

SEMINARIO DE METAFÍSICA
Ciclo 2019
Décimo cuarta reunión
8 de agosto

Dios, fuente de toda razón y justicia

Asistentes:

1. Daniel Alioto (DA)
2. P. Leandro Blanco (LB)
3. Lucila Adriana Bossini (LAB) (secretaria de acta)
4. Julio Lalanne (JL)
5. Albano Jofré (AJ)
6. Félix Adolfo Lamas (FAL) (director del Seminario)
7. Soledad Lamas (SL)
8. Luis Merlo (LM)
9. María Julia Santiago (MJS)
10. Juan Bautista Thorne (JBT)
11. P. Mario Trejo (MT)
12. Carlos Arnosí (CA)
13. Graciela Hernández de Lamas (GHL)
14. José Richards (JR)
15. Orlando Gallo (OG)

Exposición del Director del Seminario Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas:

El Director del Seminario empieza la 14ª clase, que corresponde a la Unidad 5, el gobierno divino del mundo, punto 4) la asociación del hombre al gobierno divino, la Ley Natural y las entelequias de las cosas y del hombre. Ley Natural abstracta y adecuadamente considerada. Ley Natural primaria y secundaria.

La idea de lo que después se llamó ley natural es precisamente como lo acabamos de titular el concepto de la asociación del hombre al gobierno divino del mundo, este tema lo conocemos incluido en la revelación, pero, es anterior a la revelación cristiana y es algo que se va gestando en paralelo con la tradición. Y de hecho genera y da lugar a una doctrina, que es la doctrina de la ley natural, que para no entrar en relatos analógicos o metafóricos como Heráclito vamos a decir que la doctrina de la ley natural surge de Platón y Aristóteles, los cuales no le ponen nombre a esto. Nosotros tomamos el nombre de los estoicos, los juristas romanos, Cicerón, San Agustín. El nombre, no la doctrina.

En Platón podríamos decir que encontramos todos los elementos y sobre todo encontramos la fundamentación metafísica. Esto hay que tenerlo en cuenta, yo estoy hablando de la asociación del hombre al gobierno divino del mundo. Esta asociación no es simplemente, no es absolutamente, una cuestión originariamente de la gracia. La gracia después potencia. Todo esto, potencia la naturaleza humana, los fines del hombre... todo. Esto en su origen está en la propia naturaleza espiritual. Cuando Dios crea entes espirituales, ese acto de creación de los entes espirituales de acuerdo con sus ideas ejemplares y con su sabiduría, etc., esa creación conlleva, implica, la asociación de esos entes espirituales al gobierno del mundo.

Eso que dice Santo Tomás de *natura naturada* y *natura naturanda*, es decir, una naturaleza que está regida por sus leyes ontológicas y otra naturaleza que estando regida por sus leyes ontológicas también se puede regir a sí misma y a otros.

Según este orden jerárquico de los entes (esto es Aristóteles, también Platón, pero más Aristóteles) hay un orden de participación en el gobierno del mundo. Aristóteles dice: la perfección de una naturaleza se mide (concepto de medida) por relación a Dios y a la semejanza con Dios. Esto lo dice en *La generación de los animales*, también lo dice en *El movimiento de los animales*, lo dice en sus obras biológicas. Entonces: la perfección de una cosa se mide por su semejanza y proximidad con la perfección divina, es decir, con el Acto Puro.

Así como él lo mira de abajo para arriba ahora miremos de arriba para abajo. ¿Cómo gobierna Dios al mundo? ¿Cómo los mueve? Dios mueve los entes a través de inteligencias. Esas inteligencias en el cosmos, en el macrocosmos gobiernan. Son unos ángeles a los que Dios asocia al gobierno del macrocosmos. En el mundo que Él llama sublunar los hombres son los encargados del gobierno del mundo por el hecho de ser espirituales y por eso tenemos una constitutiva de nuestra naturaleza, una apertura al infinito. Al ser en infinito, a la unidad en infinito, a la verdad en infinito, al bien en infinito, es decir, no hay nada finito que pueda saciar el apetito de Bien, el apetito de Verdad, etc. Es esta apertura al infinito lo que le confiere al hombre una superioridad sobre el resto de la naturaleza del mundo sublunar. Y en la teoría aristotélica la relación vertical entitativa presupone la capacidad de imperio (poder de mando). Porque el imperio consiste en una participación (es la única vez que usa la palabra participación con sentido ontológico, rechaza la participación platónica y solo la usa en sentido lógico). Acá en la *Ética* y en la *Política* la usa con sentido ontológico. El imperio es la participación de un logos superior en un logos inferior. El logos inferior participa del superior. Participa también del acto de la voluntad del superior. El resultado es un acto complejo que es un acto imperado.

El único que puede imperar, en este mundo, no solo a los demás, porque el hombre ejerce su superioridad también administrando el mundo físico, bajo el imperio divino, claro está, es el hombre. Es un imperio participado del imperio divino porque la propia naturaleza espiritual del hombre es participación de la naturaleza divina del hombre. Dios es acto puro y en los entes finitos el espíritu es la dimensión más alta del acto. Porque el espíritu es forma pura, es algo parecido a un acto puro, es acto puro en un sentido secundario.

Una forma pura sin materia en cierto modo, *per se secundo*, es acto puro, no es absolutamente acto puro pero *per se secundo*, es acto puro, por ejemplo un ángel. El *noûs* es en cierto modo un acto puro. El *noûs* es la chispa espiritual del alma humana. Es lo que hace espiritual al alma humana, y hace espiritual al hombre. Quiere decir, comunicando su actualidad al compuesto. Comunicando al compuesto, incluso su ser, dice Santo Tomás: *forma dat esse*. En el hombre lo superior gobierna sobre lo inferior. El espíritu gobierna sobre lo inferior. Dice Aristóteles que en tres partes, ¿recuerdan? El espíritu es acto puro a su modo, en un sentido secundario, analógico y tiene su dignidad y su eminencia por el hecho de ser acto puro, es decir, es la actualidad del espíritu. Y esa actualidad del espíritu está participada de la actualidad de Dios, que es acto puro en serio. Ustedes recuerdan la dialéctica de la potencia y el acto que hemos hecho en su momento. Apliquemos eso que vimos. Para entender la metafísica aristotélica y para entender la teología aristotélica hay que entender el concepto de acto y el concepto de acto puro. No puedo pensar metafísicamente en el concepto de acto sino pienso en el concepto de acto puro. El imperio es fruto del acto puro, en absoluto. Y acá en el mundo sublunar es el imperio, el mando del espíritu. Se resuelve toda la moral. Mando del espíritu. Todo está subordinado al espíritu. Por ejemplo, sigo con Aristóteles, ¿qué es una virtud moral? Es una disposición firme y permanente... en definitiva, dice Aristóteles, es un juicio verdadero sobre la conducta humana que se estabiliza en la parte apetitiva. Es decir, la parte apetitiva participa de la racionalidad del juicio moral. Ese juicio moral se estabiliza y al estabilizarse se convierte en

un hábito en la estructura apetitiva, la voluntad, la concupiscencia, etc. La teoría del imperio y la participación es lo que explica la teoría de la génesis de la virtud moral. No solo la génesis sino la estructura misma. El juicio práctico termina en la acción. Pues bien, un juicio práctico verdadero inscripto firmemente en el apetito es lo que podríamos llamar la causa formal, el hábito.

El hábito es forma, es cualidad. La cualidad es una forma accidental, pero la forma accidental no es hábito. Aristóteles dice la virtud moral no depende solo de una buena elección sino de un juicio. Tal es así que Aristóteles no se atreve a decir que la elección es definitivamente un acto de la voluntad. Dice es un acto de la voluntad según un juicio o un juicio que guía la voluntad y dice las dos cosas. Porque la libertad es esto, es una mezcla. El juicio práctico perfecto es una regla. Es norma. Un juicio puede ser un consejo, una estimación, ahora un juicio práctico perfecto es normativo. Es regla del obrar, se inscribe en el apetito y se convierte en una estructura formal permanente del apetito y es una virtud que es prácticamente indefectible.

Yo quiero mostrar como en Platón y en Aristóteles tenemos la idea de asociación del hombre al gobierno del mundo a través de su espiritualidad.

Veamos lo que aporta Platón a la teoría de la ley natural sin llamarla ley natural. La idea central es la idea de naturaleza, *phýsis*, de naturaleza en el sentido de esencia considerada como principio del dinamismo del ente. La naturaleza para Platón es *eidos*. La idea pero también la idea participada en cada individuo. El *eidos* no es solamente la idea, e incluso dejo entre paréntesis el tema y el problema de qué es el *eidos*, porque según Platón hay una idea superior a todas que se identifica con Dios mismo. La esencia de esta idea de Bien, que se identifica con Dios mismo, es lo Uno. De esta idea de Dios proceden dice Platón todas las demás ideas. No es que esta idea de Dios, de Bien tiene que coexistir a la fuerza con las otras ideas. Todas las ideas provienen de una sola que es la idea de Bien. Platón está diciendo que todas las esencias específicas derivan de Dios. El eje de la teoría platónica es el concepto de naturaleza. La naturaleza como *eidos*.

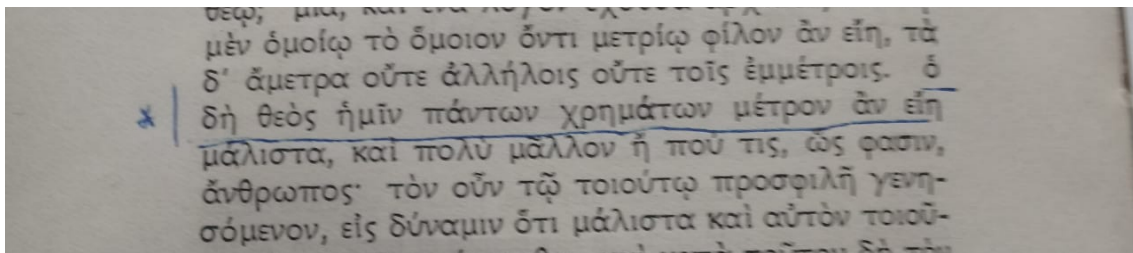
Él usa la palabra *eidos* para designar la esencia real de las cosas, dejamos de lado si las ideas están o no en la mente de Dios, es una cosa que van a aportar los mesoplatónicos, yo creo que eso está implícito, se sobreentiende en el propio Platón. La naturaleza es el principio esencial operativo. En principio, esta es una regla hermenéutica importante, lo que dice Aristóteles es continuación de lo que dice Platón. Por ejemplo, para Platón la naturaleza es *eidos* y para Aristóteles también.

Ahora, si la naturaleza es la esencia y es también principio de la actividad del ente pareciera evidente que la naturaleza es la regla y medida de la actividad del ente. ¿Por qué al ser principio del ente es regla y medida del obrar del ente? La respuesta en Platón es bastante sencilla. Recuerden de donde vienen las cosas. Vienen del Bien. El Bien es la perfección de todas las cosas. Y es la perfección de cada naturaleza. No como perfección inmanente sino que es de alguna manera la regla y medida de toda la naturaleza porque Él es el Bien, lo perfecto, lo Uno. Y todo es bueno, perfecto en la medida que participa de la idea de Bien. Pero, por otra parte si yo pienso en una esencia específica que es el principio operativo del ente, la perfección de la esencia, el bien de la esencia es el fin de la actividad. Este es un gran descubrimiento de Platón, el principio de finalidad, el Bien como fin. El Bien, en definitiva, absoluto y separado es Dios. Entonces, la idea central de Platón es: la naturaleza es la regla y medida de las operaciones del ente.

Ahora bien, que se sigue de esto, se sigue que la norma fundamental es *katá phýsin* debe obrarse de acuerdo con la naturaleza. Primera expresión de lo que después se va a llamar ley natural. En el hombre la naturaleza está constituida o integrada por el logos. El logos en el hombre es lo

más perfecto. El logos en el hombre es participación de la razón divina. Por lo tanto, si el logos es lo más perfecto y tenemos esta concepción jerárquica de la realidad, la concepción jerárquica de la ontología, la otra regla que es exactamente paralela o se compenetra con la anterior es debe obrarse de acuerdo con la razón, porque la razón es el principio operativo de la naturaleza humana. Entonces tenemos dos reglas *katá phýsin*, debe obrarse de acuerdo con la naturaleza (Platón lo aplica en el caso de la homosexualidad por ejemplo, es pecado “contranatura” e inventa la expresión) y segundo *katá lógon*, debe obrarse de acuerdo con la razón.

Esto, de alguna manera significa, ni más ni menos, la enunciación de las más generales reglas de conducta del hombre. En este sentido esto no es un mero principio, esto es una verdadera regla de conducta. Esto necesariamente se completa con lo que dijimos al comienzo. El hombre está asociado al gobierno divino. Este *katá phýsin* y *katá lógon* es dependiente de la idea del Bien y de Dios. Dependiente de Dios como medida de todas las cosas.



Platón, Las Leyes, Libro IV, 716 c 4-5.

Y aclara por si alguien no se había dado cuenta que esto lo dice en oposición a aquello de Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas. Entonces dice no que el hombre sea la medida de todas las cosas, como suelen decir por ahí y, agrega algo que va a ser tomado por Aristóteles. Graciela hizo un pequeño artículo sobre esto. El que haya de ser amado por este Dios es necesario que se haga a sí mismo, hasta adonde alcancen sus fuerzas, semejante a Él. Aristóteles dice el hombre debe asemejarse a Él, otras veces inmortalizarse, otras veces divinizarse. Esto lo repite Aristóteles. Esto es el fin último del hombre según Platón y Aristóteles. El que no se asemeje y no guarde la medida resultará desemejante, distinto e injusto.

Él sigue con una gradación de los deberes del hombre para con la divinidad. Y tenemos primero los deberes del hombre para con Dios. El Dios. Segundo, los deberes del hombre para con los dioses. Esta distinción es muy importante sobre todo en la mentalidad y en la terminología griega. Los dioses no son para un griego Dios, a secas. Él usa la palabra *el Dios*, con el artículo determinado. Una cosa es Dios y otras cosas son los dioses, lo que nosotros llamamos forma pura, los ángeles. Después de Dios y de los ángeles vienen los genios y después los héroes.

“Después de estos dioses (que son los dioses terrestres) el hombre sensato festejará a los genios y después de esto a los héroes”. Platón, *Las leyes* 716c d (p. 147).

La gradación: Dios (el único Dios), los dioses, los genios y los héroes.

JEL: Luego de la muerte el alma se separa del cuerpo.

FAL: Acá no hablamos de eso. No hablamos de la escatología. En Platón hay un pequeño ensayo de esto al final de la *República*, en el mito de Er. Platón contesta con un mito cuando no puede responder científicamente, es un recurso no solo literario, sino metodológico, de la dialéctica. Entonces, en este mito él usa lo de la reencarnación y cosas así. Lo que importa de este mito es que el alma aparece como originada en Dios, que el alma necesita del cuerpo y que es superior al cuerpo, en el sentido de que ella no muere pero necesita del cuerpo para vivir. Y tercero se sigue que el destino del alma después de la muerte no es independiente de los

merecimientos morales del hombre en su vida terrenal. El alma fue creada por Dios. El alma necesita del cuerpo para vivir. El alma recibe premio y castigo de parte de Dios por su conducta moral y hay más cosas que se pueden concluir del mito de Er.

Lo que sí quiero mostrar es que Platón nos da una idea de cuáles son las reglas de conducta más generales: *katá phýsin*, *katá lógon*. Reglas que tienen contenido porque se está refiriendo a la naturaleza humana y se está refiriendo a la razón humana. Está usando la palabra logos, no está usando la palabra *noûs*. Y tercero, Platón está poniendo de manifiesto la necesaria dependencia de la ley natural, que no llama ley natural, de Dios, como medida de todas las cosas. Esta idea de Dios como medida de todas las cosas: *μέτρον* (*métron*). Si la buscan en el diccionario, una de las acepciones, la tercera, es ser regla. Platón está señalando que Dios en su sabiduría es regla de todas las cosas. Él usa una palabra muy general es *χρηματα* (*chrémata*) que significa todas las cosas que tengan interés para el hombre. Dios es la medida de todas las cosas. Ustedes dirán: esta es la Ley Eterna. Sí, seguramente, pero es la Ley Eterna proyectada sobre el hombre. De tal manera que la Ley Natural aparece dependiendo de la Ley Eterna. Tres cosas que definen la doctrina platónica de la Ley Natural.

SL: Si la naturaleza es principio de la actividad del ente (de la acción) y después dice que la naturaleza es el principio operativo entonces es la medida y regla. ¿Él ahí está hablando de medida intrínseca y a la vez si habla del principio de finalidad es extrínseca?

FAL: Él está hablando de regla. Ahora, la finalidad en Platón o en Aristóteles no es siempre y solo extrínseca. La finalidad es intrínseca e extrínseca. De hecho, en la terminología aristotélica de la que vamos a hablar ahora, la finalidad intrínseca se llama entelequia. Y la entelequia opera también como regla.

DA: ¿se puede precisar la diferencia entre principio y regla?

FAL: principio es mucho más amplio que regla, pero si yo digo principio operativo me acerco un poco. Pero, una cosa es un principio operativo y otra cosa es una regla. Toda regla es principio operativo. Pero no todo principio operativo es una regla. Por ejemplo, la voluntad es principio operativo como causa eficiente. La razón práctica también es principio imperativo. El acto de imperio, va a decir Santo Tomás, es un acto de la razón práctica que tiene fuerza moviente por la eficacia de un acto anterior de la voluntad.

JL: *Katá phýsin* y *katá lógon* no parecen reglas suficientemente adecuadas, son muy generales.

FAL: Son muy generales pero están definiendo la conducta, están definiendo en términos amplísimos la conducta. Está hablando de la naturaleza humana. Ya es modelo adecuado porque tiene contenido, aunque no sea modelo máximamente adecuado, que ya es distinto. Decirse debe obrarse de acuerdo con la naturaleza está excluyendo la homosexualidad, las formas abusivas y antinaturales del sexo entre el hombre y la mujer, todo lo que sea contrario a la unión permanente del hombre y la mujer, es decir, está excluyendo una cantidad de cosas.

SL: Está excluyendo todo lo malo.

FAL: Sí, pero le está dando contenido a lo malo. Ya vamos a ver cuándo hablemos de los principios, decir “debe hacerse el bien y evitarse el mal” no me dice en qué consiste el bien y el qué consiste el mal. Porque ni siquiera determina el ámbito de aplicación del concepto de bien.

JL: O sea, que es mucho más general que esta.

FAL: No solo que es más general que esta. Sino que opera como un principio abstracto. Acá por más que sea muy abstracto, general, es una regla de conducta.

JL: En el nivel de abstracción está por debajo de “debe hacerse el bien y evitarse el mal”.

FAL: Pero no solo por debajo sino que tiene contenido. Es menos abstracto pero además tiene contenido. Y porque tiene contenido yo digo que es una regla adecuada. Sin contenido no es una regla adecuada, es un principio.

AJ: Tengo una duda cuando hablamos en Platón de esta identificación entre *eidos* y naturaleza, porque lo puedo entender en el *eidos*, en la cosa participada, pero el *eidos* en sí me cuesta entender que lo pueda pensar como principio de dinamismo cuando el *eidos* en Platón en verdad no es dinámico.

FAL: Sí que es dinámico. Es dinámico como principio. Es principio, la idea, al ser la esencia de las cosas, es el principio de todo el dinamismo porque el ente que participa de la idea tiende, hay una especie de desnivel óntico, tiende a acercarse a la perfección de la idea.

JL: Es la entelequia.

FAL: Sí. Solo que Platón no hace una teoría de la entelequia. La hace Aristóteles porque es acto. La idea es la meta, pero no una meta meramente extrínseca porque al participar de la idea es una meta intrínseca. Acercarme yo a mi propio desarrollo perfectivo. Porque en Platón hay esto. Es la idea de perfección. Es la esencia del concepto de Bien de Platón, de Aristóteles y de Santo Tomás.

Con Platón sacamos en limpio casi toda la teoría de la Ley Natural

Ahora vamos a ver a Aristóteles.

Comienza siempre con una apelación a la experiencia, a la inducción, entonces en dos pasajes distintos, se ve esta visión fenoménica e inductiva. En la *Ética Nicomaquea*, L. V, Tratado de la Justicia, él habla del Derecho, lo justo, que se realiza en el ámbito de la polis, el derecho perfecto, propiamente dicho, por oposición al derecho, en sentido análogo o imperfecto, que se realiza en el seno de la familia, si bien en la familia hay reglas, hay justo e injusto, que no es derecho todavía porque en la familia falta alteridad, es decir, en la familia el esposo no es del todo otro que la esposa, el hijo no es del todo otro que los padres, los intereses están mezclados. Habla del derecho en la polis, entre ciudadanos libres, *sui iuris*. Este derecho en la polis, el derecho perfecto, se divide en justo natural y justo por determinación humana. Y después se llamarán derecho natural y derecho positivo.

Cómo caracteriza él lo justo natural. ¿Estábamos hablando de la Ley Natural y ahora hablamos del derecho natural? Lo que pasa es que lo justo, como justo general es legal, en primer lugar, legal no en sentido positivo sino normativo. En segundo lugar, es evidente que lo justo está determinado o guarda siempre una relación con una regla. De tal manera que si bien no es lo mismo hablar de Derecho Natural y de Ley Natural es evidente que la determinación que hace Aristóteles del Derecho Natural sirve o se aproxima al entendimiento de lo que es la Ley Natural que es la regla del Derecho Natural. El Derecho Natural es el que deriva de la naturaleza. Natural deriva de la naturaleza (pleno platonismo). ¿Cómo discierno yo qué es natural? En la *Física* Aristóteles dice que los fenómenos físicos se dividen en dos. Los que ocurren siempre o la mayor parte de las veces y los que ocurren pocas veces, con poca frecuencia o excepcionalmente. Los primeros él los llama naturales. Natural es, entonces, para Aristóteles, lo que suele ocurrir según el curso ordinario de las cosas. Con lo cual natural no es lo mismo que naturaleza. Él explica lo que ocurre habitualmente solo se explica si es fruto de una naturaleza. Acá no hay ninguna teoría, ninguna metafísica. Es solo fenoménico. Natural es lo que pasa siempre y en todas partes.

En otro lugar, en la *Retórica* ya refiriéndose a la ley, él dice que las leyes se clasifican en dos. Las leyes propias de la polis y aquellas que son comunes a todas las polis, que son las que proceden de la naturaleza. Estos dos pasajes son bien distintos pero se complementan y

demuestran una aproximación de Aristóteles a lo que después se va a llamar Ley Natural. Pero, el centro focal de Aristóteles, en este tema, según mi entender no es este. Es decir, yo reconozco esto, lo explico y digo en Aristóteles hay algo que amerita que se lo llame Ley Natural aunque él no lo llame Ley Natural. Es esto que acabo de explicar que tiene un contenido fenoménico, empírico, lo expongo para mostrar de donde Aristóteles toma la inducción. Pero Aristóteles le da un nuevo rumbo a la teoría de la Ley Natural y él centra la cuestión en el plano de los principios. Aquí ya no lo está haciendo apuntando al logos, por supuesto que Aristóteles va a decir como Platón que debe obrarse de acuerdo con la naturaleza y con la razón, ese *katá phýsin, katá lógon* está admitido. Pero el centro focal de él es el de los principios que ya no son fruto del logos, sino que los principios son *noûs*, un acto del espíritu. Tenemos que distinguir en Aristóteles el concepto de logos del concepto *noûs*. El logos es la razón discursiva, por supuesto que también logos significa palabra, pensamiento objetivo, etc., el contenido lógico del pensamiento también es logos, el cálculo también es logos. Pero estamos hablando del logos como razón discursiva. Y, entonces al logos yo lo puedo considerar por lo menos de dos maneras. El logos como facultad humana que es lo podríamos llamar la encarnación del *noûs* y, por lo tanto, su composición con el conocimiento sensible, etc. El logos es razón discursiva precisamente por esta composición con el conocimiento sensible. Pero también podemos llamar logos o razón, a la razón como hábito racional, como el hábito racional de la buena deliberación, en ese sentido el logos es parte potencial y también material de la prudencia. El logos no es infalible. El logos científico busca la *akríbeia*, pero para conseguir la *akríbeia* se necesita mucha transpiración y provisoriamente tenemos el logos dialéctico donde la conclusión es probable. Este no es un principio. En cambio el *noûs* es la facultad racional del hombre pero como la chispa espiritual e intelectual del hombre. Dejemos de lado si el *noûs* tiene un especial vinculación con el intelecto agente (desde ya que sí) si bien radica en el intelecto posible. El *noûs* es tres cosas (con la palabra *noûs* significo tres cosas): o la facultad intelectual en su máxima expresión, o el primer acto o los primeros actos intelectuales, es decir aquellos actos que son automanifestativos de su verdad, que son autoevidentes y, en tercer lugar, el hábito de proferir esos actos, el hábito intelectual de poder ver las cosas bajo esta dimensión de máxima universalidad. Por ejemplo, dentro de este ámbito está la posibilidad de estos conceptos máximamente universales como son los trascendentales. Está la posibilidad de captarlos. Pero, propiamente hablando los principios son estos enunciados máximamente universales y autoevidentes de los cuales dependen la inteligibilidad y verdad de todos los demás enunciados.

SV: ¿Se puede decir entonces que el logos precisa del *noûs*?

FAL: El logos es participación del *noûs* en la estructura cognoscitiva sensible. El logos y el *noûs* son la misma facultad humana. Solo que en un caso estoy viendo esa facultad humana en su cúspide y en el otro caso estoy viendo esa facultad humana que se tiene que mover en composición con la experiencia sensible y por eso es siempre dentro de un proceso. Por eso se habla de razón discursiva.

Tenemos el *noûs*, que es lo más alto que hay en el alma humana. Dice Aristóteles tiene estas propiedades: es inmortal, es divino, quiere decir no que tenga naturaleza divina sino que procede de Dios, está creado por Dios, es una chispa. Es facultad del alma. No es como creían Averroes y Avicena que eran una cosa separada. Cuando Aristóteles usa la palabra separada (en contexto platónico) quiere decir, que puede existir sin necesidad de la materia. El *noûs* no necesita de la materia para existir. Aunque la operación del *noûs* no sea material el *noûs* necesita del compuesto para operar.

El *noûs* es esta facultad, pero también el *noûs* son los principios. En el L. VI de la *Ética Nicomaquea* dice hay cinco modos de saber, cinco hábitos intelectuales, cinco virtudes. La técnica, la prudencia, la ciencia, los principios y la sabiduría. Los principios es el *noûs*. Cuando él usa la palabra *noûs* o se refiere a los principios directamente o se refiere al hábito de los

primeros principios. Y muestra que este *noûs* siendo práctico, dice Aristóteles, está en los dos extremos. El más abstracto y el más concreto. El *noûs* práctico. Acá es donde se realiza la inteligencia del bien en la conducta.

Él ve las cosas desde el punto de vista de los principios prácticos. En la *Metafísica*, en L. V da la definición de principio. Principio es aquello desde lo cual algo procede. Y los clasifica en principios entitativos, noéticos y operativos.

Esta primera teoría está el L. VI de la *Ética Nicomaquea* y está diciendo que hay principios que son máximamente universales, que son autoevidentes y que también son prácticos y estos principios prácticos no se quedan en el aire sino que muestran la pertenencia del universal en el singular.

Hay otro texto de Aristóteles, texto importantísimo, el capítulo 19 del L. II de los *Segundos Analíticos*. Es el libro lógico donde Aristóteles analiza las fuentes de los enunciados verdaderos. Y por lo tanto, establece la teoría de la inducción. Es la segunda operación del espíritu que es la sede de la verdad. Ahí muestra la génesis noética de los principios y ahí vuelve a usar *arjé* y *noûs* y ahí dice que como consecuencia de la experiencia *empeiría* se forma en el alma un *phantasma*, es decir, una imagen cargada de significado, no es la imagen que produce la imaginación, que es más sencilla, sino que es la imagen enriquecida por la cogitativa y la memoria. En esta imagen luce el universal, no es que el hombre fabrica el universal sino que el hombre lo ve mediante ese faro que es el intelecto agente. No es una copia, una representación, es la forma del objeto en el *phantasma*. El *phantasma* es el portador de la forma del objeto. Y ahí dice Aristóteles el espíritu profiere, descubre, expresa los principios en materia teórica y en materia práctica. Está diciendo que en esta captación de la realidad está la fuente orientativa de la conducta humana. Esto no estaba en Platón (toda la teoría del *noûs* y los principios). Estaba en Platón la teoría de los principios en un sentido puramente metafísico cuando él habla de lo Uno enfrentado con la díada de lo muy grande, lo muy pequeño.

Fíjense ustedes, él no niega que la naturaleza sea fuente de actividad, no niega que la naturaleza sea regla y medida de la operativa de los entes. No niega, al contrario. Incluso para Aristóteles podemos ver una tercera fuente de la Ley Natural, y esto es lo que hace Verdross. También podemos poner en el centro la teoría aristotélica de la entelequia. La entelequia como la realización perfecta de la forma. Entonces la Ley Natural aparece claramente como un orden a la entelequia, ese orden a la entelequia, tengan en cuenta, que si uno se ubica en las categorías aristotélicas, el orden a la entelequia es la cualidad, que si es positiva es un orden adecuado y si es negativa es un desorden respecto de la entelequia. De cualquier manera lo interesante está en que con la teoría aristotélica de la entelequia incorporamos todo lo anterior de Platón.

No hay un pasaje especial donde diga que Dios es la medida de todas las cosas, lo que hay es una repetición constante de que la perfección de una cosa se mide por su semejanza con Dios. Es mucho más reiterado que en Platón. Aquí tenemos todos los elementos que utilizará Santo Tomás. Tenemos la teoría de los principios que Santo Tomás la engancha con la *sindéresis* “debe hacerse el bien y evitarse el mal”. Tenemos también *katá phýsin katá lógon* en la segunda parte del a. 2 de la q. 94 de la I-II. Y tenemos la doctrina de la Ley Natural como participación de la Ley Eterna en la naturaleza racional del hombre y además una explicación clara, precisa de esta asociación del hombre con Dios en el gobierno del mundo.

JL: Decimos que ese universal en el *phantasma* no es una representación, una mera copia, es la forma del objeto, pero en realidad es un signo formal de la forma real.

FAL: Ahí está la diferencia entre un signo material y un signo formal. El signo formal es algo más que una semejanza. Es algo más que algo externo. El signo formal es el signo “en el que” el objeto se hace presente a la facultad cognoscitiva. El ejemplo aristotélico es el de la cera y un

sello. Es evidente que la cera no es lo mismo que el sello, pero la forma del sello es la forma de la cera. El círculo que yo he creado en la cera es el círculo del anillo del sello. No es que este se parece a aquel. Esta es una explicación que da respecto de la imagen en el *De Anima*. La otra fuente para todo este tema del *noûs* es el L. III del *De Anima*. No lo quise traer a cuento porque en ese libro Aristóteles no habla de la materia práctica. Esto parece un detalle pero a mí no me gusta hablar de representación porque en la representación tenemos dos cosas y acá hay una sola cosa real que es la forma real, sin la materia claro. Hasta en el conocimiento sensible hay desmaterialización, por ejemplo la cera y el anillo.

JL: Es como si fuera una misma estructura pero sin materia.

FAL: Sin la materia. En el alma la materia está pero como materia común pero la materia individual es la facultad del alma.

LM: Esta imagen enriquecida es esquemática. Se ve como un esquema.

FAL: La imagen enriquecida es un esquema. De hecho es la palabra que usa *typos*. Y es lo que Fabro llama esquema perceptivo. En ese esquema el universal está en potencia. En el *phantasma* el universal está en potencia.

SV: ¿Cuándo se dice que se conoce convirtiéndose al fantasma es el fantasma?

FAL: La *conversio ad phatasmata* es la relación que existe entre este *phantasma* que está en la base de la abstracción y el concepto fruto de la abstracción. Lo que dice la teoría de la *conversio ad phantasmata* es que no puedo usar el concepto sin referirme también al origen pero, también, y esto es importantísimo, no puedo considerar el *phantasma* sin tener en cuenta el concepto. O sea, que yo hago la abstracción, ese *phantasma* queda necesariamente asociado al concepto. Por eso yo no puedo ver una cucaracha sin decir es una cucaracha. Y podríamos agregar que queda asociada también a la palabra.

JL: A la palabra y a algo convencional porque cada uno la va a asociar en su idioma.

FAL: A la palabra como función en general y a la lengua en particular.