

**Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”**

**SEMINARIO DE METAFÍSICA**

**Ciclo 2020**

**Reunión jueves 20 de agosto**

**Clase N° 15**

**La experiencia y el tema de los universales**

**Asistentes:**

1. Albano Jofre (AJ)
2. César Olmedo (CR)
3. Eduardo Olazábal (EO)
4. Félix A. Lamas (Director del Seminario)
5. Benjamín D’Amario (BD’A)
6. Carlos Arnossi (CA)
7. César Enrique Olmedo (CEO)
8. Cristian Davis (CD)
9. Daniel Alioto, DA (secretario de acta)
10. Daniel Herrera (DH)
11. Ignacio Gallo (IG)
12. P. Ignacio Marzilio (IM)
13. Javier Barbieri (JB)
14. Jeremías Carrió (JC)
15. Jesús Hernández (JH)
16. José Richards (JR)
17. Juan Manuel Paniagua (JMP)
18. Juan Thorne (JT)
19. Lucila Adriana Bossini (LAB)
20. Mariano Bozzini (MB)
21. P. Mario Trejo (MT)
22. Patricio Hughes (PH)
23. P. Marcelo Benítez (MB)
24. P. Alejandro Rivero
25. P. Cariri

Félix A. Lamas (FAL), director del Seminario, empieza a desarrollar el tema programado:

Hoy vamos a comenzar a desarrollar la Unidad V, que se denomina “La experiencia y el tema de los universales”. Fijense, el tema no es directamente un tratamiento de los universales, sino la experiencia en relación con los universales. Y esto me parece adecuado por muchas razones.

El problema de los universales a veces creo que es un pseudo problema. Y, aunque sea un problema real, entiendo que fue muy mal planteado. Fue planteado de una manera muy tendenciosa por Porfirio (233- 305), discípulo de Plotino (205-270), que hizo un *Comentario* de la Introducción a la obra las *Categorías* de Aristóteles, la *Isagoge*. En esta obra él hace este planteo preguntando por las diversas posibilidades respecto del valor

real que tienen los universales. Entendiendo por valor si los universales significaban algo real o si eran sólo signo al que se le agregaba una significación de una manera convencional.

La cuestión, más allá de toda una polémica, una querrela casi infernal, radica básicamente en esta pregunta que se desdobra.

Primero, ¿lo significado por el concepto o término universal tiene realidad o no? y ¿si tiene realidad como universal?

Segundo, ¿este signo, qué clase de signo es? ¿Es semejante, de la misma naturaleza, que la palabra? Esta es la cuestión.

Podemos enredarnos al infinito.

Fíjense, yo estaba hoy mirando este libro de Casaubon, *Palabras, hechos, cosas*<sup>1</sup>, reeditado por la Universidad Católica Argentina el año pasado. Estuve en la presentación. Fíjense, tenemos universal “*in significando*”, “*in praesentando*”, “*in praedicando*”, “*in essendo*”, “*in causando*”, “*in obligando*”<sup>2</sup>. Y, claro, podríamos detenernos y estar varias clases distinguiendo. Y se nos escaparía el núcleo del problema. Si alguien quiere conocer medianamente la historia de esta querrela y esta discusión, le recomiendo estos dos libros: el citado libro de Casaubon y este libro de Francisco Rego, filósofo inteligencia que vive en Mendoza, que se llama *La polémica de los universales, sus autores y sus textos* editado por Gladius el año 2005. Estos dos libros son claros, didácticos, tienen mucha información para el que quiera entender esta polémica.

A mí me interesa otra cosa. A mí me interesa entender de qué se trata esto. En qué relación está con la experiencia y qué valor de realidad tiene. Todo lo demás, son datos eruditos que no nos ayudan demasiado, sobre todo cuando la respuesta que se da a esta aparente querrela lógica afecta la totalidad de las ciencias. Yo diría que, de alguna manera a casi toda la vida humana, porque afecta incluso a la fe.

La respuesta mala a esto, el nominalismo, es una típica respuesta gnóstica. Eso hay que retenerlo, porque normalmente, en estas discusiones, se dejan de lado las connotaciones metafísicas, teológicas, religiosas, morales, etc., etc.. Pues bien, a mí lo que me interesa hoy es qué cosa es, en qué relación está esta cosa con la experiencia y qué valor de realidad lleva. Esto es lo que pretendo afrontar. Y, por supuesto, lo pretendo afrontar de la mano de Aristóteles, que es un poco el padre de toda esta teoría. Fíjense ustedes, qué se entiende por el *universal*: es, dice Aristóteles, *algo que es uno en muchos*, esa es toda la definición. Algo que es uno en muchos está significando, primero, que no se trata de una denominación extrínseca, sino que está diciendo que es algo uno, pero que se verifica en muchos.

Tengan en cuenta que este problema de lo uno y de lo múltiple tiene muchas facetas. Esta es una faceta del viejo problema metafísico de lo uno y de lo múltiple que formulan en estos términos claros -post Parménides- Platón y Aristóteles.

---

<sup>1</sup> Casaubon, Juan Alfredo, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Educa, 2019.

<sup>2</sup> Ídem, pp. 22-23.

Pues bien, la respuesta ya la oímos, la leímos, la comentamos. La respuesta de Aristóteles es clara, sencilla. Dice Aristóteles que la forma o esencia de las cosas se hace presente de un modo potencialmente inteligible en el fantasma que es el término de la percepción. Es decir, en el fantasma, en esa imagen consolidada, a la que, después, se la ha llamado esquema perceptivo, experiencia habitual, etc. Entonces, en el fantasma, dice Aristóteles en el final de los *Segundos Analíticos* -lo hemos leído- está presente el universal. El universal que como tal es inteligible, porque los sentidos tienen capacidad para conocer cosas individuales, no cosas universales. Lo *universal* significa, adviertan de nuevo que no digo representa, *la esencia o la forma de las cosas*. El universal está presente, en dónde, en la imagen, en el fantasma. Pero esta presente no de un modo inteligible en acto ¿Qué quiere decir la expresión *inteligible en acto*? Quiere decir que actualmente puede ser inteligido, que está en condiciones ya de ser inteligido por la inteligencia humana. En cambio, en la imagen, en el fantasma, en principio el universal está en potencia, en potencia de ser inteligido. Es un inteligible en potencia. Pero el universal es en sí mismo inteligible. Y ese universal que está en el fantasma no está creado por el sujeto, por lo menos no está creado por el sujeto en el sentido de que tenga origen en el sujeto; está creado por el sujeto en tanto el sujeto elabora lo que ha recibido mediante los sentidos externos en el contacto con la realidad. Pero el universal que está en el fantasma tiene su origen en la cosa exterior, y no es que represente la cosa exterior. Esto es una imagen muy común de los escolásticos, decir que este signo representa la esencia de las cosas, pero el representar presupone al menos dos presencias distintas, y acá yo prefiero usar la palabra “está presente”. ¿Qué es lo que está presente? La propia esencia o forma de las cosas. Esta esencia o forma de las cosas está presente en el fantasma.

Me gustaría que pensáramos esto que estoy diciendo. Si yo tuviera un signo elaborado por mí, que representa una vaca, y a su vez Juan Thorne tuviera un signo elaborado por él que representa la vaca, entre la representación mía y la de Thorne habría a lo sumo semejanza ¿verdad?, pero no identidad. Porque si hubiera identidad, si fuera la misma la vaca significada por el pensamiento de Thorne y la vaca significada por mí, entonces no diríamos que hay una representación de la esencia de la vaca, sino que diríamos que es una sola esencia de la vaca en la cabeza de él y en mi cabeza. Por eso, digo presencia de la forma de la vaca. Y entonces, sí hay algo uno común a Thorne y a mí, algo uno que está en Thorne, en mí y en el pensamiento del P. Benítez, etc., uno en muchos. Eso dice Aristóteles, uno en muchos, uno que es, que existe, en muchos. Y este uno que existe en muchos, existe en la mente de muchos, pero existe también en muchos sujetos que participan de esta esencia o de esta especie. Y es la misma la esencia o especie o la forma específica que está en la cosa, que está en la mente. Es decir, hay una cosa, una, que existe en muchos cognoscitivamente y que existe en muchos realmente *in essendo*, es decir, constituyéndolos en el ser. Esto es Aristóteles.

Por supuesto que después podemos ver muchos más matices. Podemos analizar esto desde el punto de vista específicamente lógico. Podemos ver incluso el universal *in obligando*. Podemos ver muchas cosas. Pero es esta la base del fundamento de todo lo que queramos ver. Por eso, para simplificar las cosas, pero una simplificación que no las falsea para nada, sino al contrario, apunta a lo esencial, es decir que el realismo consiste en esto que acabo de decir. Que existe algo, uno en muchos. Sea que estemos hablando de muchos conocimientos, sea que estemos hablando de muchas cosas que existen. Y cómo se verifica esto puede dar lugar a teorías metafísicas distintas. No muchas. Es decir, el

realismo metafísico serio, dejemos de lado lo que suelen llamar los manuales el realismo exagerado del platonismo, dejemos de lado eso porque eso, digamos, sorprendería a Platón. Dejemos de lado entonces cuál es exactamente la diferencia entre Aristóteles y Platón. Es interesantísimo, pero no es nuestro tema de hoy.

Realismo implica estas dos cosas básicas en este tema. Reconocer la distinción esencial entre pensamiento y lenguaje, porque el pensamiento de suyo es capacidad de ser. De suyo es apertura al ser. De suyo, el pensamiento tiene esencialmente una vocación de unidad frente a la multiplicidad del ser. Y el lenguaje sólo es un indicador. Un señalador, algo que significa, pero por imposición. Es decir, porque alguien ha unido a esta cosa, que es la palabra, con una significación y muchos la hemos aceptado. Eso se llama convención. Entonces, el lenguaje no significa directamente, o intrínsecamente, la esencia de las cosas. El lenguaje la señala, es una significación extrínseca. En cambio, la significación de del pensamiento respecto del ser, respecto de las cosas, no es una significación extrínseca. No basta con decir, como dicen los escolásticos, que es un signo natural para distinguirlo del lenguaje, que sería un signo artificial. No basta eso. Es un signo que hace presente la misma esencia, la misma forma de las cosas. El pensamiento elabora signos, sí, pero son signos que más bien son puestos por las cosas. Esos son los signos formales de los que ya hemos hablado acá y traté de explicar.

Entonces, primero, distinguir pensamiento y lenguaje, porque el pensamiento es apertura al ser, al ser de las cosas, y por eso el pensamiento tiene una capacidad universal de hacer presente el ser o la naturaleza de las cosas. No pone él el ser de las cosas, sino al revés, que el ser de las cosas sea las que dan el ser al pensamiento. El pensamiento es apertura al ser, y el ser es el que actualiza al pensamiento, no el pensamiento al ser.

La segunda idea. Un sano realismo afirma que las esencias específicas y, por lo tanto, las formas de las esencias específicas, que son las esencias propiamente dichas, tienen realidad como esencias específicas. Es decir, estoy afirmando que el universal *in essendo* existe en la realidad, mejor dicho, “existe”. ¿Yo con la palabra “existe” quiero decir que está en acto? Es falso. Pero sí quiero decir que tiene realidad, tiene realidad potencial porque esa realidad potencial se realiza en acto en cada individuo de esa especie. Pero no podría realizarse en acto en cada individuo de esa especie si no tuviera realidad potencial como especie y eso se verifica biológicamente por el hecho de la posibilidad de comunicación de la naturaleza. Un perro puede generar un perro. ¿Por qué un perro puede generar un perro? Porque el perro generante y el perro generado tienen en común la misma naturaleza. No es la naturaleza la que cierra al ente, lo que cierra al ente es la “supositalidad” diría un metafísico, pero no vamos a hablar ahora de eso. Entonces, el que niega la realidad de las esencias específicas, por ejemplo, el que niega que haya una naturaleza humana y el que identifica pensamiento y lenguaje, a ese yo lo denomino nominalista. Es ése al que estoy individualizando como uno de los principales enemigos intelectuales porque esto es un factor disolvente de todo el pensamiento. Y eso tenemos que ver si tiene alguna justificación en la experiencia.

Me detengo acá para dialogar un poco, escuchar preguntas.

P. Benítez: --mi pregunta es sobre el problema o el desafío que supone el evolucionismo para esta cuestión de la comunicación de la propia naturaleza por la generación que estaría presuponiendo que en algún momento hay un salto.

FAL: --Yo creo, en primer lugar, el que tendría que dar la respuesta a ese problema es el evolucionista. Porque el evolucionista, lo hemos dicho más de una vez, plantea las cosas exactamente al revés. De abajo para arriba, del no ser al ser, lo cual es absurdo. Ahora, el que haya alguna modificación en los procesos biológicos comunes, normales, ya es un asunto que esta fuera de mi competencia. Pero desde un punto de vista metafísico esto es una cosa que por los menos estaba vista claramente por Aristóteles y por San Agustín. Estoy hablando de dos personas casi sin ningún contacto. San Agustín prácticamente no conocía a Aristóteles. Tanto Aristóteles como San Agustín dicen que sí, que puede verse una gradación, unas escalas de perfección en las cosas, de tal manera que haya continuidad y la inferior de la superior toque al superior de la inferior (Aristóteles). Y eso está regido, según Aristóteles, por el pensamiento del único que puede hacer las cosas con el pensamiento, que es Dios. Y, entonces, el criterio de perfección y de ser de las cosas depende de la mayor o menor proximidad y semejanza con la perfección Divina. San Agustín da otra versión que es perfectamente compatible con aquello de las razones seminales. ¿Y por qué San Agustín acá está tocando a Aristóteles? San Agustín no conocía a Aristóteles, pero sí conocía algo, no mucho, de los neoplatónicos y un poco mejor a los “medioplatónicos”. Por ejemplo, a Filón de Alejandría. Los “medioplatónicos” o los neoplatónicos, estas ideas las toman de Aristóteles; no las interpretan muy bien, pero las toman de Aristóteles. Ahora bien, la idea básica de estas escuelas es que, en la mente divina, están pre contenidas las esencias de todas las cosas ¿Por qué? Porque estas escuelas ponen en la mente divina las ideas de Platón, lo cual no es una novedad muy grande, porque si uno estudia con un poco de espíritu comprensivo a Platón, se da cuenta que Platón sólo puede decir esto que estoy diciendo. Porque estas ideas que flotan ahí, que son reales, pero que, por otra parte, proceden de una sola idea, que es la idea de Bien, que es Dios, y después nos enteramos de que Dios es lo uno, es evidente que sólo tiene sentido la realidad de estas ideas en la mente Divina. Pero dejemos de lado esto porque me voy a estas direcciones que me desordenan el discurso.

Hay ideas que son participadas, a punto tal que las ideas Santo Tomás las define como modelos de “participabilidad” de la esencia Divina. Y si ustedes quieren vamos a usar una metáfora: es como si la creación, el mundo, fuera salpicadas por semillas, que son ideas divinas. Esas semillas son semillas de inteligencia. No *intellectus* en el sentido de inteligencia pura, como habíamos dicho, sino en el sentido de semillas de razón. Por eso, las llamaba San Agustín, razones seminales. Razones seminales que uno ve que existe porque vez que uno se pone a estudiar un poquito de biología o un poquito de física, se da cuenta que la estructura constitutiva de cada una de estas cosas, aun de un microbio, son complejísimas, son una obra de arte. Muy bien, esta obra de arte, Padre, es *logos* en la cosa. Entonces, ¿cómo se justifica la procedencia de una especie a partir de la otra? Se justifica por esta contigüidad y por la acción de una causa eficiente. Una causa eficiente que no es la misma cosa que salta de menos a más, sino una causa eficiente que está en acto. Aristóteles dice, tómenlo con pinzas, son las esferas celestes. No importa quien sea en el caso concreto, lo cierto es que este salto al que usted se refiere está dado, no por lo que no puede saltar, que es lo que falta,

lo menos. Sino que está dado por algo que tiene más, que es la causa eficiente. Y que hay en el cosmos un sistema de causas eficientes, nadie lo puede negar con un mínimo de seriedad. Hay un sistema de causas eficientes que están dotadas de racionalidad, que es lo que permite que podamos inteligir este sistema del mundo. Insisto, el evolucionismo lo que hace es hacer imposible la explicación, lo hace exactamente al revés. Pero el hecho es que, sea como fuere que se constituye una naturaleza en el orden biológico, para hablar con más precisión, el hecho es que constituida esa naturaleza se puede multiplicar, puede ser difusiva de sí. Eso es un hecho. Y eso es lo que para un biólogo le da seguridad de que esta frente a una especie. Entonces, para un biólogo, la cuestión nominalista le tiene sin cuidado, porque cuando uno le pregunta ¿cómo sabe usted que esto es una especie? le va a contestar muy sencillo, si se puede reproducir. Los otros días hablaba con alguien si la pantera y el leopardo son una especie. Yo no tengo idea. Pero, atención, si se conociere que existe una cruce de pantera y leopardo, porque en un parque biológico había una pantera que se había casado con un leopardo, si pueden tener “panteritos leoparditos”, y estos a su vez pueden generar, entonces son una misma especie. Pero si ocurriera que, aunque se parecen, no pueden generar, o que, si pudieren generar, como el caballo y el burro la mula, que a su vez no puede generar, estamos viendo que la mula no es una especie. Son cuestiones biológicas.

IG: --Ud. dijo que el universal *in essendo* existe en la realidad, pero que no está en acto, que tiene una realidad potencial.

FAL: --Tiene realidad potencial en cuanto a universal, porque se realiza en acto en los individuos. Yo voy a poner ahora un ejemplo para que se vea la diferencia entre una concepción como esta y una concepción nominalista. Pero seguí con la pregunta.

IG: --Como después puso el ejemplo del perro, me preguntaba acerca de la realidad potencial en los seres vivientes, cuya esencia se completa en la entelequia, y de los entes no vivientes, que ya son, si es lo mismo. Pero evidentemente lo agarré para cualquier lado.

FAL: --La pregunta tuya es bastante más compleja porque todo lo que yo estoy diciendo parece valer para el orden biológico. Pero apenas me salgo del orden biológico, en el caso de la física la cosa no sé si es más clara u oscura. La pregunta sería donde está la esencia específica en el mundo físico, no biológico. Me acuerdo una vez con Alioto el caso de los granos de arena..., toda la arena... un átomo..., los átomos....

IG: -- En el mundo físico la esencia está en Dios...

FAL: --La esencia que está en Dios es el universal *in causando*. Es el modelo. La esencia de las cosas es inmanente a las cosas. Y esa esencia, que es inmanente a las cosas, se hace presente a la inteligencia humana. No es que venga de Dios a la inteligencia humana, sino que viene de la cosa, porque esa esencia esta en la cosa. Y esa esencia que está en la cosa pone en encuentro de esa cosa con el hombre a través de los sentidos en la experiencia. Esa esencia se hace presente. Fijate que estamos hablando de la esencia en potencia en los dos casos. Esa esencia

específica que esta en potencia, que se realiza en acto en los individuos, y esa esa esencia específica que esta en potencia en el fantasma y que pasa al acto de la inteligibilidad por el intelecto agente, que yo ya lo mencioné en otra reunión.

DA: --Cuando comentaste que los escolásticos o muchos escolásticos hablan de representación y no de presencia del universal en el fantasma...

FAL: --Yo digo, el universal esta potencia o en acto en la mente. Algunos usan esta expresión: dicen, ese universal representa la esencia específica de las cosas y yo digo no. Ese universal hace presente o en ese universal se hace presente en la mente humana la esencia específica de las cosas. Para entender esto voy a poner un ejemplo del propio pensamiento moderno y contemporáneo. Por ejemplo, para un nominalista que este ubicado en la línea del pensamiento lógico matemático, tipo Russel de la ultima época, con la palabra perro qué designo. Designo una clase. ¿Qué es una clase? Es una colección de entes, de cosas; ahora se utiliza la palabra “colectivo”, que no me gusta. ¿Qué es esto? Te dicen que un colectivo contiene el conjunto de todos los perros ¿pero a qué llamamos perros? Se llaman perros a los que tienen semejanzas. Entonces una, clase es un colectivo, una colección de sujetos que tienen entre sí una semejanza suficientemente fuerte como para que yo los agrupe y la palabra “perro” designa ese colectivo. Ahora comparen eso con lo que yo estoy diciendo. Yo digo, la palabra perro designa la esencia específica de un animal, que es la misma en todos los animales que la realizan y, por lo tanto, yo no estoy aludiendo a una colección de entes. No se si hay o no una colección de entes, no se si hay uno, dos, mil, cinco millones, o lo que sea. Lo que yo si sé es que hay una estructura, una esencia específica. Es decir, una forma y una materia que existen en individuos, que son los que le dan el ser a un número indefinido de individuos, que no constituyen un conjunto. Porque yo no me estoy refiriendo a un conjunto de individuos que no conozco, si no que me estoy refiriendo a lo que es esencialmente común a muchos individuos, de número indeterminado. Por eso, el universal significa la esencia específica, y al significarla la hace presente. La palabra, el término universal, significa eso, pero por imposición extrínseca y como un signo material e instrumental.

DA: --Muchas gracias, muy claro. Ahora hago la pregunta, que es muy sencilla, de detalle: ¿En relación con los escolásticos que hablaban de representación, hay escolásticos correctos en esto y sin embargo hablan de representación o te estás refiriendo a Occam?

FAL: --No me estoy refiriendo a Occam, que es nominalista. Yo digo que usan “representación” y sería mejor usar la palabra “presentación”.

DH: --Nuestro modo de conocer es proporcional a nuestro modo de ser ¿verdad? Si nosotros tenemos un ser hilemórfico, o sea, cuerpo y alma, materia y forma, y nuestro objeto directo de conocimiento es la esencia de los seres materiales (también materia y forma) ¿podemos hablar de un hilemorfismo gnoseológico o epistemológico en el cual el universal es la forma en nosotros y el singular objeto de la percepción sensible que culmina en el fantasma con la cogitativa -y todo lo demás- sea la materia?

FAL: --A mí no me gusta, porque en realidad el hilemorfismo designa no sólo la composición de materia y forma sino la composición en unidad sustancial. En el conocimiento, hablar de unidad sustancial sería una metáfora muy larga. Te explico, por ejemplo, el concepto de “hombre”, el concepto de “perro”. El concepto de hombre presenta más dificultades todavía y es el único ente que el hombre ha podido definir, hasta ahora. El concepto de “perro” presenta más dificultades porque cuando yo digo que conozco la esencia del perro, al conocer la esencia del perro yo estoy conociendo sus componentes materiales y formales ¿no es así? Entonces, yo diría, este concepto que yo tengo de “perro” es hilemórfico, entre comillas, en una larga metáfora, porque estoy incluyendo elementos materiales, pero no porque el conocimiento tenga un elemento material, sino porque el perro es material.

DH: --Es una pregunta lo mío, no es una afirmación.

FAL: --Ya sé que es una pregunta, y yo me pregunto si gano algo con esto. Vos estas planteando un problema, y yo te digo que sería un problema más bien lingüístico, porque en el signo formal *en el que y por el que* yo conozco el perro está presente el componente material y el componente formal.

DH: --¿Y puede haber una unidad intencional ahí, en lugar de sustancial?

FAL: --Bueno, sí hay una unidad intencional, por supuesto.

DH: --¿Y a esa unidad intencional no se le puede llamar hilemorfismo? O sea, esa unión del universal en el singular me pregunto.

FAL: --Me parece que es complicarlo un poco, pero tendría que pensarlo.

PH: --Usted recién dijo que el universal tiene realidad potencial y se realiza en el individuo. Pero ningún individuo actualiza plenamente el universal. Eso es así más allá de que lo pueda comunicar. Yo pienso en que yo soy abogado, no soy músico, pero mi hija puede terminar siendo música con capacidad de hacer música. ¿Entendí bien?

FAL: --Sí, todo eso que dice está bien. Ahora, yo lo que planteo es que alguien mencionó tema de la entelequia en el caso del animal, y en el caso del animal, la entelequia que nada menos que la perfección de la especie. En el caso del animal, no se verifica en el individuo, sino en la especie. Con lo cual aparece un problema ¿en qué consiste esta realización perfecta del universal específico en el perro? Aristóteles contestaría rápido que consiste en la capacidad de reproducirse y de conservar la especie. Es decir, la entelequia perruna consistiría en asegurar la vida de la especie y nada más. Es decir, la entelequia perruna tendría como último sentido el contribuir a la perfección del cosmos. Lo que para Santo Tomás de Aquino sería el bien común del universo. En cambio, la entelequia humana es distinta, porque hay un elemento que no niega el hilemorfismo, pero que lo trasciende, que es el espíritu. Y este aspecto de alguna manera pone una dificultad a la hipótesis que planteaba Daniel Herrera, porque la haber un componente espiritual que es una apertura universal e infinita la ser, en el signo intencional tiene que aparecer eso. En Aristóteles no aparece. Sólo aparece en Santo Tomás

de Aquino con la noción de *acto de ser*. Pero es evidente que la noción de *acto de ser* está por encima de una concepción hilemórfica ¿Qué opinas Daniel?

DH: --Estoy de acuerdo

FAL: --En el hombre la entelequia se vincula con esa apertura al ser, a la verdad, a la unidad, al bien en infinito. Es decir, en el hombre la entelequia consiste en conocer, amar y servir a Dios nuestro Señor. Y eso excede la constitución hilemórfica.

DH: --La relación de acto de ser con la esencia, de la que habla Santo Tomás cuando dice que hay una distinción de *acto de ser* y esencia, como la relación de potencia y acto, que en los seres creados se distingue, en Dios no, se identifica porque el acto de Ser de Dios es su misma esencia, ¿ahí no habría, no digo hilemórfica porque no es de materia y forma, no hay materia, pero sí de potencia y acto?

FAL: --No hay, pero en un ángel, por ejemplo, hay potencia y acto, y no hay hilemorfismo. Pero un hubo un escolástico que creía que había una especie de materia universal, porque consideraba que la potencia era lo mismo que la materia. Por ejemplo, en la escuela franciscana. Pero ¿para qué meterse en estos líos? Yo sólo quería mostrar acá una cosa. Cuál es la posición realista. Y eso es lo que me interesa. Que tengamos todos claro (si yo estoy equivocado que tengan claro también que estoy equivocado), cuál es la posición realista en esta materia. Las posiciones que se apartan son infinitas.

AB: --Yo en realidad quería hacer una precisión. Me parece que algunas preguntas anteriores tienen que ver con que el discurso de esta primera parte, por momentos se refería al universal en la realidad y por momentos se refería al universal desde el punto de vista gnoseológico, y, entonces, ahí es donde se prestó a confusión, porque, entendí esto: desde el punto de vista de la realidad, el universal está constituyendo el ser; en cambio, el universal, en el proceso de conocimiento, se hace presente en el fantasma para ser inteligido.

FAL: --¿Se hace presente qué cosa?

AB: --El universal.

FAL: --Pero ¿qué es el universal que se hace presente en el conocimiento?

AB: --El de la realidad.

FAL: --Exactamente, la esencia específica de las cosas.

AB: --Exacto. Lo que pasa es que nosotros conocemos. Y después hubo una afirmación que el universal no esta creado por el sujeto; claro, el universal en la realidad, pero el universal en el plano gnoseológico sí, porque es el sujeto el que tiene que hacer todo el proceso del conocimiento, desde los sentidos externos hasta la inteligencia. Sería así.

FAL: --El hombre tiene que generar, de acuerdo a sus posibilidades biológicas, cognoscitivas, etc. el signo formal. Pero eso signo formal no significa por ninguna atribución de significación, sino que ese signo formal es el resultado del encuentro del hombre con la realidad en la experiencia. Por esa razón, de alguna manera, la

potencia cognoscitiva es pasiva y activa a la vez. Es la famosa y difícil teoría de las potencias activo-pasivas. Pasiva porque recibe la forma y activa porque elabora el signo.

AB: --Esto está en una clase del Seminario del año pasado que fue bastante compleja y difícil. El acta está muy buena, si la encuentro la agregó.

En este punto, el director del Seminario continúa el desarrollo de la exposición:

Volviendo, lo que me interesa que quede claro ahora es que hay dos posiciones. Una que niega la existencia o a realidad del universal. Que niega la realidad de las esencias específicas, las especies, las naturalezas específicas. No hay una naturaleza humana, hay muchos hombres que son individuos, que se parecen entre sí. Es decir, aparece la idea de semejanza. Esta idea de que el otro es mi semejante, esta idea es falsa. Para una concepción realista, el otro no es mi semejante, el otro es individual e irreductiblemente distinto a mí. Pero específicamente es idéntico a mí. La semejanza es un cierto parecido, estamos mezclando lo idéntico y lo distinto ¿verdad? Pero acá no, un individuo humano es específicamente idéntico al otro, pero individualmente distinto. Y no sólo distinto, sino irreductiblemente distinto, eso es lo propio del individuo, estar cerrado en su ser. Ahora, el nominalista, por ejemplo, va a decir que la palabra perro, la palabra hombre designa una clase, uno conjunto de individuos que tienen ciertas semejanzas entre sí, que justifica que yo los agrupe con un término. Estas son las dos posiciones típicas, hay miles de variantes del lado no realista. Del lado realista hay algunas variaciones importantes. Yo ya he mencionado algunas. He mencionado a San Buenaventura (1221-1274), aunque no lo nombré, a Duns Scoto (1266-1308), pero son todos realistas.

Establecido esto, viene la otra cuestión: ¿y cómo se justifica esto del realismo? Como si fuera el realismo el que tuviera que justificarse. ¿Entienden el planteo? Y entonces, la primera pregunta que yo me podría hacer en orden a esta justificación, que está en el punto dos del programa, es la siguiente: ¿hay experiencia del universal? Ahí está la primera cuestión. Tenemos experiencia del universal. Entonces, uno podría decir que es muy difícil contestar esta pregunta, porque como el hombre ya tiene formados conceptos, entonces cuando conoce ya conoce con conceptos. Considerando esto, digo, está bien, dejemos metódicamente el hombre. Un perro ¿conoce un universal? La pregunta es sencilla, se los digo de otra manera ¿un perro puede distinguir un perro de una vaca? ¿un perro puede entender que un caniche y un galgo son animales de la misma especie? Ustedes dirán, ¿el perro puede saber todo? No, el perro no puede saber todo. Pero sí, funcionalmente, el perro puede operar respecto del otro. Yo veo si el perro agrupa o no agrupa distintas clases de perros por su comportamiento. Esta es la clave de todo un sector que ahora se llama etología que estudia a los animales estudiando su comportamiento. Es la única manera que tenemos nosotros de entender la psicología animal. Pues bien, veamos ahora el comportamiento de un perro frente a un caniche y a un pastor alemán y veamos la actitud de ese perro frente a un lobo. En materia de semejanza, es mucho más semejante el lobo al ovejero que al caniche. El caniche y el ovejero son muy distintos, sin embargo, es muy probable que el perro tenga una actitud semejante para con el caniche y el ovejero y muy distinta a la que tiene con el lobo. ¿Esto que está suponiendo señores? Está suponiendo que el perro sin conceptos, pero con esquemas, distingue un lobo de un pastor alemán, distingue un hombre de un mono. Es decir, la pregunta es ¿en la

experiencia se hacen presentes las especies? Y pareciera que sí, en los animales pareciera que sí. En las abejas pareciera que sí. Es decir, los animales tienen conductas distintas respecto de especies distintas y conductas semejantes con miembros de la misma especie. Ahora, para que eso se de así, tiene que haber un discernimiento de especies, para que haya discernimiento de especies tiene que haber de alguna manera una presencia de la especie.

Pero ahora, a partir de esto que pasa con todos los animales, si eso lo llevamos al hombre, el hombre no se detiene a pensar en términos lógicos, si eso es una especie, si es un género, si es una diferencia. Pero sí distingue vitalmente, espontáneamente, las cosas esencialmente distintas. Por lo menos las más gordas, las que tienen una diferencia más grande. Y sobre todo el hombre, desde hace muchos siglos, aprendió a distinguir a los hombres respecto de los demás animales. Entonces, desde un punto de vista fenoménico externo, en una primera aproximación, yo no puedo negar que las especies se conocen en primer lugar en la experiencia. Ahora, si yo me pregunto cómo o por qué medios, la respuesta ya la hemos visto y la ha dado Aristóteles cuando las presenta en los animales y en el hombre a través de los esquemas. Porque los esquemas se van construyendo sobre la base de semejanzas y, sobre todo, sobre la base de identidades. De modo que yo puedo reconocer un sujeto de una especie, aunque sea muy distinto por raza, color de pelo, tamaño, que otros.

De modo que la respuesta a la pregunta se contesta simplemente considerando la existencia del fantasma, del fantasma previo a la abstracción, o del fantasma operativo en el animal, que es resultado de un contacto real, no sólo con individuos materiales, sino con un contacto real con las cosas en cuanto tienen una esencia o una forma universal.

Esto significa que, si yo tengo que elegir, o bien toda la esfera del sentido común del pensamiento cotidiano, el pensamiento vital, todo eso es irracional. O bien, considerando el pensamiento el pensamiento vital, el cotidiano, el pensamiento del hombre que va al trabajo, del hombre que va a estudiar, etc., considerando el pensamiento humano en este nivel, digamos precientífico, es obvio que el universal para él tiene realidad, tiene existencia.

Si yo miro ahora la cosa con un poco más de delicadeza en el orden científico, digo: si no fuera posible el conocimiento empírico de la especie humana, por lo menos en su anatomía, no sería posible la anatomía, ni sería posible la fisiología, etc. Y eso es evidente. Porque la pregunta sería ¿Por qué da la casualidad de que los hombres tienen el mismo número de huesos, costillas, etc.? Lo que digo es: en la vida precientífica y en la vida científica resulta imposible negar la presencia del universal en la experiencia humana. Imagínense la física sin experiencia, sin experimentación. ¿Y la experimentación en la física sobre qué recae? Esta ya no es la física aristotélica, ya no estamos hablando de sustancia. No estamos hablando de sustancia, pero estamos hablando de propiedades, de propiedades del vino, del agua, del hielo etc., etc., de propiedades de la naturaleza. Y esto es, entonces, lo que podríamos denominar el realismo de sentido común.

Ahora bien: la cuestión es, a partir de este realismo de sentido común, que ha dado lugar al desarrollo de las ciencias, no es solamente el realismo de sentido común de la vida del hombre precientífico, ¿cuál sería la justificación para negar este encuentro del hombre con las especies, o las esencias específicas, en la experiencia? ¿Cuál sería la razón? Y si

ustedes lo piensan, la respuesta está servida en bandeja por lo mismo que hemos dado en este curso. Está en una mutilación del concepto de experiencia. Esto parece ridículo, pero es así. El asunto es exactamente al revés del sentido común. Se comienza mutilando la experiencia. Se dice, la experiencia es sólo conocimiento sensible. Ya es una petición de principio. Pero, además, se dice, la experiencia no sólo es experiencia sensible, sino que es ajena a la razón, que es una pura modificación de los estados de conciencia según la posición de Hume; o es fruto de una especie de síntesis entre categorías del pensamiento, que son exclusivamente a priori, y un fenómeno constituido al modo de Hume, con fenómenos que son modificación del estado de conciencia, pero con las formas a priori de la sensibilidad de espacio y tiempo, que no son características o propiedades de las cosas reales, sino sólo del modo de percibir las. Entonces, una vez que yo he mutilado la experiencia, digo, claro, con ese concepto de experiencia si yo hago la pregunta ¿con esa experiencia yo puedo conocer el mundo? No, no es que yo no puedo conocer las esencias específicas. No puedo conocer el mundo, no puedo conocer el ser. No puedo conocer la realidad, porque la realidad está puesta por mí mismo. Entonces, la negación del realismo, de la experiencia y del concepto, es una negación metódica fruto de esta toma inicial de posición, que es completamente arbitraria. Esa es la razón por la cual estamos haciendo este seminario sobre la experiencia. Y entonces ahora vemos que nosotros estamos afrontando el problema de los universales apoyados en una teoría realista de la experiencia.

Y, entonces, cuando se dice doctrina realista del concepto en el punto tercero de esta unidad, “doctrina realista del concepto” quiere decir que el concepto es un signo formal de las cosas reales en su constitutivo específico (o formal). Es decir, el concepto es un signo *en el que y por el que* las cosas reales en su consistencia específica y/o formal se hacen presente al alma en el conocimiento. Se hacen presentes las cosas mediante el concepto, pero no porque el concepto sea un instrumento, sino que el “mediante”, quiere decir “vehiculizado” *en el y por el* concepto. Y diría Santo Tomás y Aristóteles también: y por el juicio se hace presente la existencia. ¿Preguntas?

JMP: --¿Decir realismo de sentido común y empirismo es lo mismo?

FAL: --No, todo lo contrario. El realismo de sentido común es una manera que usé yo para decir que es el realismo originario. Atención, porque uno tiene a veces unas tentaciones de hablar al modo ideológico. Como todo el mundo se pone una etiqueta ideológica, entonces nosotros nos ponemos una. Somos realistas, pero aclaremos una cosa, el realismo no es una doctrina, es una actitud originaria. Después podemos, sí, hacer doctrina. Lo que quiero decir es esto: el sentido común significa el modo natural de conocimiento, que es común a todas las personas. ¿Por qué es común a todas las personas? Porque tenemos una naturaleza específica común los sujetos cognoscentes humanos. Y conocemos cosas que están al alcance de todos nosotros de una manera semejante. Este es el modo espontáneo de conocimiento, que, como hemos dicho, originariamente está abierto hacia el exterior del hombre, y después por reflexión y experiencia interna puede ir hacia el contenido de conciencia. Ahora bien, esto tiene una importancia muy grande. Se acuerdan de los otros días hablamos del modernismo. Y hablamos de la

encíclica “*Pascendi...*”<sup>3</sup> de San Pío X. Estábamos recordando que el Papa San Pío X -dicho sea de paso, o tenía una inteligencia prodigiosa o tenía unos asesores con una inteligencia prodigiosa- había advertido el problema de la primacía de la experiencia interna sobre la experiencia externa, es decir, la experiencia del mundo. Y él señalaba que este modernismo que estaba denunciando en la encíclica *Pascendi* tenía una base filosófica, una base metafísica, que consistía precisamente en este punto de interioridad o principio de primacía de la conciencia por encima de lo real. Los modernistas, si ustedes los leen, van a ver que tienen una actitud crítica respecto del pensamiento humano. Y entonces, en definitiva, vienen a hacer la crítica de los contenidos de fe a partir de la crítica del conocimiento humano, al cual ellos aplican pautas evolutivas, etc. Entonces, Garrigou-Lagrange (1877-1964) sacó un libro simpático que se llamaba “*El sentido común*”, precisamente para atacar a estos teólogos modernistas mostrando que, en definitiva, toda la impugnación que ellos hacían de los contenidos de fe era fruto de esta actitud apriorística de negar la validez del conocimiento del sentido común. Disculpenme, hay tantos curitas que tienen una actitud de desprecio por el sentido común. Entonces, vienen con interpretaciones retorcidas del texto del Evangelio. ¿Por qué? Porque le han metido en la cabeza estas pautas de hermenéutica que parten de una crítica insostenible de nuestras facultades cognitivas, y sobre todo de la experiencia cotidiana. Entonces, por ejemplo, dicen, “usted cree estar viendo a una persona, pero lo que usted cree ver no tiene nada que ver con la realidad física”. Y esta es la cuestión, hay una crítica de la realidad de la experiencia. Aquí estamos en problemas, porque si yo voy a discutir la realidad de la experiencia, ¿en función de qué voy a hacer un juicio sobre la realidad o no de las cosas? Porque hasta ahora decía que me apoyo en la experiencia como punto de partida de nuestro saber y entonces tengo un criterio de verificabilidad. Pero si yo digo que la experiencia que tengo no vale para nada, no sirve, es basura, ¿cuál es el criterio de verificabilidad? Se dirá la “ciencia”, pero la ciencia se basa en la experiencia que es basura. “No, pero yo le pongo un montón de requisitos”. Bueno, pero son criterios que Ud. está poniendo a partir de experiencia que es basura. Es decir, la crítica al realismo de la experiencia, en definitiva, es puro nihilismo, esa es la verdad. No se sorprendan de esto que estoy diciendo, porque todo el modernismo es nihilismo. Y ustedes me dirán, “pero el modernismo en el fondo es gnosticismo”. Todo gnosticismo es nihilismo. Lo único que asegura el ser es Dios, Nuestro Señor. Sigo contestando preguntas.

DA: --Los negadores de la presencia del universal en la experiencia humana, pueden negarla porque pueden negar el mismo universal.

FAL: --Claro, pueden negar el universal, pueden negar la experiencia. Por eso yo les decía que el realismo no es una doctrina, es una actitud. Como actitud, es una actitud originaria de apertura a lo real. En cambio, los negadores del realismo, sobre todo las diversas formas del idealismo, es así, para negar esta actitud espontánea y natural del hombre, hay que tener una ideología. Hay que tener una doctrina muy elaborada, todo un aparato crítico, porque sólo así se puede negar lo que es evidente para todos, incluso para el negador. Justamente un argumento que

---

<sup>3</sup> Promulgada el 8 de septiembre de 1907.

hacia Aristóteles para los negadores de los principios es que ellos los usan necesariamente. Y que, si no pueden usar los principios, no pueden argumentar. Pues lo mismo pasa acá. Porque estamos hablando de algo que podríamos llamar el principio originario, que es el principio realista. Si yo niego el principio de realismo, es decir, la presencia real de las cosas en el pensamiento, ¿cómo puedo vivir? Yo se que me van a contestar que son dos cosas distintas, “que para vivir todos los días lo hacemos como ustedes, pero la verdad es otra”. Eso lo decía Hume. Esa es la doble vida del pensamiento. Usted no puede vivir como piensa. Esta es la cuestión. Entonces, para mí, no hay que entrar tanto en el debate de las doctrinas idealistas, sino más bien poner el acento en la evidencia de nuestras actitudes originarias. Ahí tenemos que insistir nosotros. Y sí, poner en evidencia las contradicciones, es decir, usar los argumentos dialécticos para poner de manifiesto la contradicción y el error del adversario.

CEO: --De la misma manera que yo distingo vaca, de lobo, de mujer de hombre ¿es el mismo método con que yo distingo lo bueno, lo malo, el engaño, la mentira?

FAL: --Yo no diría que es el mismo, pero sí diría que el método para distinguir lo bueno, lo malo, la mentira, etc., se basa en aquel. Es una derivación de aquel. Porque el pensamiento práctico es una extensión, no es otro conocimiento. Sino que es una extensión del conocimiento a la praxis. En esta extensión a la praxis hay otros componentes que no son sólo cognoscitivos. Es decir, la praxis tiene componentes cognoscitivos, para ser válida debe ser racional, etc.. Estamos todos de acuerdo. Pero no todos los componentes de la praxis son cognoscitivos, por eso no es exactamente lo mismo. Pero es cierto que el juicio verdadero y el juicio falso en materia práctica se funda en un juicio teórico, más otros elementos que aparecen que no son teóricos y que están vinculadas con el querer. La pregunta es mucho más onda de lo que parece. Daría lugar a todo un curso.

CEO: --Parece que están en un campo paralelo.

FAL: --No es paralelo, es continuación de éste. Justamente, una de las cosas que nos ha hecho daño, el kantismo, es este dualismo. Y entonces, en este dualismo tenemos principios teóricos y principios prácticos. Ahí hay paralelismo. Y eso es falso. Desgraciadamente, en el tomismo de buena fe del siglo XX, se incorporó esto del conocimiento práctico como distinto del teórico. Y se llegó a afirmar que tiene principios propios. Que es el caso, por ejemplo, de J. Finnis (1940), pero claro Finnis no es tomista, es nominalista, es analítico. Pero también es el caso de gente nuestra como Soaje, que creía que había principios en el conocimiento práctico, distintos a los principios teóricos y autónomos. Yo creo que al final de su vida no terminó pensando así, pero eso influyó en mucha gente que se dice tomista. Fíjense hasta qué punto son peligrosas estas cosas. Por eso, que es lo que decía San Agustín, “con los herejes no compartamos ni siquiera lenguaje”. Es cierto, porque uno queriendo hacer mil distinciones, termina confundido. Nosotros tenemos, me parece a mí, un lenguaje cada vez más claro.

CEO: --Como precisamente hace dos seminarios mencionó el caso de Finnis, yo ya conocía la obra en general, pero quise leerla con más detalle, sólo en la parte de la conducta moral buena y hubo un par de renglones que me hicieron mucho sentido y

quisiera platicar con el mejor ánimo de contrastarlo. Estos renglones decían: “que yo no necesito saber cómo soy para obrar bien”. Entonces, yo pensé en el ejemplo de un campesino que sabe lo que es bueno. Quizá no necesita él saber que naturaleza tiene para vender los productos a lo que él considera justo. En este sentido, sólo en este sentido, me pareció algo fundado que, para obrar bien, no necesite saber mi naturaleza. Esto no quiere decir que la niegue.

FAL: Nadie dice, profesor, dentro de la tradición occidental, que sea necesario conocer la naturaleza humana para saber obrar bien, por lo menos en las cosas básicas. Nadie lo ha dicho nunca. Lo que, al contrario, se dice, es que, en la naturaleza humana, hay inclinaciones naturales. Esas inclinaciones naturales, si usted tiene una buena conciencia, si Ud. tiene virtud, le permiten formular juicios verdaderos concretos. Eso es el conocimiento por connaturalidad. Fíjese que eso de las inclinaciones naturales, lo dice Santo Tomás en la cuestión 94 artículo 2° de la Prima I-II. Estas inclinaciones naturales no es que las tenga que conocer. El conocimiento de ellas me sirve para justificar teórica y críticamente la ley natural, pero yo no necesito la teoría de la ley natural para obrar bien. Cuando San Pablo en la Epístola a los Romanos dice que Dios imprimió en el corazón de los hombres la ley natural, está queriendo decir esto mismo, está queriendo decir que en la naturaleza humana hay estas inclinaciones. Es lógico, la naturaleza es eso, es la esencia en tanto tiene un conjunto de orientaciones hacia fines perfectivos. Entonces, no es que yo tenga que conocer previamente las inclinaciones, sino que conozco las cosas concretas de la vida en y con mis inclinaciones naturales. Y si yo no le he puesto unos juicios malos y unas elecciones malas, sino que, por el contrario, he realizado las cosas que son buenas y he adquirido virtudes, entonces hay una cierta connaturalidad entre el juicio y mis inclinaciones naturales. Pero eso de Finnis, fíjense Ud., no es capaz de tomarse el trabajo de explicar el conocimiento por connaturalidad en la tradición. Porque él no cree en la naturaleza, Olmedo, ahí está el problema. Entonces, cuando tenemos que justificar, si no ponemos la naturaleza como principio, resulta que no tenemos ninguna justificación, ningún principio de validación. Este es el problema de esta gente.