

Toute forme est donc dynamique; et si nous saisissons en nous la "forme pure de l'apperception", c'est que nous y saisissons pareillement l'activité pure de l'apperception. Rien n'empêche d'appeler cette connaissance une "intuition de l'activité du Moi", bien que les Scholastiques préférèrent parler d'une "réflexion du sujet sur son acte". Les réserves que nous ~~pourrions~~ devons peut-être opposer à Fichte porteront moins sur l'intuition d'une activité du Moi que sur la nature de cette activité et de ce Moi

"L'expérience dont part le philosophe est celle de tout le monde, et c'est à cette même expérience commune qu'en fin de compte il doit aboutir, parce qu'elle est cela même qu'il se propose d'expliquer. La seule manière d'y réussir est de commencer par une analyse, aussi poussée que possible, des divers éléments inclus dans les données de fait qui composent cette expérience. Il y a donc là un premier travail de décomposition du concret en ses éléments d'intelligibilité; il faut dissocier et tirer à part ce qui nous est donné l'un dans l'autre. On ne peut le faire qu'en représentant chaque élément par un concept distinct. Or la condition nécessaire de la distinction d'un concept est précisément qu'il contienne tout ce qu'inclut sa définition, et rien d'autre..."

Al meu entendre, fluix. No es tracta d'un problema d'anàlisi, d'un treball de precisió fet sobre lo concret confús: això em sembla que és confondre el punt de vista tomista amb la concepció "nominalista" típicament oposada a ell. Sembla oblidar-se el sentit del problema "batallón" com cap altre, de la prioritat de lo universal, ~~un~~ objecte de coneixement intel·lectual directe, i no adquirit per anàlisi o reflexió.

Es tracta: 1.- Primer terme: abstracció. La conquesta del "tipus intel·ligible" de l'objecte d'experiència. La capacitat objectiva «infinita»: "ens nomen" de l'enteniment, és determinada i delimitada per relació a lo sensible, de lo qual descobreix i defineix l'"essència". Aquest moviment de l'esperit culminarà quan s'hagi posat aquesta essència amb relació amb Déu, com una ~~participació~~ ^("Idia") participació de la seva Perfecció infinita. Però això no és possible a partir de l'essència abstracta, sino de la realitat, "ens participium". D'ací la necessitat d'un

2.- Segon procés. Fins ara, hom conquerit una "essència"; malhauradament aquesta essència es "abstracta", es a dir: no sols "des-concretitzada", "des-individualitzada" ans, encara, "des-existencialitzada". Per ella sola, no proporciona a l'enteniment un "coneixement" propiament dit, un "coneixement en acte" sino, només, un "coneixement en potència". Les tendències fonamentals de l'enteniment queden deturades a mig camí: tant la dinàmica de l'enteniment "definidor", o (dinàmica del concepte) com la dinàmica del judici. Per tal de completar i dur a perfecció aquestes dues tendències, (una i altra, cas particular de la

llei d'aspiració a lo determinat que està al fons de tot dinamisme) li cal, ^{a l'enteniment} immor-
gir-se novament en lo sensible, per a trobar-hi:

- a) El subjecte de predicació de l'essència (concreció: judici com a "composi-
tio")
b) l'"existent", ... (judici com a "fides")

Si el primer aspecte és necessari per suplir una deficiència del nostre enten-
tament en tant que jurà, el segon ho es per satisfer una exigència de sentiment
finít, que es veu obligat a reconstruir l'"esse" per síntesi d'essència i "esse",
en l'acte de judici.

Ara bé: en el procés abstractiu, l'afirmació d'"esse" roman en suspens. La ne-
cessitat, no lògica, sino transcendental, de l'enteniment d'"afirmar", es a dir, de
projectar sobre el camp analògic de l'"esse" els seus continguts conceptuals, no-
més pot tenir lloc, fins aquest moment, tractant les "essències" abstractes com a
"possibles". Els "possibles", en efecte, son l'assumpció dels continguts concep-
tuals dintre la dinàmica del judici. Però l'afirmació actual d'existència no es
possible sense reprendre contacte amb lo sensible; no, ^{aquesta vegada,} en tant que diversitat quali-
tativa "dada", sino en tant que realitat activa i eficient que ~~pot~~ m'impacta, m'a-
fecta, produeix en mí una "impressió". Això suposa, ^{en definitiva,} arribar a lo sensible amb la
seua matèria individualitzada, amb aquesta matèria "infra-intel.ligible", que es-
tà en potència, no sols a la recepció de la forma, amb la qual ~~pot~~ entrerà
a constituir una "essència", sino a la recepció de l'esse, per raó del qual esde-
vindrà en acte.

Humiliació per l'enteniment, aquesta represa de contacte amb la realitat materi-
al és, en el cas de ~~l'home~~, ^{l'enteniment humà,} la sola manera possible a ell de fer actualment, la
síntesi d'essència i "esse", ^{racional} per la qual podrà captar el seu objecte com a ^{primordial} ~~enteniment~~
~~ment, es a dir:~~ l'"ons". Perquè només en la matèria trobarà realitzada la identi-
tat d'"esse" i "essentia", - bé que de manera estrictament potencial (simetria, al
nivell inferior de l'escala dels éssers, amb Déu, en Qui "Esse" i "Essentia" s'i-
dentifiquen ^{encara,} ~~encara,~~ però aquesta vegada en llur perfectíssima Actualitat.)

En les "formes" i "configuració" sensibles de les coses, l'enteniment, doncs, ha penetrat per descobrir-hi llurs essències; en llur "presencialitat", mesurada pel temps, ha capbussat altra vegada, per descobrir-hi un mode analògic de realització de l'"esse". Ja pot, ^{ara,} ésser elevat-se, per l'analogia, cap a Déu, i satisfer així perfectament la seva necessitat radical de "determinació", referint tots els seus objectes a un "Esser" en qui ~~l'absolut~~ "Essentia"-^{la component real} "Esse" no ~~constitueix~~, ^{en tant} ~~constitueix~~; que gaudeix de la perfecta Identitat.

Aquesta relació a Déu transcendent, constituirà l'aspecte més íntim, més profund, més fonamental, de l'estructura metafísica de les coses. L'"ens", compost d'essència i "esse" que ~~constitueix~~ ^{és,} cada una d'elles, ^{si,} d'una banda, és una realitat en si, i per tant, gnoseològicament, un "absolut", ^{aquella} ~~realitat~~ ^{seua} ~~realitat~~ ^{en definitiva}, està sostinguda i quasi-constituïda per una relació a Déu, i només quan la pensem com a ^{tal, i a dir, com a} sostinguda per Déu arribem a ^{a concebre-la en el seu últim lloc} ~~constituir-la~~. La polaritat: "sensible-inintel·ligible", que posà en moviment la filosofia ^{els seus principis, i que la presència tant sovint,} en ~~constitueix~~, resta superada per la polaritat més profunda: "essència-esse"; però aquesta no és, encara, la última: segons Sant Tomàs ^{"pràctica"} ~~pràctica~~ i "explica" la filosofia, i podriem dir, segons la compren tot gran metafísic, la polaritat última que sosté la dinàmica del nostre enteniment es la de "finit-Infinit".

Seria, doncs, pobre, intentar definir el tomisme com un "existencialisme": GILSON ho diu molt bé. (Op; cit., p. 510 ss.) Caldria, encara, puntualitzar millor, què entenem per "l'exister" (que diu GILSON) o per l'"esse", (que ~~no~~ diu Sant TOMÀS)? A mí em sembla, ^{que,} si volem mantenir la relació transcendental a Déu com l'ànima metafísica del pensament del Sant, caldria definir-lo com un mode de participació de l'Eternitat de Déu, per part de la criatura "temporal" o "eviterna", segons una major o menor "necessitat" intrínseca en el subjecte que en participa. A la filosofia contemporània podria dir-se-li, certament, al meu entendre, que sense això, l'exploració de la temporalitat i historicitat no passa d'una fenomenologia, i no arriba ni pot

arribar a ésser una metafísica, plenament conscient, almenys, de si mateixa.

Però això sol encara seria poc. Si el tomisme representa una vigorosa vindicació -una "divinització", diria's- del sentit profund de l'"esse", representa una vindicació no menys vigorosa del sentit de l'"essentia", entonent com a tal ^{que sent el correlat objectiu d'un concepte} ~~l'ess~~ ^{com} l'estructura formal d'un ésser en tant que realització d'una "Idea" divina i per tant en tant que participació, segons un "modus" finit d'imatge o de vestigi, de ~~l'Essència~~ ^{Justament pel fet d'ésser} l'"Essència" perfectíssima de Déu. ~~Després~~ ^{Després} ~~es~~ ^{es} aquesta participació, pot ésser coneguda per la nostra intel·ligència, i constituir la seva perfecció immanent; ja ^{la intel·ligència} ~~ella~~ ^{des d'aquí s'entén} no es perfecciona pel coneixement de les realitats inferiors, ^{des d'aquí s'entén} sino' en la mesura en què contenen i enclouen un reflexo o referència a l'Esperit, i en definitiva a Déu. Quan aquesta relació sigui explícitament coneguda, aleshores coneixerem, analògicament, Déu; "ex" creaturis, per acabar coneixent-lo "in" creaturis, -^{En aquest moment,} ~~últim terme del coneixement natural~~ humà, ^{les coses constitueixen}, aleshores, no sols una "via" per elevar-se al coneixement d'un Déu transcendent i "distant", sinó el medi en el qual, sense sortir de la seva "latència", Deu esdevé, finalment, present a nosaltres, ~~en~~ ^{en} tota criatura.

REALISME RATIONALISTE

Vd. I-II, c.1, art.5: Sicut in processu rationis principium est id q. naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas ~~principium~~ oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit esse unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis...

~~www~~ Lo primer, en el procés volitiu, es l'últim fi. Com s'articula amb el principi que és l'ens? Ordo - últim fi, sot. la raó general de benaventurança- "realisme" de la voluntat- noció de la causa primera, etc.



La noció, ben difícil, d' "entitat ~~unificada~~ singular (~~o d' "entitat~~)
D'ella, son "propis" tots els accidents que s' donen en aquell singular.
A la "propis" d'ell, la individuació'.

L'entitat singular comprèn la "matèria ligada".

Tot accident queda individualment determinat per ella; com
que aporta individuació i condició d'existència, i condi-
ció d'actualitat. Com ho és tota determinació'.

L'intel·lecte d'ells comprèn l'entitat singular de tot individu.

• Aci ho postula: "quia est apprehensor material".

Notes: entre els accidents propis de lo singular, el temps.

Determinació temporal: afecta a l'~~el~~ existència, ja que
referida a dia de qualsevol que avui ~~est~~ és o no és.

Imaginació. La representació imaginativa no porta al
coneixement del temps. En general, la representació im-
aginativa no és semblança de tot ço que s' dona en la
cosa ..

Excursus. A propósito de la noción de "forma".

La "forma" substancial descrita, como principio interno de configuración de la materia, no puede tomarse al margen de esta materia que configura. Ni puede existir en sí, ni puede ser pensada a manera de una unidad pura, absoluta, a modo de "noumenon" o "inteligible en acto". La forma está, al contrario, inmersa en la materia, no solo en un ser, sino que la afecta en su misma razón o noción hasta el punto de ponerse en su definición a manera de diferencia específica: así, el alma se define como "acto de un cuerpo físico orgánico..."

El correlato, en consecuencia, del conocimiento ^{forma, en el sentido técnico de} no es la forma substancial, ^{incluyendo su contenido} sino la estructura que resulta de la misma y de la cual aquella forma es principio unificante. En la medida en que tal estructura se entiende, no como una pura ordenación material de elementos, sino como exigencia racional, de la que es posible deducir cierto número de propiedades o caracteres estables del ser, recibe el nombre de "esencia". La esencia es, en el conocimiento humano, el correlato del entendimiento, ya que el entendimiento considera, no simples "unidades" de hechos, sino unidades inteligibles, que unidas por ciertos complementos y determinaciones racionales.

Además
de elementos.

Suele decirse que la esencia es inmaterial. Mas por esta afirmación, puede introducirse el equívoco. La materia, en efecto, es parte constitutiva de la esencia; si bien - y esto es el problema- desde un punto de vista bien delimitado: justamente en tanto que principio estructural correlativo de la forma, como ^{potencia o} ~~usar~~ capacidad de conformación o configuración. Pero la materia tiene otras virtualidades, que de momento no interesa todavía estudiar. Desde este preciso punto de vista, es decir, en tanto que recibe de la forma una estructura, la materia entra en el objeto de conocimiento, incluso intelectual: es la "materia universalis" de que Santo Tomás nos habla, el principio ^{lógico} que dará lugar al concepto genérico en la definición del ser.

La estabilidad de esta esencia, nuevamente, no es una estabilidad pura, o si se prefiere, no es la estabilidad de un "objeto" de conocimiento en sentido estricto. Es, en todo caso, la ley de constancia del devenir concreto del cuerpo al que pertenece, y sin cuyo devenir mismo quedaría de alguna manera incomprensible e incompleta. La esencia es "naturaleza", principio ~~whkhwkckwhkpwkfwk~~ normativo de un movimiento que afecta intrínsecamente al ente móvil. De suerte que no conoce la naturaleza quien no conoce el movimiento.

La estructura de un cuerpo no es una perfección adquirida de una vez para siempre, sino, en todo caso, al amparo de la inercia, ~~materia~~ material e inferior de estabilidad. Mas cuando en un sujeto predomina la forma, su unidad estructural deberá mantenerse por una continua renovación, pues no es de orden estático, sino teleológico-tendencial. Por esto la esencia no puede abstraerse del devenir del cual es principio, sin renunciar a todo conocimiento actual, limitándonos a una mera posibilidad general de conocer. Todo intento de captar "formas" o "esencias" en la pureza de su ser inteligible es hipostasiar una abstracción.

[La inteligibilidad que la esencia derrama sobre el ser no tiene su fundamento en este ser mismo: ha de tenerla en una inteligencia. La esencia es la immanencia de una idea, es la unidad de plan y de sentido de una realidad que, en tanto que material, carece de unidad y de inteligibilidad. La estructura del ser natural no tiene en sí misma su fundamento último: "ordo est opus intelligentiae", y no sería difícil descubrir en Santo Tomás una concepción del ser material que nos acercaría de modo imprevisible a la que, según Bergson, es la intuición radical de Berkeley. Las cosas naturales, dice en efecto el Angélico, están constituidas entre dos entendimientos, () y su valor último, en consecuencia, es el de un mensaje.]

REAJIN 3 TOISTA.

Coneixement de l'existència actual. De Ver.urb.q.II,art.7

Sicut essentia universalis alicujus speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc q. in ipso individuuntur, efficiuntur ei propria.

n

Intellectus autem cognoscens essentia speciei per eam comprehēdit omnia per se accidentia illius speciei.... unde, et cognita propria essentia alicujus singularis cognoscuntur omnia accidentia singularia ejus illius; quod intellectus noster non potest, quia de essentia singulari est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in definitione, si singulare definitionem haberet.

Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscujusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei et generi, et propria unicuique singulari, inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulari in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esse.

Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari q. nunc est vel non est....

ad 2m. Similitudo quae est in imaginatione est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur

ad 3m. compositio est est quedam imitatio unitatis, unde et unio

dicitur....

ad 4m. Arca quae est in mente artificis non est similitudo omnium quae possunt arcae convenire...

ad 5m/ (Inclusió virtual del judici en la noció): Qui cognoscit definitionem cognoscit enuntiabilia in potentia, quae per definitionem demonstrantur...

ad 6m. Illa idea quae est in mente divina pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacunque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem, et ideo cognoscit de re in quacunque ~~dispositione~~ dispositione.

De Ver.c.III, art.8

Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiatam, qui est artificiatorum causa; unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitae et nostra cognitio. Nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis et artificis de artificiatibus praecedat res cognitae.

Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso. Et inde est, q. scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest, nisi res ipsae praesistant, sed apud intellectum divinum vel artificis indifferenter est cognitio rei, sive sit, sive non sit.

Lo que no és, ni ha estat, ni serà, d'alguna manera és en la potència de Déu, com en el seu principi actiu, o en la seva bondat, com en ~~la seva causa~~ la seva causa final.

REALISME DE L'INTELLIGENCE.

Coneixement del singular: De Ver.q.II,art.6,c.

(Gilson es refereix a aquest article, junt amb: I^a q.86,a.1,ad 4m; De Ver.q.X, art.6 ,sed contra i c.)

Quaelibet actio sequitur conditionem forme agentis, cause est principium actionis: sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris.

Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit per modum forme quae est in cognoscente; unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia, relinquitur q. intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum: omnis enim forma universalis est (nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit incommunicabilis est) sed per accidens contingit q. intellectus noster singulare cognoscit (Cfr. III De An.); ut enim Philos. dicit, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, quae sunt extra animam, ad visum.

Unde, sicut species quae est in sensu abstrahitur a re ut ipsa et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio vincitur ejus quodammodo ad phantasmata continuatur.

Sed tamen, tantum interest quod similitudo quae est in sensu abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili et ideo res ipsa per illam similitudinem recte cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per medium, vincit quo sen-

sus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam, non in re quaedam: sed ut in similitudinem rei.

Unde intellectus noster, non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasmata, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma; sed tamen per quandam reflexionem reddit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui et speciei per quam intuetur et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis; sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptae directe fertur visus in cognitionem rei speculatae, sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo.

Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accipit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum quandam continuationem intellectus ad imaginationem.

Ibid. ad 1m. Noció de materia sensible i intel.ligible, "signata" i "non signata".

ad 2m. Secundum Ph, in III De An. non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum, sed ratio particularis, et phantasmata sunt movens proximum.

ad 3m. Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet I De An.

REALISMO O NO?

"Es indudable que, en el acto del conocimiento, la actualidad del sujeto y la del objeto se identifican; pero la "existencia" que establece el entendimiento cuando "afirma" la existencia del mundo exterior es distinta de la suya propia y de la de su representación."
(Gilson está examinando la posición de Mercier y tratando de comprenderla en función de la interpretación de Noel. Parece que el primero habla de que la existencia no es conocida inmediatamente, sino por inferencia, en virtud del principio de causalidad (quiero decir, con certeza filosófica) mientras que Noel parece interpretar a Mercier como un realismo inmediato)

"Fácilmente se comprende, en efecto, que sea el ser mismo de la cosa en sí lo que nos es conocido en el fenómeno; con más facilidad aún se concibe que entre la cosa y el fenómeno no haya oposición radical; por el contrario, hay conveniencia suprema entre una y otro. En cambio, se concibe mucho más difícilmente que el ser del fenómeno, que no es más que el del sujeto cognoscente, sea al mismo tiempo el ser del objeto conocido, que no es más que el de la cosa. Un acto común en el orden de la intencionalidad no puede transformarse en un acto común en el orden de la existencia: presupone, al contrario, dos existencias distintas..."

Sembla necessària una inferència, semblant a la de Descartes, per provar l'existència de coses extramentals que causen formalment les percepcions passives que d'elles tenim. (en Mercier).

REALISMO TOMISTA.

Una doble operación de la mente: 1/ aprehensión y 2/ afirmación.

Nos ocupa, con GILSON (RSCC., c.6, p.213 y ss) el problema del conocimiento de la existencia. Para este fin, seguiremos a dicho autor en la labor previa, que con razón se impone, de examinar las "dos operaciones de la mente" que, con el nombre de ~~simples~~ "apprehensio" y de "juicio", distinguía la lógica tradicional.

Comencemos por la primera. ¿Qué se entiende por ~~simples~~ "apprehensio"? Un manual de nuestros días explicaría más o menos que es la operación intelectual por la cual formamos conceptos de las cosas.

Sin embargo, basta una somera atención a la terminología para caer en la cuenta de que hay más en lo definido que en la definición. "Formar concepto" de una cosa es formar una "representación" de la misma, mientras que la palabra "apprehendere" sugiere mucho más: sugiere un "apoderarse" de ella.

Esta era, sin embargo, la noción antigua de la "apprehensio" intelectual: el acto por el cual el intelecto humano se apodera de la realidad, encerrándola, de alguna manera, en un cierto tipo de representación. ~~Representación~~. Representar, en efecto, es un cierto modo de posesión. Es preciso ver toda la fuerza ~~representativa~~ de la relación representativa, sin embargo, si se quiere entender hasta qué punto la formación o elaboración de una "representación" de la cosa es una "apprehensio" de la misma, un apoderarse de ella.

Las relaciones de representación - tal vez por miedo a incurrir en platonismo- han sido devaloradas. Pero ni Aristóteles (que acepta a Platón siempre que no lo refuta expresamente) ni tampoco San

Es para de la
a la r. en mental.
Carbis.

to Morás tenían miedo a Platón, rectificado tan sólo por ellos en la medida en que lo requería su incorporación a una metafísica más madura. Intentemos pues seguirles por este camino, procurando conservar a las palabras toda su fuerza, y no tratarlas como simples metáforas- cosa que fácilmente estaríamos tentados de hacer. ¿Qué nos enseñan entonces dichos Maestros?

Las relaciones de representación pertenecen al primer grupo de relaciones reales que señala Aristóteles en con el nombre de relaciones de semejanza.

Ahora bien. La semejanza es un caso particular de unidad: la unidad en la forma (). En el límite, es decir, cuando la semejanza es perfecta, esta unidad se convierte en una identidad. Y esta identidad es una identidad real. Que esta identidad no pueda extenderse a la totalidad del ser de una y otra ^{entre nos.} esto es otro problema, y deberemos decir, cuando así suceda, que su identidad, bien que real, es inadecuada. Pero se impone superar cierto realismo de lo "existente" para el cual la única "identidad" es la del sujeto substancial, la de un "ser" o una "cosa". Pues hay otros tipos de identidad: uno de ellos, el que nos ocupa.

Dos cosas perfectas en la semejanza son rigurosamente idénticas ^{la "forma" por la cual} en ~~aquello que~~ se parecen: son, desde aquel ángulo, "indiscernibles". ^{Ahora bien: la} La relación de "representación" introduce por su parte una tensión dialéctica en el seno de esta identidad. Lo que es "uno y lo mismo" en la forma por razón de semejanza, es opuesto según esta forma misma, si se interpone entre uno y otro término un proceso de derivación. Cuando la representación es perfecta, la "imagen" es idéntica al "ejemplar" cuya forma posee. Pero esta forma idéntica ~~un~~ que ellos poseen está distendida interiormente por el proceso

mismo de originación que la ha producido como unidad: una ídea es la ídea, que está en el modelo como original, está en su imagen como original. En consecuencia, tal forma, pese a su mismidad, no pertenece "en aequo" a los dos términos en que se realiza, no es igualmente "suya". La forma, estrictamente, es del original. ~~Exclusivamente~~ No original no posee la forma de otro, no una forma semejante, sino la misma misma. En razón de ello, el proceso de originación es al propio tiempo un proceso de reproducción, de suerte que el modelo adquiere en la imagen un nuevo modo de ser: está en ella, dándole justamente, con esta su presencia, el ser de imagen mismo.

forma alienius
ut alienius.

De aquí el carácter "cuasi-intuitivo" que tendrá todo proceso de conocimiento apoyado sobre relaciones de representación. El ejemplar es alcanzado inmediatamente, diríase, en la imagen en que resplandece. Ningún "puente" de inferencias se interpone, dada la inmanencia del ejemplar en la imagen, in-consecuencia del proceso descrito de reproducción y representación. Porque, bajo el aspecto preciso a que nos referimos, hay identidad entre los términos relativos por ser en forma la misma. Insistimos en la fuerza de esta ~~inmanencia~~ mismidad: es un dato fundamental, en efecto, del problema que nos ocupa.

Este hecho de la identidad formal de representante y representado en cuanto tales, está profundamente clavado en la mente humana. Recordemos, a guisa de ejemplo, cuán vivamente se siente esto en ciertas formas inferiores de religión: en la imagen de un ser se cree tener un influjo sobre dicho ser mismo. Recordemos el culto a las imágenes. Las numerosas relaciones sociales de representación, etc. En todos los casos, la referencia a la imagen, como tal imagen, es referencia a lo representado: "motus in imaginem est motus in imaginatum". Santo Tomás ejemplifica este hecho con la visión de una cosa en un espejo. Conferir a alguien la propia representación es transferirlo, de alguna manera, nuestra propia personalidad.

En metafísica, la consideración de las relaciones de ídea con el mundo bajo el modelo exclusivo de relaciones de participación, ha dado lugar al panteísmo inmanentista. En este trabajo se sostiene que el panteísmo idealista, por su parte, radica en última instancia en concebir con exclusividad parecida las relaciones de conocimiento.

Lo dicho aclarará la naturaleza de esta primera operación de la mente que es la conceptuación, pues se trata de un caso privilegiado de relación representativa. Santo Tomás llama a esta operación, en alguna parte, "imaginatio intellectus" - actividad intelectual mnémica, podría traducirse; pues se trata de la construcción de imágenes o representaciones mentales de las cosas, elaboradas justamente para aprehenderlas, es decir, para que devengan posesión de la mente.

Ello es posible, porque en el término del proceso de conceptuación objetiva una y la misma forma: ~~la forma del objeto~~ ^{posesión indivisa de} ~~devendrá al propio tiempo~~ ^{la cosa y de} ~~forma de~~ la mente que la considera; trátase del estadio intelectual, trátase del estadio sensible del conocimiento.

ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS, CAJETANO, y otros, insisten cuanto sea de desear en la identidad ^{formal} de objeto y sujeto en esta relación representativa que es el conocimiento: "intellectus in actu est intellectus in actu, sicut sensus in actu est sensibilis in actu" (). Y esta "identidad" es tan íntima que no tiene parangón con ninguna otra: supera incluso a la de forma y materia en la constitución de la substancia corporal. "Ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum", escribe CAJETANO: hay identidad entre los términos, salvo su oposición relativa, a saber: la de "originante" y "originado". (1).

La tensión interna que surge de este proceso de derivación y que opone "objeto" a "sujeto" ha sido denominada "intencionalidad". La dirección de la misma, sin embargo, cambia, según se trate de un conocimiento contemplativo o de un proceso de ideación: pues si en el primer caso el pensamiento se acomoda a la cosa, en el segundo es la cosa la que se acomoda a su modelo mental: es el caso de la creación artística.

(1). Salvo también- y éste es un nuevo aspecto de la cuestión- la potencialidad de ambos, único obstáculo a que la identidad formal que se realiza en el conocimiento sea, al propio tiempo, identidad entitativa.

La noción de "forma".

Las relaciones de semejanza, ^{que utilizamos diciendo,} expresan la unidad de forma de sus términos; la relación cognoscitiva es una unidad de forma entre objeto y pensamiento. Ahora bien: ¿qué se entiende por forma? Es lo que ahora queremos aclarar.

En un primer sentido inmediato, la palabra "forma" significa la figura sensible de las cosas, el límite concreto de su masa y volumen. Toda "cosa" tiene forma en este sentido: sea árbol, hombre, o estatua de arcilla. Pero esta "forma" o figura externa puede corresponder o no a una interna estructura o configuración de elementos. En la estatua de barro, no se da ninguna configuración, como no se da en el líquido que vertemos en la copa y a cuya figura se acomoda. No es el mismo, sin embargo, el caso de la figura de un cristal natural, de un viviente, o si se quiere de una máquina. La figura externa y sensible corresponde, en estos casos, a una interna diferenciación y ordenación de partes.

Nuevamente, la configuración de un cuerpo puede tener su principio en o fuera de este cuerpo mismo. Un principio, en todo caso, lo requiere, un principio unificante; pues la configuración, como unidad que es de lo diverso, no puede ser incondicionada. Principio externo de configuración o unidad es justamente la "ídea" o ejemplar mental de la misma. Principio interno, en el caso que se dé tal principio, es nuevamente la "forma", dando a esta palabra, esta vez, su sentido más honroso: el alma, o el correlato de ella en un ser corporal, que goce de un principio interno de configuración; cuya estructura, si se prefiere, no surja totalmente por la acción de causas extrínsecas.

Tenemos pues determinados tres sentidos de la palabra "forma". Los uno una estrecha connexion, como es fácil ver. ¿Cuál de estos tres sentidos expresa el correlato objetivo del conocimiento? ¿Cuál de ellos es aquella "forma" que, al devenir uno con el alma, le asegura la aprehensión de la cosa?

No cabe duda que la forma en el segundo sentido, a saber: como configuración cualitativa, como estructura; y en ella las otras dos se sintetizan.

Notemos, en efecto, que la "forma", en sentido de figura, es objeto de los sentidos y de la imaginación; pero considerada estrictamente, es una pura ordenación material de elementos, una unidad de puro hecho, que dejaría de sí, indiferente al entendimiento.

La forma "substancial", por su parte, no es un "quod", sino simplemente un "quo"; es la razón de que un ente pueda ser objeto de conocimiento intelectual, mas no es ella misma este objeto, en la actitud directa y realista que en este momento consideramos.

Y ello, no por ser "forma" (ya que, al contrario, una forma pura, subsistente, realizaría la noción perfecta de objeto de conocimiento intelectual: un "noumenon", un "intelligibile in actu"), sino por razón de su inmersión en la materia. La "forma" de los seres materiales, ni puede existir por sí, ni puede ser pensada de por sí; no es una unidad, sino principio de unidad; la materia la afecta, no solo como condición de existencia, sino en su misma razón o noción, de suerte que deberá ponerse en su definición a manera de diferencia específica. Santo Tomás, que hace notar eso, nos recuerda como ejemplo la definición aristotélica de alma: "acto de un cuerpo físico orgánico...etc".

La forma como estructura sintetiza, en cambio, ambos extremos. Es

de una parte, una unidad de hecho - un "singular"- determinada en su materia, a la que comunica una "figura" exterior: por esta parte cae bajo las facultades de conocimiento sensible; pero es, al propio tiempo una unidad racional, inteligible - la plasmación de una "idea"- y en este sentido cae bajo la representación intelectual.

Los dos aspectos son solidarios entre sí en nuestra representación objetiva. El modo de su síntesis ha sido suficientemente estudiado, tanto en la escolástica, como en la filosofía moderna, especialmente en Kant (1). Digamos tan sólo aquí que no podía ser de otra manera, si esta "forma" - a la vez real y aprehendida- ha de ser vehículo para la posesión cognoscitiva del ente mismo tal como es en su ser natural y completo, y no, tan sólo, de alguno de sus elementos.

Llamemos a esta estructura, si se quiere, "esencia individual" (2). A ella le corresponderá, de parte del sujeto, una representación sintética, es decir, "una" por penetración de elementos dispares, cada uno de los cuales, sin embargo, exige los demás y se prolonga en ellos en razón de una necesidad interna brotada de su naturaleza misma.

Una cadena de facultades que se extiende desde la sensación externa como facultad de "información", pasando por la imaginación reproductora y creadora, hasta llegar al entendimiento y a la propia "ratio superior", concurre a la elaboración de esta representación, cuya perfección ultimada consistirá en ser una, incluso numéricamente, con el ente real, presente por ella al sujeto, y cuya posesión objetiva le asegura.

~~La posesión "objetiva" no es la posesión "sintética".~~ El ente, todo el ente, es aprehendido en su forma, entendida la forma en el sentido que nos ocupa; la representación mental que ~~es~~ hemos formado de él, se le acomoda en todos sus detalles, se adapta a su

estructura hasta perfecta identidad: es el caso límite del conocimiento "objetivo".

Sin embargo, por más que tenemos todo el ente, no tenemos el ente mismo. Su posesión "objetiva", no es, al propio tiempo una posesión "subjetiva"!

Salvar esta distancia ha sido ^{el gran empeño} ~~la gran empresa~~ de varios siglos de una historia de la filosofía que, por haber concebido precipitadamente el "ente" como "cosa" y el conocimiento como "objetividad", ha terminado en el maravilloso, imprevisto, y aberrante resultado que es el idealismo. ¿Cómo ha sido esta historia? Este es otro problema.

(1). A la Pág. 3. la teoría en cuestión se aplicará en ecología para explicar la procesión del "Verbo". Nótese, por otra parte, en el carácter dialéctico de la oposición relativa: por lo mismo que sus extremos se oponen, son solidarios. Compárese vgr. con la oposición por contrariedad, en que la unificación de los extremos no es formal, sino en razón de un sujeto común. Ya no queda otra oposición en la que los extremos puedan considerarse como positivos.

Assimilatio intellectus speculativi ad sensum (vel ad obiectum) est semp. unio vel informationem quae est multis modis assimilatio (quae la unio de proportionalitat qui anile l'intellecte vacat). I. D. 9. 3. c. 7. ad 1. m. Transiit ahi, ut el mot " informatio ", per com a equivalent a " unio " .

EL REALISMO DE SANTO TOMÁS

El presente opúsculo viene a prolongar las consideraciones expuestas en mi comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Bruxelles (1953) bajo el título "Ontología del sentimiento"; y son un anticipo de una obra en la que debiéramos fundamentar, desarrollar y completar ~~Wawkytchulguñwlskskypkzkk~~ en forma precisa las que aquí se exponen con una finalidad de divulgación y en consecuencia, de modo menos ceñido.

~~Wawkytchulguñwlskskypkzkk~~

Digamos desde ahora que el presente ensayo no tiene finalidad polémica. Su autor es sobradamente consciente de la dificultad intrínseca de la empresa que acomete, para echar en cara a nadie el no haber llevado a perfección una empresa para la que él se siente igualmente impotente. Mas la ausencia de finalidad polémica no quiere decir ~~que~~ renuncia al diálogo. El diálogo nos parece esencial, si es verdaderamente tal, es decir, si equivale a una investigación llevada en común, de un tema que efectivamente lo merezca. Creemos que el que aquí se propone ~~lo/por~~ no solamente tiene un interés, sino ~~quien~~ que lo tiene máximo, para quienes estamos empeñados en la empresa de servir la anhelada restauración del pensamiento católico por implantación ~~del~~ en el mismo de la filosofía de Santo Tomás. Santo Tomás, se dice, es "realista", y este realismo se proclama con razón uno de los caracteres básicos de su pensamiento. Pero, ¿qué quiere decir, en definitiva ser "realista", y en qué sentido y manera es realista Santo Tomás? Este es otro problema, cuya solución ~~acabada~~ implicaría, a mi modesto juicio repensar por entero la doctrina del Angélico, después de haber

hecho ~~propia~~ propia, "vitalmente" la "vivencia" fundamental de la que el sistema tomista es una explicitación teórica. El lector comprenderá seguramente, con esto, que no es por ~~una falta de~~ gana de exhibir una modestia que no sería tal que el autor ha confesado su incapacidad para llevar esta empresa adelante, ni que sea en lo substantivo. Por esto mismo su obra sería estéril, ~~por~~ por parcial e incompleta, y ~~por~~ en inevitable consecuencia, incluso desorientadora, si no viniera a articularse y completarse con el pensar ajeno, justamente por el diálogo que desde el comienzo ha reclamado.

Por razón de amistad, ^{personal; por la estima que me haliento y} ~~virtuosa y de estima personal;~~ ~~cómo~~ ^{mente la acredita;} por el vigor con que ~~él~~ han trabajado en la misma empresa; y finalmente por las facilidades que tiene el lector español ~~de~~ interesado en este abstruso al par que apasionante problema de tener a la mano los datos por dichos notables autores ^{sobre el mismo} aportados, reforzaré mi obra a la que, bajo el título de "El realismo metódico" ~~publicó~~ publicó la "Biblioteca del pensamiento actual", debida a la pluma de Etienne Gilson, en traducción y con un "Estudio preliminar" de Balogio Palacios, así como a la aclaración de la misma ulteriormente aparecida, con el título "Réalisme thomiste et critique de la connaissance" (Paris, Vrin, 1939) debida a la pluma del mismo notable ~~filósofo~~ filósofo francés, e historiador del pensamiento medieval.

"Entre le transcendantal abstrait de l'expérience par le réalisme thomiste, et le transcendantal condition de l'expérience pour la critique kantienne, aucun rapprochement n'est possible. L'un présuppose l'autre. L'être pour être concevable, l'autre détermine a priori les conditions de la concevabilité de l'être; l'un se trouve soi-même au sein de la réalité nouménale, l'autre s'interdit l'accès de cette réalité nouménale, parce que ce dont c'est l'essence d'être une condition s'interdit l'absolu, cet inconditionné, comme par définition.

... La déduction transcendentale du thomisme n'est pas une déduction critique, et le seul fait d'être à priori suffirait pour que ce ne fut pas du thomisme. Comme tout réalisme, le thomisme procède soit d'une réalité empiriquement donnée à une autre réalité empiriquement donnée, soit d'une réalité empiriquement donnée à une autre qui ne l'est pas, mais dont il est nécessaire de poser l'existence au nom de la valeur absolue des principes premiers de la raison. Dans les deux cas, la raison s'exerce sur une donnée sensible où quelque existence actuelle est immédiatement donnée. La position de l'être absolu n'est donc possible, dans un réalisme métaphysique de ce genre, que grâce à la saisie préalable d'un être réel grâce à une sensibilité. Bref, la preuve de l'existence de l'être absolu y est nécessairement à posteriori. Pour déduire cette réalité nouménale comme nécessité spéculative, il est nécessaire de renverser cet ordre. Au lieu d'être posé comme requis par la raison à partir de l'être saisi dans l'expérience, l'être absolu devient nécessairement la condition a priori à partir de laquelle l'expérience sensible elle-même est requise. de là la quatrième

proposition du Père Maréchal: " Point de D. V, p.411)

Étrange thomiste, en vérité, qui s'astreint à justifier la nécessité de l'ordre sensible, ~~vers~~ un ordre que Kant lui-même s'accordait, mais que Fichte a cru devoir déduire. Au vrai, l'opération ^{qui} consiste à introduire "un donné extrinsèque sous la finalité absolue du sujet rationnel" n'est pas moins impossible dans une critique transcendendale que dans un réalisme métaphysique. Critiquement parlant, c'est une déduction idéaliste de la sensibilité, que la métaphysique de Fichte, non la critique kantienne, peut se permettre; thomistiquement parlant, c'est subordonner l'ordre réaliste des fins données dans la sensibilité à l'ordre idéaliste des fins requises par la pensée. La sensibilité devient alors exigible au nom de la Fin absolue dont elle permettra plus tard de prouver l'existence. En d'autres termes, alors que dans le thomisme l'existence de la sensibilité nous permet seule d'atteindre l'existence de Dieu ...c'est l'existence de Dieu qui nous permet d'atteindre la sensibilité dans la doctrine critique du P. Maréchal.

... Le thomisme ne requiert pas la sensibilité comme postulée par notre connaissance de Dieu, il l'accepte comme un ~~un~~ fait, qui devient le moyen de notre connaissance de Dieu. Intervertir cet ordre essentiel au réalisme métaphysique, c'est le ruiner

Los contenidos del término "realismo".

Los contenidos del término "realismo".

"Hay una significación del término "realismo" que es la más venerable en el decurso de la filosofía. El realismo es la doctrina de los filósofos que atribuyen realidad a los conceptos universales, a diferencia del nominalismo, que se la niega... Pero hay otra significación del término "realismo", que es la que ahora reclama nuestra atención de un modo más insistente. En esta nueva versión el realismo es la doctrina de los filósofos que atribuyen una realidad independiente al objeto de las sensaciones del mundo exterior, a diferencia del idealismo, que se la niega. Aquí no se trata de la realidad de los conceptos universales, como en la vez anterior, sino de la realidad de las sensaciones. ^{(1) Poris} Y en un sentido absoluto este realismo es profesado por todos los que aceptan que el mundo exterior tiene un ser independiente del conocimiento actual que tengamos de él. Para el idealista, en cambio, el mundo exterior sólo existe por cuenta del sujeto pensante, el ser de las cosas es su ser percibido.

Así define el problema *el* Leopoldo Palacios en el lugar citado; y analizando la obra allí comentada de Gilson, escribe:

"Gilson tiene el mérito de haber puesto en claro que para haber llegado a este modo de encaminar la filosofía ha sido necesario ~~des~~ valorizar la importancia de la intuición sensible"

Tomando cuenta de esta observación.

También nosotros creemos que se ha desvalorizado, en efecto, *el* el conocimiento sensible, que Palacios llama con buen acierto "intuición". Creemos que el problema del "realismo" ^{que no es otro,} en definitiva, que el de la constitución de una metafísica en sentido pleno del término, se plantea ya, inicialmente, en este modo-

(J. E. Criticisme).

(1) Remstadler: "Elementa philosophiae scholasticae", 1954.

~~crit~~ - définit également l'idéalisme. Cita Wilson / RTCCJ, p. 31): "L'idéalisme, est l'erreur de ceux qui, rejetant la valeur des sens et contre le sens commun de tous, risquent ou risquent en doute l'existence des corps".

Vd en cours, Mgr Noel, Cita de ce pag. J.

to universal del ^{nuestro} conocer ^{humano} que es la intuición sensible y no debería por
ni parte en afirmar que la batalla entorno al valor de la misma es
un episodio fundamental dentro de la batalla total sobre el ser.
Pero limitar a este primer episodio el alcance del problema es, a
nuestro juicio, disminuir mucho su importancia: casi diría, trivio-
lizarlo. Porque, Si el "realismo" que está en ~~el~~ contingencia en el de-
bate ~~es~~ filosófico contra el idealismo fuese, adecuadamente, de-
finible como el problema de "la realidad independiente del objeto
de la sensación", no cabe duda que representaría una tesis filosó-
fica ~~limitada~~ de un interés tan por debajo de la que suscitaba el
"realismo" ~~de~~ medieval cuanto lo está la sensación misma por debajo
de la inteligencia. Allí, en efecto, se habría tratado del ~~valor~~
~~valor objetivo del conocimiento hu-~~
manando al hombre formalmente
mano como ser racional; aquí se trataría del valor objetivo ~~del~~
~~nuestro conocimiento humano, tomando al hombre~~
meramente como sujeto sentiente.

~~Definido en xiv de que no se eleva no alcanza a Gilson.~~
~~El problema que el autor plantea a Gilson no se define en un plano. No~~
~~se trata solamente de la "realidad de las sensaciones".~~
~~Se trata, y ello es muy distinto, de la realidad del objeto de la~~
"percepción", entendiendo por ella, explícitamente, una toma de con-
tacto del sujeto cognoscente con la realidad exterior a él en un
acto complejo en el cual el entendimiento mismo concurre. La "res
sensibilis visibilis" que es aprehendida en este acto es, primer-
dialmente una "res", un ser, y nunca podrá ser comprendida adecuada-
mente como mero correlato objetivo de la sensación pura. ~~La tesis~~
~~de Gilson, sobre la "realidad del mundo exterior" como dato pri-~~
~~mitivo del conocimiento humano implica, justamente, que hay más en~~
la percepción de este ser ~~que es el ser sensible y visible que una~~

actividad meramente sensorial, o, en general, ⁽¹⁰⁵⁾ "sensitiva", entendiendo co-
mo es familiar a todo lector de psicología, la actividad "sensitiva"
a facultades y funciones internas, que prolongan y complementan la
actividad de los sentidos externos). La tesis de Gilson consiste, en
efecto, en la afirmación ~~vigilante~~ de la presencia ~~intelectual~~ de la in-
teligencia, como aprehensiva de su objeto propio: el "ente", en el

acto primero de la percepción; especie de "intuición intelectual", de
captación no discursiva de "lo inteligible en lo sensible": eviden-
cia directa, y como tal indemostrable; principio de todo concepto,
~~de todo juicio, de toda demostración, pues no es otra cosa que la~~

primera toma de contacto del entendimiento con su objeto propio: "id quod
primo intellectus cognoscit est ens". Y este "ente" no que el enten-
dimiento percibe a la sola presencia de una realidad cualquiera a
los sentidos, no es la "noción de ente" que elabore la lógica por
reflexión sobre nuestro proceso abstractivo, ni el "ente" objeto de
la metafísica: es una realidad concreta, con su "actus essendi" pro-
pio, según ya lo había especificado Cayetano al principio de su co-
mentario al "De ente et essentia".

Acceptamos ^{uno escrito} este punto de partida fijado por Gilson, ^{Advertencia al} como el lector
debe que, ^{lo he escrito} y ^{yo tomé} con la conciencia de que, desde este primer
instante, el entendimiento humano compromete ya de modo radical toda
ulterior posibilidad de ~~elevar~~ la constitución de una ~~metafísica~~,
dado que, según Sto. Tomás expone, es justamente a partir de esta
"res sensibilis visibilis" ~~que nos es~~ dada en la percepción, que de-
bemos ^{dejar} toda otra realidad: "ex qua debemus de omnibus judi-
care".

El aventura subsiguiente va a consistir en la conquista de todo
el ámbito del ser, a partir de esta primera región suya de que en
el alma se ha ~~adquirido~~ en el acto de la percepción.

(1) Gilson "critica" a l'expressió de *Frederic W. Copleston*, el terme de "realisme immediat" i "realisme crític". En general, ni prenen el terme de "crític" en sentit negatiu (i no com a simplement equivalent a *alterius* d'oposició), i l'intent d'un realisme crític equival a "partir de les conclusions realistes a l'ajuda d'una metodologia idealista". RTCC. p. 40. ~~El cas~~ l'intent de Nozick seria un cas extrem.

Realisme immediat: "l'expressió -- designa tot d'altres per qui l'acte de pensament s'aproxima immediatament un objecte independent de la pensament qui se l'atribueix i de l'acte de pensament qui l'aproxima" (RTCC. p. 41). Gilson (RTCC. p. 47) defineix "un realisme esteriore".

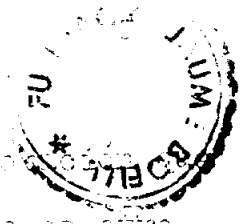
Notem com el problema es planteja aquí en termes de "pensament" i no de "coses".

També: el valor restringit d'aquesta realisme. L'única limitació de la qual veu al pensament, és ~~la naturalesa del cos~~ i es desprèn per després de la naturalesa plúvial d'un altre --

"la limitat del subjecte fonda la transcendència" (Kant-Hidegger) com, igualment, la limitat de l'objecte li impedeix la transcendència efectiva (Tomàs de Sant Tomàs). I no hem oblidant la paraula

"utrum sit idem alteri"? Comencem "oblativ": en un cas en lloc de l'altre.

Vol. nota a part.



No se satisfaría el alma con menos, ya que el destino y vocación
 lleva inscrito en su fondo, como ser espiritual que es, no es otro
 que "poseer" de todo el orden del Universo y sus causas, hasta
 el conocimiento mismo de Dios; y en ello ^{su} constante su último
 fin.

Llamábanos a esta empresa, desde el ángulo que debemos nosotros

X Al valor considerarla, la plena constitución de una Metafísica. Pero la *Metafísica*
Metafísica metafísica, ^{ni es} ~~junta~~ una actividad intelectual de carácter expansivo,
~~de conocimiento~~ ^{consecuencia de} ~~la~~ paralelamente, una actividad de tipo "reflexivo" *X* La conquis-
~~ta~~ ^{ta} del ámbito universal del ser a partir de la percepción, ~~de la~~
~~participación~~ ^{desarrolla al ser de} consecuencia ~~completamente~~ con la reflexión psicológica y la reflexión
~~de la reflexión~~ ^{de la cual se deriva, fundamentalmente} crítica, sobre los la naturaleza y modo de esta percepción, los requi-
 RTCC. p. 39. ^{requisitos} sitos formales y dinámicos de su validez, ^{de cada uno de los pasos} que ~~ulteriormente~~ ^{se conservan} se den; los cuales han de estar ya prefigurados en
 (1) No, ^{en su} aquella actividad perceptiva primera. ^{ya subraya}

científica para la solución de problemas
 Existe un método ~~en ciencias físicas, que tradicionalmente~~ ^{científica} ~~consiste en~~
~~dar por resuelto~~ ^{il que a uno le} ~~un problema~~ ^{científico} ~~propuesto; y desahaciendo camino,~~ ver
 los requisitos necesarios para llegar a tal resultado, supuestos los
 datos iniciales que nos han sido facilitados. Recuerdo todavía la
 sensación ~~que~~ de belleza y de placer intelectual que este método me
 produjo, cuando me fué por primera vez enseñado en el bachillerato,
 en clase de matemáticas elementales. Vamos a ensayar de aplicarlo
 aquí en este momento; y dando por supuesto provisionalmente que esta
 plena constitución de una Metafísica es posible, ~~vamos a definir~~ ^{del mismo} su-
 marianamente el "realismo" de Santo Tomás tal como a nosotros nos apa-
 rece ^{en} ~~dándole~~ su sentido completo; en vez de empezar con unas defi-
 niciones, cual las que hemos dado hasta ahora, circunscritas a pro-

blenas particulares.

La noción de "realismo" en Santo Tomás, expresa la primacía del ser; mejor dicho, para evitar el equívoco que esta palabra encierra, la primacía del "esse", del "actus essendi" sobre todo otro elemento u aspecto de la realidad.

La ~~acción~~ plena ~~y~~ "actualidad" de la "existencia", el pleno vigor, la plena densidad ontológica que puede encerrar la palabra "actus essendi" solamente se da en Dios: en quien se concentra en una unidad simplicísima, y al mismo tiempo en grado infinito, toda perfección, todo poder, toda amabilidad. Primacía del ser es, ^{equivale} en consecuencia, primacía absoluta de Dios.

La equivalencia de ambas expresiones ya esta de alguna manera implicada desde el principio de la metafísica de Aristóteles en la vacilación que allí puede observarse al definir el objeto de esta ciencia. De un lado el ser; de otro, la, substancia, ~~espiritual, y ^{y ~~es~~ ^{equivale} al unit} entre ellas, Dios.~~ Lo que, por ser ciencia del ser, se llamará "filosofía primera", se llamará, por ~~otra, ^{en virtud de Dios}~~ "teología". Con, respectivamente, el aspecto extensivo e intensivo de que es susceptible una palabra, cual la de "ser", que no encierra en sí limitación alguna.

Lo que no es Dios, recibe el ser de Él. No, por una actividad momentánea, que le constuyese en algo así como un "ser autónomo y propio", "un pequeño Dios en su departamento"; la acción por la cual Dios ha dado el ser a sus criaturas no puede interrumpirse sin que ellas pierdan al mismo momento su ser. Dios ~~ha~~ de estar continuamente sosteniéndoles, comunicándoles cuanto tienen de realidad, de actualidad, de amabilidad. El "realismo tomista", es, en consecuencia, una doctrina de la comunicación.

~~Si Dios, se comunica a las criaturas,~~ Mas, Dios, ^{que} se comunica a las criaturas, a modo de causa ejemplar, eficiente y final, ^{de ~~ha~~ ^{lo ha} a} en grado y modo diverso.

La "escala de los seres" quedará constituida, justamente, en virtud de estos distintos modos de comunicación. La primera división es entre "personas" y "cosas". Distinción profundamente sentida por la filosofía de nuestro tiempo, aunque con frecuencia mal caracterizada, la tesis de la "primacía de la persona" es un nuevo carácter del realismo que nos ocupa. La persona es la realidad fundamental: todo lo demás merece este nombre a partir de ella y en orden a ella. La persona dice razón de "imagen" de Dios, ya que Dios puede comunicárselo en su propia substancia; la realidad no-personal, dice tan sólo razón de "vestigio", y posee a Dios únicamente por semejanza ^{analógica} en sus ~~operaciones~~.

REALISME TONISTE.

Concèixerment de la realitat com a existent, i principi de causalitat.

La determinació de l'ens en l'ordre de l'existència depèn, immediatament, de relacions de causalitat eficient. Una metafísica del concèixerment ho ha de tenir en compte, ja que l'existència de les coses ens serà necessàriament donada per medi de relacions d'aquesta naturalesa.

Una mala formulació d'aquesta qüestió és lo que modernament en diuen "il.lacionisme" (per oposició a l'"immediatisme"): doctrina segons la qual la realitat no ens és donada amb certesa com a existent sinó per recurs a un principi causal: l'existència de la cosa ens és donada com a causa de la sensació, coneguda com a passiva. Així, vgr, DESCARTES, o també el CARD. MERCIER (Vd. Criteriologia). Així resumeix GILSON la posició de MERCIER (discutint la interpretació del seu pensament amb Mgr. L. Noel: R.T. C.C., p.12, nota): (2) Dns

1. Existència d'una realitat interna, punt de partida de l'il.lacionisme (de Mercier, com abans de Descartes)
2. Consciència de la passivitat de la sensació; lo qual autoritza a cercar-ne la causa fora del subjecte sentient.
3. Immediatesa, en Mercier, de la "noció " de substància (la qual cosa no és, segons G. equivalent a donar com a immediata l'existència de substàncies).

Així, no hi hauria, en Mercier, la incongruència que Noel hi veu

Examinem el problema. La percepció "quo ad esse" de les coses exteriors implica llur acció causal sobre meu. Ja que la sensació és passiva. La dependència causal té un sentit invers en el cas de la

(d) la consciència de la faminitat de les nenes. (punt de partida
de l'argument de Descartes sobre la qualitat del cos
d'altres) ha estat utilitzat sovint dintre la neo-sco-
lastica. Gelson li'n fa ús. Sembla que ho introduïx
BACIMES. FF. L. II. C.V

Vd. En Reinstadler. Cita de Gelson, RTCC. p 32 n.

producció artística: jo sé que existeix, una obra d'art que jo he fet. En tot cas, el coneixement d'una realitat com a existent implica una relació de "derivació existencial" (un procés de causació) que pot tenir, de sí, una o altra direcció. Però cal deixar establert que el pur coneixement "objectiu" no ens donarà mai altra cosa que relacions "formals", no, "existents".

En DESCARTES i jo diria que en MERCIER, sembla haver-hi una delimitació imprecisa d'ambdós ordres.

Per exemple: seria capital aclarar la naturalesa del coneixement que tenim de la sensació, com a passiva. És un coneixement "objectiu"? Això és possible, en efecte, gràcies al poder de reflexió que té la intel·ligència: però aleshores no és ja la primera relació directa, la primera certesa, en la qual es situa GILSON. L'il·luminació es situa en el terreny de la reflexió "objectiva"; creu ponderar el valor i la necessitat de la causalitat eficient, quant en realitat la "formalitza", ~~vincula amb la reflexió~~ substituint-la per el "principi" de causalitat. Es dona més certesa la formulació "objectiva" de la relació causal que a la relació mateixa. Cas particular de la coneguda vacil·lació cartesiana, a què ja hem al·ludit, entre un i altre ordre.

L'"existència" de les coses ens és donada amb certesa immediata, ~~perquè i en la mesura que les coses esdevenen "a"~~ perquè i en la mesura que les coses esdevenen "a" amb el subjecte, en la unitat d'un "motus". És una certesa d'"experiència" en el sentit etimològic (experiri); una consciència "quo ad esse", un "sentiment". Sentiment que vincula i solidaritza cosa i subjecte, en l'experiència actual de la passió soferta pels sentits, i que és, idènticament, experiència de la cosa "obrant" sobre meu. Hi ha d'alguna manera oposició, i d'alguna manera indistinció: en un sol acte, van implicats els següents judicis: "em cremo"; "el foc em crema"; "el

(Realisme tomista; Mercier- Gilson. Continuació)

foc ("aquest" foc, no el foc en general; o si es vol: "això") crema.

Notem: no es pot prescindir d'una determinació qualitativa (justa-
ment per la solidaritat dels dos aspectes la sensació externa és una
intuïció).

Pensem en l'expressió de "realitat efectiva" quan volem subratllar
ben bé que parlem de la realitat existent, i no d'una essència o un
possible.

La unitat i alteritat d'agent i pacient (tensió "dialèctica" de
tota relació) en el "motus" que els és comú, que els solidaritza,
permet de "sentir" i al mateix temps d'"oposar" al subjecte les coses,
precisament com a existents.

El meu intent és altre que el de l'il.lacionisme: només tracta de
demostrar l'existència de les coses, sinó de mostrar per la reflexió
filosòfica, que aquesta "existència", només ens pot ésser donada (Per
immediatament que sigui: ~~per~~ i és veritat que ho és immediatament)
en el sí d'una relació causal, i precisament per ella.

REALISME TOMISTA

Examina la postura de Buffier: certesa evident de l'existència de coses i persones distintes de mi. Principi que oposa al "sens intime" de Descartes que condueix al solipsisme.

La doctrina del "common sense" de Reid. Crítica de Liberatore:

I no obstant, cal mantenir, segons S. Tomàs, l'existència de certeses racionals no fundades en l'evidència objectiva (encara que puguin ésser explicades, després, en forma "objectiva"). Hi haurà en la història de la filosofia una frequent confusió entre ambdós ordres; Vd. Maréchal, vgr. crítica aristotèlica de l'escepticisme antic; etc. i en general, la seva oposició de l'ordre de la forma i l'ordre de l'acte.

En S. T. vd. coneixement de l'ànima per ella mateixa, en els diversos llocs on tracta el problema, i que son passatges on aquesta diversitat sol establir-se.

REALISME TONICITA

S. KANSION té un llibre, que no he llegit, sobre "El judici d'existència" en Aristòtil. No és aquest el problema meu, sinó la connotació d'existència en el judici, la qual cosa és molt diferent. En el judici d'existència, en efecte, ~~en~~ l'existència revesteix forma predicativa; i aleshores, pot ésser "traspassada" en l'ordre de lo abstracte, juntament amb el contingut enter del judici respectiu. "Pere existeix" ~~per~~ no atribueix més l'existència "real i efectiva" a Pere que qualsevol altre judici "Pere és bo", per exemple. En un i altre cas, l'atribució d'existència no es dona en el predicat, sinó per la còpula, i ella, no encara en tant que vinculació de predicat i subjecte, sinó en tant que "acte", és a dir, en tant que vehicula l'afirmació, la certesa o "fides" subjectiva.

REALISME TOMISTA

Té raó Gilson, en dir que la certesa de la realitat del món exterior no en suposa una altra d'anterior, i que és un extrany procedir voler donar com a prèvia la certesa del "cogito":

"Pour justifier ses pretensions au titre de critique, il lui a bien fallu (al "réalisme immédiat", de Mgr. Noël) ~~trouver~~ "un point de départ incontestable" auquel rattacher le réalisme. Ce point de départ devait être distinct du réalisme même, puisqu'il s'agissait de l'y rattacher. On ne s'étonnera donc pas que ce soit Descartes qui l'ait fourni, et que le Cogito ait été appelé au secours du réalisme immédiat, comme le point de départ incontestable dont cette doctrine avait besoin pour se fonder: " Il s'agit de satisfaire à l'exigence qui s'est prononcée dans la pensée moderne à partir de Descartes et qui cherche à rattacher la philosophie à un point de départ incontestable. Ce point de départ, on a pris l'habitude de le désigner sous le nom du Cogito cartésien" (Gilson. RTCC. p. 49)

Segons Sant Tomàs:

L'objecte primer de l'intel·lecte és l'ens.

Dintre l'àmbit de l'ens, primer és el coneixement directe que el coneixement reflexe, sigui dels continguts o idees, sigui dels actes ~~de~~ que les originen. (1) Dors.

En tercer lloc, vé l'ampliació a partir d'aquesta doble realitat cap a lo no experimentable naturalment; cap a la plena realitat metafísica, que es Déu.

~~El caràcter analògic de l'ens comporta, de sí, que~~ El caràcter analògic de l'ens comporta, de sí, que l'enteniment ha de recórrer per enter aquest procés per establir una certesa racional suficient de cap dels seus continguts particu-

...Si le "Cogito" est choisi comme le seul point de départ indiscutable de la philosophie, fut-ce même d'une philosophie réaliste, c'est sans doute que les autres points de départ ne sont pas incontestables. Cogito, voilà de l'incontestable, car "rien n'est plus proche de la pensée que la pensée elle-même; lorsqu'elle se saisit dans l'acte de réflexion, elle atteint assurément un terme qui échappe à toute possibilité de doute et à partir duquel une reconstruction du savoir pourra se faire méthodiquement"

Noel, citat per Gilson RTCC, p.49-50

Sorprenent, en veritat, per un "tomista": Gilson es troba facilitat da la crítica:

"Pour que le cogito jouisse de ce privilège, il faut bien que les "res, sunt" n'en jouisse pas. Si l'on peut en douter, c'est donc que le réalisme immédiat lui-même admet que l'on puisse douter de l'existence du monde extérieur... etc.

lars. En aquest sentit, si bé no és veritat que la certesa del "cogito" sigui anterior (en l'ordre natural) a la certesa del món extern, aquesta última demana ésser prolongada fins a ~~l~~ entrar en contacte amb ^{la del "cogito"} ~~aquella~~ per a poder ésser plenament reflexiva i conscient, ~~www~~ és a dir, per a poder tenir valor filosòfic ~~com~~ ~~ut~~

Per altra banda, no veig perquè un intent d'anar del pensament a la realitat sigui necessàriament aplicar un "mètode idealista". Si els transcendents "verum" i "bonum" no expressen altra cosa que una relació intrínseca de l'"ens" a l'ànima, ~~www~~ també l'ànima guarda una intrínseca relació a l'"ens", i per tant, ~~www~~ està lligada a l'ens amb una solidaritat indestructible. Aleshores, si bé és veritat (Cfr. vgr. I^a IIae, q. 1, art.) que una potència no reverteix sobre els seus continguts i les seves operacions sinó secundàriament, i que primàriament s'orienta cap al seu objecte, no obstant, en la via filosòfica no em cal pas acomodar-me necessàriament a l'ordre natural del pensar, i puc examinar la realitat solidària que és l'objecte de la filosofia, per qualsevol dels seus elements. Cal, només, no confondre una cosa amb l'altra, un ordre amb l'altre.

Sobre la noció d'ens: pensem que conté, virtualment, o potencialment, la totalitat de ~~o~~ ~~co~~ que és, amb les relacions que enllacen uns éssers amb altres. D'ací que inclogui una tensió, una orientació dialèctica en virtut de la qual, donat un contingut particular qualsevol del nostre pensament, aquest es troba necessàriament referit a tots els altres, fins a tant que hagi esgotat un recorregut complet. Això expressa la doctrina tradicional de l'analogia: el concepte d'ens no pot ésser abstret dels seus inferiors amb precisió objectiva, i es realitza en ells segons un ordre de prelació.

REALISME TOMISTA

"Ens" Id, cujus actus est esse. Primacia de l'acte. D'essència, com a potencial, entra "in obliquo". Actus essendi. Virtus essendi. Això no és vertible en un concepte, vull dir, no hi és vertible per identitat.

Estructura dialèctica de la relació. Oposició, i identitat.

Relacions causals.

Exemplaritat

Imatge i vestigi.

Finalitat

mens ens

Eficiència

En el procés resolutori del nostre món conceptual, no es pot arribar a un concepte d'una sola nota. L'ens, és una forma que connota existència.

Solidaritat del "sum" i l'"est", del jo i del tú, del subjecte i del món. Més sonda que una pura relació.

Species, Modus et Ordo, i principi de determinació.

L'estiu anterior, vaig prendre algunes notes sobre el principi de determinació, en el qual es resumeixen, d'alguna manera, els principis causals: l'acte és determinat; la potència és indeterminada.

Vd. algun exemple de la determinació recíproca d'un gènere causal per l'altre en la 2.1, de la I^a IIae:

art. 2. El fi, requirit perquè l'acció aconseguixi un efecte determinat:

"Agens non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo q. determinatum effectum producat, necesse est q. determinetur ad aliquid certum, q. habet rationem finis. Haec autem determinatio fit per appetitum, qui dicitur voluntas (in rationali natura); o"per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis".

art. 4, ad 1m: la forma, requerida per determinar la tendència expansiva del bé:

Cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista... probat q. a fine primo supposito procedatur in infinitum versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est sm. aliquam causam certam ~~profluere~~ profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo, diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura

Així, contra emanatisme, contra idealisme. Bergson ens fa posar només en lo material i quantitatiu el principi de determinació.

REALISME TOMISTA.

Constitueix una apriorisme no voler veure en el pensament més que la seva verten objectiva. Ja es sap, que ell mateix és un "ens", que el "subjecte" cognoscet és un subjecte ontic. Però no em sembla que se'n treguin totes les conseqüències.

És possible que el P. Maréchal mateix hagi donat peu al contra-atac de Gilson de infidelitat al tomisme, per haver passat massa ràpidament de l'ordre de la forma a l'ordre de la tendència, sense haver fet un atur suficient an l'ordre de l'"esse". El meu treball podria consistir en examinar precisament aquest aspecte.

Diguem que és un fet primitiu d'experiència interna el que jo en diria bipolaritat del pensament (o millor, de l'intel.lecte), d'on *afirma expl. intencional-los metafisic-la "intencio" en Fichte 1.* sorgeix la "duplex cognitio" de què parla Sant Tomàs en el meravellós passatge de X De Ver. art.8, ~~va~~ entre tants d'altres. L'intel.lecte, facultat de les essències pel seu pol objectiu, és una facultat de l'existència pel seu pol subjectiu.

Vull dir, l'intel.lecte humà ^{act} en primer lloc, i d'alguna manera, possiblement (però caldria examinar-ho més a fons) tot intel.lecte finit. És una de les marques més fonses de la seva potencialitat, aquest ~~va~~ desdoblament, per altra banda, correlatiu al desdoblament ontològic d'esse et essentia en el seu objecte ^{a la seva realitat d'objecte finit} proporcionat a saber, la realitat finita en general). Ell és, immediatament "pensant," ja que el pensament, en tant que acte, brota directament (per modum naturae) de la seva actualitat mateixa com a "quoddam ens" que és; però no és immediatament "pensable" (com a objecte) sinó per reflexió sobre ^{el seu acte} el mateix. La presència "quo ad esse" i la presència "quo ad intentionem" no s'identifiquen en el nostre intel.lecte (i d'alguna manera en cap intel.lecte finit).

REALISME TOMISTA

Segons Gilson: Gredt distingeix així el problema del realisme:

Mundus physicus obicitur sensibus secundum esse suum physicum,
mundus metaphysicus obicitur cognitioni abstractae intellectus se-
cundum realitatem suam metaphysicam (secundum esse suum possibile).

Elementa ...t.2, p.77

Cette dislocation du réalisme en un réalisme physique du réel et un réalisme metaphysique du possible correspond exactement à la dissociation du sujet connaissant en sujet transsubjectif et en sujet proprement subjectif ; mais il va de soi qu'en une telle doctrine la connaissance intellectuelle comme telle restera nécessairement confinée dans un sujet à qui l'accès de l'être pur dans son actualité physique demeure interdit... Pour retrouver un réalisme pur, il faut évidemment aller jusqu'au point où le réalisme physique et le réalisme metaphysique se rejoignent dans l'unité substantielle de l'homme. Bref, au faux sujet connaissant de Gredt il faut substituer le "conjunctum", seul vrai sujet connaissant .

Pour comprendre la position réaliste, et l'accepter dans sa pureté, il faut donc se souvenir que, dans l'ordre des jugements d'existence, la perception sensible a la nature et la valeur d'un principe de la connaissance. Descartes n'a pas peu contribué à le faire ~~oublier~~ oublier en rependant l'illusion qu'il n'y a d'autres principes que ceux de l'entendement, même dans la Philos. d'Aristote à laquelle il s'opposait. Comme lui-même n'en admettait pas d'autres, il a naturellement supposé que la sensation n'en était pas un pour Aristote, ce qui ne laissait plus au réalisme classique d'autre principe que le concept abstrait d'être. Descartes avait dès lors beau jeu à repro-

cher à la scholastique de se perdre dans la contemplation stérile d'un principe dont nul artifice ne fera jamais rien sortir. Mais il y a dans l'aristotélisme, outre le premier principe régulateur de tous les jugements, une première origine de toutes nos connaissances, et c'est la sensation

Diverses citations de Saint Thomas en aquest capítol:

"Istae dubitationes stultae sunt..." IN IV Metaph. lect. 15, n.º comment. 708, 710. Arist. Metaph. IV, 6, 1011a13.

Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur" De Ver. X, art. 6, praeterea. Gilson avisa del perill de posar encara quelcom d'ontologisme sota aquesta fórmula, donada l'atmosfera "idealista" d'avui, interpretant-la en el sentit que "si l'homme ne percevait aucun objet sensible, l'intellect serait incapable de formuler un premier principe qu'il contient pourtant en soi et qu'il a droit de prescrire aux choses. En réalité, c'est bien dans sa propre lumière qu'il le forme, mais c'est de la donnée sensible qu'il en emprunte le contenu" I recorda el principi: "nihil est in intellectu...". Toute vérité, y compris celle même du premier principe, s'impose à la pensée comme nécessaire parce qu'elle est d'abord telle dans les choses. c'est parce qu'en soi, ce qui est ne peut pas ne pas être, qu'il est impossible pour nous de penser que ce qui est n'est pas.

Ibid. p.202

On peut donc dire que nos jugements sont pris entre deux extrêmes; l'intuition des principes de l'intellect d'une part, et, d'autre

REALISME THOMISTA.

(p. 202. Continuació)

part, la sensation." i cita:

Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodam modo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philos. dicit in III De Caelo et Mundo q. complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; et similiter dicit in VI Eth. (c. VIII in fin) quod sensus sunt extremi sciut intellectus principiorum; extrema apellans illa in quae fit resolutio iudicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliis quibus q. non sunt res, sed similitudines rerum"

XII De Ver.art.3, ad 2m.

Ainsi (segueix a la Pag.203) de quelque manière et à quelque profondeur de plan que nous lui posions la question: comment savoir qu'une chose existe? le réalisme répond: en la percevant. Nous voici donc ramenés à une position du problème dont le moins qu'on puisse dire est que le réalisme en est cohérent: comment l'appréhension d'une existence est-elle possible pour l'homme, sujet connaissant, doué d'un entendement et d'une sensibilité?

La question préalable soulevée par certains thomistes: il n'y a pas d'indice existentiel se trouve éliminée...par S. T. comme une objection de sophiste..... Puisque c'est la sensation qui atteste les existences, nous n'avons pas besoin d'autre indice existentiel que la certitude dont la sensation s'accompagne. Que celui qui ne dispose pas de ce critère soit exposé à l'erreur, c'est chose naturelle. Tant qu'il dort, le rêveur...

Pas plus que du côté de l'existence, il n'y a de difficulté réelle du côté de la connaissance que nous en avons... Si nous envisageons d'ensemble le problème du jugement d'existence tel qu'il s'offre désormais à nous, il se réduit en effet à décrire l'acte complexe par lequel l'homme appréhende l'existence que son intellect conçoit mais

ne perçoit pas, et que sa sensibilité perçoit mais ne conçoit pas.

Unité complexe de l'expérience psychologique ... p.205.

Vd. comparació amb l'animal: pp. 205 i ss. l'Estimativa.

Coordinació D4intel.lecte i sensibilitat: lo intel.ligible en lo sensible. Cfr. In III De An. lect. 13 (Ed. Marietti, n° comment.791).

El pensament "continuatur viribus sensitivis... secundum quod notus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam prout mens regit inferiores vires; et sic singul-
ribus se immiscet mediante ratione particulari quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis" X De Ver. art. 6, ad resp.

Le problème du jugement d'existence vient ainsi rejoindre, chez St. Thomas, le problème analogue de l'appréhension du singulier. Il ne peut en être autrement dans une doctrine où seul le singulier existe.

La "Visió" intel.lectual d'allò que "ad occursum ~~rei~~ rei sensatae apprehenditur intellectu" Els "sensibles per accidens". In II de An. lect. 13 (Ed Marietti, n° comment. 396).

La cogitativa percep l'individu sota una natura comú (hic homo) i no l'estimativa animal: "quia vis sensitiva in sui summo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur" Ibid. 397.

L'abstraction realiste est une appréhension de l'universel dans le singulier et du singulier par l'universel. Le concept et le jugement qui l'exprime sont donc pour nous les succédanés d'une intui-

REALISME TOMISTA

(p. 212. Continuació)

tion intellectuelle du singulier qui nous manque, mais ce que nous ne pouvons appréhender comme ferait un pur esprit, parce que nous sommes des hommes, nous pouvons l'appréhender en hommes, le serrer aussi près que possible, à la jonction de notre intellect et de notre sensibilité.

L'appréhension de l'existence.

Tous les réalistes critiques accordent sans discussion que l'existence n'est pas une qualité sensible. De là leur inférence immédiate; l'existence ne peut pas être perçue par les sens. L'une et l'autre propositions sont vraies, mais, nous l'avons vu, elles ne sont pas toute la vérité sur la question. De même, les réalistes qui se réclament de la tradition aristotélicienne tiennent pour accordé que le premier principe de la connaissance intellectuelle est l'être, mais ils ne s'entendent pas toujours sur la formule de ce principe ni même sur la réalité qu'ils exprime.

Primer principi: identitat?
 contradicció?

Sant Tomas planteja al problema d'una altra manera. Claretat de la seva doctrina, quan es prenen les seves fórmules en el seu sentit ple.

Es cita d'ell lo que rep d'Avicenna:

Primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit... I Metaph.1.2 n° comment 96

Dicemus igitur q. ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se Avicenna. Metaph. tr.I, cap. 6

Illud autem q. primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit... I Ver.1 Cfr. Metaph. X, n° comment. 1998; XI, lect. 5, 2211

Objecte primer, après immédiatement per l'intellecte al contacte amb lo sensible. Es un "sensible per accidens". "Les objets de ces appréhensions sont en quelque sorte "vus", c'est à dire, sentis, parce qu'aucune opération intellectuelle ne s'interpose entre leur conception et la perception sensible dans laquelle l'intellect les appréhende. ... L'appréhension de l'être par l'intellect consiste à voir directement le concept d'être dans n'importe quelle donnée sensible...

Conceptuació (o aprehensió) i judici. Cadascuna té un primer principi. L'ordre del judici es funda en el de la simple aprehensió. Vd. in Metaph. IV, lect. 6; n° comment. 605.: "hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis"

REALISME TOMISTA.

Coneixement de l'essència en la quidditat = definició donada per l'intel.lecte humà a partir de les propietats sensibles de la cosa.

Notar: "En ce sens, on peut parler d'une intellection et meme d'une compréhension de l'essence par l'intellect humain, mais ce n'est pas une intuition intellectuelle directe de l'essence dans son intelligibilité pure, c'est une intellection de l'essence telle qu'elle nous est perceptible dans ses opérations. Or l'essence en tant qu'elle se manifesta dans ses effets sensibles n'est autre que la quiddité, car c'est telle que nous connaissons l'essence et c'est cela que nous définissons pour répondre à la question quid."

L'intuició directa de l'essència en la seva intel.ligibilitat pura, seria captar l'essència segons el proces mateix de la seva derivació de ~~l'idea divina~~ l'idea divina. En aquest sentit, el coneixement "sapiencial" tendeix a ~~av~~ adequar el nostre coneixement especulatiu de les coses (quidditates) a un coneixement de llurs essències/ intel.ligibles.

Pot dir-se sense més que la forma (natural) de les coses és purament intel.ligible? No fem "univoc" el concepte d'intel.ligible? La correlació intrínseca de la forma a la matèria, no la posa fora de l'ordre intel.ligible pur, i per tant fora de tota "intuició" intel.lectual en sentit estricte? Jo ~~entendria~~ tendiria a dir que un "intel.ligible en potència" no ho és només per referència a l'home, sinó - "transeat verbum"- en sí. El mode de coneixement que un àngel, vgr. en pot tenir no és el d'una intuició immediata, sinó d'un coneixement a priori, descendent, a partir de la intuició de la seva pròpia essència, a la qual la realitat material apareix vinculada en la línia de l'exemplaritat, "mimetitzant" l'essència angèlica, reproduint, per participació, la seva estructura interna.

La realitat material no té una "essència" pura (=intuïble). Com tampoc

"té esse" en sentit vigorós del terme. Tota vegada que "ésser" implica una necessitat, una fixesa, una permanència que no té sinó l'esperit, que és immortal. Les coses corruptibles, o sotmeses a durada, no "són", sinó que son una "ombra". El pensament cristià ha coincidit freqüentment amb el platonisme en aquest ~~visió~~ punt. Només "és" allò que perdura i en la mesura que perdura. La immersió en el temps, no és "esse"; serà, si es vol, "existere"; però hi ha una carència d'actualitat.... L'esse, caduc, transitori, de les coses, només té valor metafísic en dependència de la persona, immortal; de l'esperit, etern; de Déu, etern. L'energia, la "virtus essendi" que tenen, l'actualitat que tenen, els prové de la continuïtat amb agents superiors dels quals reben la força d'ésser. No pot conceptualitzar-se com a "esse" el mode temporal de "presencialitat física" de les coses, sinó per dependència ~~en~~ un mode absolut i necessari d'existir. "Sum" nom propi de Déu, és lo que comunica valor metafísic, en últim terme, a qualsevol "est".

"ens" es un concepte, i per tant una representació; però una representació que vehicula l'energia d'un acte: l'esse. La caiguda en l'objectivitat, fa que convertim en estàtic aquest esse primordialment energètic. "esse" equival a "estar ahí", a ésser donat en la percepció empírica? ~~WallaWallaWallaWalla~~ Esse, aleshores, és un palplantament! Cal no desvincular el pensament objectiu de l'"acte" mateix que li dona origen. La relació intel·lectual entre els homes fa ~~grolwkyreky~~ imminent aquest perill, de 'acontentar-se amb fórmules fetes, en lloc de prendre la fórmula com a norma directiva d'un acte propi de pensar, que sempre serà incomunicable. El vigor de la fórmula ha d'ésser un excitant ~~en~~ pel nostre pensament, una invitació a la tensió. Fins a quin punt ajuda a això la problemàtica mateixa d'un objecte, la cavil·lació, el discurs i recerca, el "devenir" intel·lectual? Podem implantar-nos de cop en la regió serena de l'acte? És possible establir-se en Sant Tomàs, sense haver passat prèviament per Aristòtil o Sant Agustí?

REALISME THOMISTE.

Interessa examinar a fons la funció de la sensibilitat en el nostre coneixement humà; en la constitució d'una metafísica.

Vd. Maréchal, Point de départ.

Gilson Réalisme thomiste et Critique de la connaissance (RTCC)

REALISME TOMISTA.

Fàcilment s'empobreixen les grans questions, quan cauen a les nostres mans pecadores. Gilson m'ho advertia, perquè no pensés jo mateix deocar per adequada la "neva" versió de Sant Tomàs...

Però, endavant, amb humilitat i bona fe.

M'ha semblat un empobriment del problema reduir el debat modern de "realisme" i "idealisme" a un debat sobre l'objectivitat de la sensació. No és això lo que diu Gilson, encara que ho digui Palacios en el pròleg de "Realismo Metódico".

Quan, en R.T.C.C., s'encara novament Gilson amb Mgr. Noûl, que pretén fer, a l'hora, un "realisme immediat i crític", reproduïx d'ell la següent definició d'aquest realisme immediat i la troba clara:

L'expression "realisme immédiat" est claire en elle-meme. Elle désigne tout réalisme pour qui l'acte de pensée peut appréhender immédiatement un réel indépendant de la pensée qui le représente et de l'acte de pensée qui l'appréhende" (RTCC, p. 41).

La postura filosòfica em sembla més elevada: notem, en efecte, que la qüestió es planteja ja, ara, en termes de pensament i no de sensació.

No obstant, cal notar el valor restringit d'aquest realisme. / La "independència" de lo real respecte al pensament, és un caràcter que deriva de la naturalesa potencial d'un i altre terme, segons Sant Tomàs.: "... quia utrumque est in potentia..."

"La finitud del subjecte funda la transcendència", dirà Heidegger, comentant a Kant. Cal que ens ho recordi un "idealista"?

Com també: la "indigència de l'objecte" impedeix la seva immanència perfecta, recordarà Joan de Sant Tomàs.

(Am) No estem obligant, amb el nostre "realisme" (el mateix que fa Gilson amb altres exemples: vgr. "crític", "sentit comú", etc. podrien preguntar-li ací: ¿on trobem que Sant Tomàs es defineixi a si mateix com a "realista"? Però passem el problema...), la gran tesi de la identitat de ser i pensament, mal formulada en Parmenides per un pas inadequat al límit; mal formulada en l'idealisme, per una imperfecta depuració de nocions; i, no obstant, consubstancial a Aristòtil i a la tradició de Sant Tomàs? "Ut unum sit idem alteri..." dirà Cajetà per definir el coneixement.

El problema no és el de una realitat "independent" de la idea i de l'acte de pensar. No (No seria un coneixement realista, aleshores, el que tindria del terme en un procés de exemplificació, o producció artística, on la cosa és constitutivament dependent del pensament i de l'acte...). Es tracta de prendre consciència que l'ànima, "quodammodo omnia", es subjecte de relacions ontològiques (I De Ver, art.1), és a dir, de relacions tals que no "relativitzen el seu terme". Si a això volem dir-ne,

(*"Salvi's rationibus eorum"*).

provisionalment, "objectivitat", diguem que es tracta de provar que l'ànima es capaç de coneixement "objectiu".

Però, ¿què vol dir ésser objectiu? Em sembla que això: que soc capaç de comprendre als altres tal com són; no interpretant-los en funció del que jo soc. Que soc capaç de despullar-me de mi mateix, de tot element massa "meu", i per tant, parcial, dolos, relativitzador, per "posar-me en lloc dels altres", per "assumir llur pròpia situació"; i aleshores, criticar-la i eventualment redreçar-la des de dintre.

Notar, com aquesta capacitat d'ésser "objectiva" que té l'ànima és un dels punts de partida en la prova de la seva espiritualitat. (Vd. Ia, psicologia: l'ànima pot conèixer les naturaleses de tots els cossos...")

(1) Escriu Gilson (RTCC, p. 26, nota procedent de la pag ant.):

De même qu'on peut se demander pourquoi, si leur réalisme a toujours été critique, les scholastiques ne se'n sont aperçus qu'après avoir lu Kant, on se demande pourquoi, si leur philosophie a toujours été "la" philosophie du sens commun, les scholastiques ne se'n sont aperçus qu'après avoir lu Reid? "

No podria dir-se el mateix, sobre l'ús del terme "realisme"? No està condicionat per l'aparició de l'idealisme? Sant Tomàs, usa aquest terme? Que jo sàpiga, no. No vol ésser una reacció incompleta contra una filosofia incompleta? No és precisament ll que es deia influir massa per l'idealisme, rebutjant-lo com si es tractés d'una posició, i per tant, d'una oposició primitiva? No caldria dir més aviat, (si volem mantenir el terme de realisme, malgrat el males tar que hauria de produir-nos l'equiparació que de Fichte entre realisme i materialisme) que l'idealisme es una part d'un realisme complet; i que si arriba a conclusions monstuoses, és precisament per la seva incompleció?

Referir aquest darrer problema a la qüestió del principi de determinació tocat en altres punts. Les causes es determinen recíprocament. Una metafísica feta sobre el model únic de la causa final (=difusió del bonum) condueix al panteisme emanatista; una metafísica fundada sobre la sola causa formal, al panteisme idealista. Parvus error... i aquí es un error sobre l'articulació dels principis, que no deixa de ser un error sobre els mateixos principis mateixos!

Perill "etimològic" del terme "realisme": recordar: "res"=ens, en tant que té "essència". Anem pel camí oposat a S.T. "Ens, sumitur ab actu essendi". Com trobar una paraula que expliqui bé l'actitud del Sant?

"Cognito" $\Rightarrow$ "Res sunt" RTCC p. 50.

REALISME TOMISTA.

Crítica del P. Picard.

Posició del problema pel P. Picard: "Dans tous nos états psychologiques nous saisissons à meme et sans doute possible, par la reflexion concrete concomitante, le moi existant et ses faits de conscience presents; cette connaissance immédiate du moi n'est pas de l'ordre purement empirique, mais absolu; c'est une expérience qui nous révèle la réalité meme du moi, et non pas son apparence et qui, en meme temps, nous met en possession de la veracité essentielle de notre esprit" (G. Picard. Op. cit. p46)

Diu Gilson (amb la seva crítica fina): "On découvre immédiatement que cette philosophie critique ne reculera devant aucun dogmatisme..."

Estructura de la posició de Picard.

1. Observació del jo i dels fets de consciència presents.

Es tracta d'una reflexió "concreta": la realitat del subjecte cognoscent. Es capta el jo existent, pres en la seva realitat concreta i formant amb la seva activitat conscient actual, "un bloc vivant, objectif, se posant absolument, saisi à meme" En d'altres termes, diu Gilson, il s'agit là d'une sorte d'intuition, confuse à la verité et plus semblable à un toucher qu'à une vue, mais qui saisit directement un etre, non une simple abstraction. Une telle connaissance suffit à ruiner le doute universel et à nous assurer de la valeur objective de notre connaissance, au moins dans l'ordre de l'intuition.

2. C'est dans la mesure meme que nous avons l'intuition du moi que nous avons l'intuition de l'etre (Resum de G.). Aquesta intuició clara-confusa del ser, ens posa en possessió de l'absolut, justifica l'evidència dels primers principis i ens fa experimentar la veracitat essencial del nostre esperit.

3. Ja que d'aquesta certesa primera podem fer una deducció crítica dels

REALISME TOMISTA.

Crítica del P. Picard.

Posició del problema pel P. Picard: "Dans tous nos états psychologiques nous saisissons à meme et sans doute possible, par la reflexion concrete concomitante, le moi existant et ses faits de conscience presents; cette connaissance immédiate du moi n'est pas de l'ordre purement empirique, mais absolu; c'est une expérience qui nous révèle la réalité meme du moi, et non pas son apparence et qui, en meme temps, nous met en possession de la vérité essentielle de notre esprit" (G. Picard. Op. cit.p46)

Diu Gilson (amb la seva crítica fina): "On découvre immédiatement que cette philosophie critique ne reculera devant aucun dogmatisme..."

Estructura de la posició de Picard.

1. Observació del jo i dels fets de consciència presents.

Es tracta d'una reflexió "concreta": la realitat del subjecte cognoscent. Es capta el jo existent, pres en la seva realitat concreta i formant amb la seva activitat conscient actual, "un bloc vivant, objectif, se posant absolument, saisi à meme" En d'autres termes, diu Gilson, il s'agit là d'une sorte d'intuition, confuse à la vérité et plus semblable à un toucher qu'à une vue, mais qui saisit directement un être, non une simple abstraction. Une telle connaissance suffit à ruiner le doute universel et à nous assurer de la valeur objective de notre connaissance, au moins dans l'ordre de l'intuition.

2. C'est dans la mesure meme que nous avons l'intuition du moi que nous avons l'intuition de l'être (Resum de G.). Aquesta intuïció clara-confusa del ser, ens posa en possessió de l'absolut, justifica l'evidència dels primers principis i ens fa experimentar la veracitat essencial del nostre esperit.

3. Ja que d'aquesta certesa primera podem fer una deducció crítica dels

principis del coneixement.

El problema que Gilson posa a Picard és w "si le réalisme aristotéli-
cien de l'etre doit chercher dans l'intuition du moi sa dernière justifi-
cation". (p.89).

Objecte del P. Picard: "etablir qu'il y a au moins un cas où l'esprit
atteint le vrai, donc la connaissance, parce qu'il y a au moins un cas où
l'esprit atteint l'etre... pour justifier se substantialisme ~~unwichtig~~
de la pensée, il faut s'accorder, ainsi que le fait le P. Picard, une in-
tuition directe de la substance pensante elle-meme, et Descartes lui don-
nait d'avance raison, mais il faut se demander si, d'avance aussi, S.T. ne
lui aurait pas donné tort.

Esforç d'estudi dels deixebles de picard sobre la percepció experimental
de l'ànime per ella mateixa .

Picard invoca: S.T., Sant Agustí. Maine de Biran.(S.T.: com tothom, ac-
cepta l'evidència del "cogito", però no li subordina en res la de la intu-
ició sensible , li oposa Gilson). Oposició de S.Agustí a S.T. en aquest
punt: ja que S.A. fa una crítica platònica del coneixement sensible, con-
tra la qual, precisament, ha reaccionat S.T.). Sembla que s'acaba, segons
Gilson, en concedir, contra S.T., una com "intuition de l'etre absolu/ du
sujet connaissant" (RTCC.,p. 96).

"A la différence de l'intuition sensible qui n'est qu'empirique, au mau-
vais sens du mot, et qui par suite, meme pendant qu'elle s'impose invinci-
blement à ~~l'esprit~~ la sensibilité, reste exposée au doute que peut élever
l'intelligence sur sa valeur absolue, c'est-à-dire, sur son droit à entraî-
ner l'assentiment catégorique, cette saisie de l'etre dans la conscience
du moi, tant qu'elle se maintient dans le plan intuitif, résiste victorieu-
sement à toutes les tentatives de doute: elle est un toucher de l'esprit,
une experience metaphysique". (Picard, Op.cit.pp.59-60; cita de Gilson,
RTCC., p.98).

Respostes. Objectivació del jo ("logito"), del "lloc" i de
l'existència (criteri d'evidència: "ja hi són a l'ides." - "no hi
són" o posició d'existència, - ~~la qual cosa és evident~~; també en l'ús
clari i distint; argument ontològic; etc.)



...centrale de l'ens. i de l'ens. ver. el seu ...
"estructura de necessitat"; etc.

III. From the tenets of the ...

a) L'existència no és un concepte nou.

b) Doctrina de la necessitat: tot és un element ...
... (i posterior) en el contingut d'una necessitat.

c) Doctrina correlativa de la "cosa en si", com ...

(i títol de "cosa eficient" dels elements no ...
... nostres continguts de necessitat.

d) no fa una deducció transcendental de les ...
... intuïció pura (essència i forma). (no és l'intent de ...)

Interpretació: la "cosa en si" és ...
... condicions dels elements, no és ...

e) En l'intent de tot el contingut de l'objecte, ...
... elements no formalitzats en el seu contingut ...
... en l'objecte de l'ent. La formalització de l'objecte ...
... totalment possible.

f) Una pura relació d'eficiència no ens dona ...
... "objectiu" de l'estructura formal del seu teixit.

g) En les estructures "formals" de l'individu, ...
... elles una relació de dependència lògica. ^{Acad. 1915} ...
... la geometria no és una necessitat purament ...

Siència ...
... formalització del "factual" ("estructura": ...
... lo individual). Però ...

ANALISI DE LA LINGÜÍSTICA

últims:

solidaritat o unió, "identitat", etc.

a) en la línia de l'ordre: l'ordre, el, a, l'ordre, l'ordre, etc.

b) en la línia de la "forma": forma, forma, forma, etc.

c) en la línia del "valor": valor, etc.

l'essència i l'existència. Tots dos aspectes de la mateixa realitat, però resolts, un i altre, en dos contextos ideològics.

a) distinció real. Conclusió: nominalisme. L'essència és l'essència, però l'essència: idealisme.

b) limitació de l'essència pel l'essencial. Pensar que realment hi ha tantes coses principals de limitació, per tant a dir oblidant la possibilitat d'expressar expressions limitades, i es corre el risc d'absolutitzar veritats expressions equivocades, sí, però en tot i que són i potencials (Jo Absolut, desenvolupant en el mode del "ser sense temps i contingut", que no és sinó una ió d'absolut).