

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

**SEMINARIO DE METAFÍSICA**

**Ciclo 2020**

**LA EXPERIENCIA EN LA GÉNESIS DE LAS CIENCIAS**

**Reunión jueves 28 de mayo**

**Clase N° 3**

**Asistentes:**

1. Félix Adolfo Lamas, FAL (director)
2. Lucila Adriana Bossini, LAB (secretaria de acta)
3. Soledad Lamas, SL
4. Daniel G. Alioto, DGA (secretario de acta)
5. Juan Manuel Paniagua, JMP
6. José Richards, JR
7. Patricio Hughes, PH
8. Ignacio Marzilio, IM
9. Javier Barbieri, JB
10. Albano Jofré, AJ
11. Ignacio Gallo, IG
12. P. Marcelo Benítez, MB
13. Benjamín D’Amario, BD
14. Jeremías Carrió, JC
15. Julio Lalanne, JEL
16. César Olmedo, CO
17. Juan Thorne, JT
18. Carlos Arnossi, CA
19. Tomás Gil, TG
20. Luis Merlo, LM
21. Juan Manuel Clérico, JMC
22. Luis Roldán, LR
23. Cristian Davis, CD
24. Nicolás Pérez Trench, NPT
25. Eduardo Olazábal, EO
26. P. Pedro Roldán, PR
27. Mariano Bozzini, MB
28. P. Leandro Blanco, LB
29. P. Santiago Villanueva, SV
30. Hernán Sotelo HS
31. Daniel Herrera DH
32. José Antonio Costa JAC
33. Antonio Vernacotola AV
34. Álvaro Luna Requena ALR
35. Franco Tartarelli FT
36. Sergio Tapia ST
37. Javier Gattó Bicaín JGB

## **Consideraciones previas:**

Quiero recordar que esto no es un curso, ni un ciclo de conferencias. Esto es un seminario. El que lo puede seguir como seminario lo sigue, el que no es oyente. Este seminario está dirigido a un objeto, es una organización institucional de la investigación en torno de ese objeto. En este caso el objeto es la experiencia como la raíz de todos los saberes. Y, por lo tanto, como elemento constitutivo del método de todas las ciencias y todos los saberes. Por esto, porque no se trata de una serie de conferencias es necesario que haya una unidad del discurso y una cierta contigüidad de los temas. Por esa razón creo que hoy es el límite razonable para aceptar nuevas inscripciones. A partir de ahora, salvo alguna situación excepcional que habrá que analizar, yo ruego a las personas encargadas o con competencia para inscribir, por ejemplo, a la Dra, Bossini y al Decano, que este sea el límite de nuevas inscripciones.

## **Exposición del director del Seminario Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas:**

Les recuerdo cuál es el curso que está llevando hasta ahora nuestra investigación. Explicamos en la primera reunión la necesidad de acudir a la experiencia y explicamos la experiencia en dos sentidos distintos, como percepción, como acto de experiencia, y como hábito de experiencia, como cuando se dice “es un hombre que tiene mucha experiencia”. Y, podría también entenderse como un hábito de la experiencia. En este caso como hábito de la experiencia -entiendo por hábito la disposición firme y permanente- para realizar actos de percepción. Este hábito de la experiencia es lo que traduce la palabra aristotélica, la palabra griega *empeiria*. La palabra percepción traduce la palabra *aístheesis* del griego que usa Aristóteles. *Empeiria* es el hábito perceptivo, que también lo podemos designar, y es importante por el tema de hoy, como esquema perceptivo, es decir, como una imagen, como un *phantasma* ya elaborado por los sentidos internos, bajo la dirección de la inteligencia, que es el término *a quo* (de donde) se hace la inducción y la abstracción. Dijimos que íbamos a dejar de lado todos esos detalles semánticos sobre la palabra experiencia, percepción, *aístheesis*, ya que todo eso está abundantemente en el libro *La experiencia jurídica* que está en el aula virtual del Seminario y en

[http://www.viadialectica.com/publicaciones/material/experiencia\\_juridica\\_lamas.pdf](http://www.viadialectica.com/publicaciones/material/experiencia_juridica_lamas.pdf)

También está tratado el problema de la experiencia. Lo insinuamos en la primera reunión. Hay un problema. Mencionamos a Parménides, pasamos a Platón y nos comenzamos a concentrar en Aristóteles. Porque en Aristóteles encuentra acabamiento la reacción realista de Platón frente al empantanamiento de Parménides y a la sofística. Platón hace un giro realista aunque muchos no lo entiendan. No son muchos los que lo entienden a Platón. Hace un giro realista y el que desarrolla este giro realista en este tema de la experiencia es Aristóteles. A partir de ahí hay una tradición filosófica riquísima, y en gran medida constitutiva del Occidente, que va desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás, la Escolástica medieval en general, la Segunda Escolástica y la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes. Hasta que volvemos a entrar en una crisis con el pensamiento moderno.

Hemos dicho: hay cuatro grandes teorías de la experiencia. Y todas las demás se reducen a estas cuatro:

- a) El realismo clásico, Platón, Aristóteles, Santo Tomás y los continuadores de esta tradición.
- b) El empirismo o también idealismo empirista o idealismo fenomenista cuya figura central es Hume y cuya obra principal es, para este tema, *El tratado sobre la naturaleza humana*. El gran tratado acerca de la teoría de la experiencia de esta línea.
- c) En el caso de Kant, la teoría de la experiencia está concentrada en *La crítica de la razón pura*.
- d) En el caso de Hegel, el idealismo, *La fenomenología del espíritu*.

Tenemos entonces cuatro grandes teorías. No me voy a detener ahora a criticar las otras tres porque incluso tengo la esperanza de que alguno de los participantes desarrolle alguno de esos temas. Por ejemplo, ya lo he dicho, Albano Jofré, va a trabajar sobre el empirismo de Hume. De modo que yo me voy a concentrar en el realismo clásico. Me voy a concentrar primero en Aristóteles y después veremos cómo sigue la secuencia de temas que tenemos que afrontar desde este punto de vista. Por ejemplo, el lenguaje, el tema del objeto real de la experiencia, el tema de la inteligencia, etc. Apuntando finalmente al tema de las Ciencias Prácticas como el Derecho, la Política, la Educación, la Prudencia, porque la experiencia es un elemento constitutivo, es una parte integral, es decir constitutiva de la Prudencia.

Centrándonos en Aristóteles, yo dije en la reunión anterior que hay algunos textos que son capitales. El primero e ineludible lo vimos en la reunión anterior, el Capítulo I, del Libro I o “A” (Alfa) de la *Metafísica*. El otro texto fundamental que es el complemento necesario y la culminación necesaria del primer texto es el último capítulo, del Libro II, de los *Segundos Analíticos*.

El tercer texto es un texto del Libro VI de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles, casi de pasada, plantea un problema central. Después en vía analítica, ya con un rango de menor importancia, daremos un repaso al cuadro de las facultades humanas para conocer cuál es la estructura analítica de la percepción y la experiencia en la cual participan ciertas funciones, es decir, los sentidos internos, externos, la inteligencia e incluso las facultades apetitivas. Porque la experiencia es, ya vamos a ver, una función sintética. La experiencia se puede examinar, naturalmente analíticamente, pero es una función sintética.

Empecemos entonces nuestro análisis de los *Segundos Analíticos* para lo cual debemos indicar primeramente el contexto. Ya me han oído decir tantas veces, sobre todo mis discípulos lo que decía Friedrich Scheleiermacher en su obra *Ermeneutica*: “interpretar es contextualizar”.

Este último capítulo de los *Segundos Analíticos* es el pasaje paralelo y complementario natural del Capítulo I, del Libro I de la *Metafísica*. Es evidente apenas uno empieza a leerlo. Es un texto que viene a responder a la inquietud que planteó Javier Barbieris en la reunión anterior, respecto de si cabe hablar de inducción de los primeros principios. Pues bien, este texto viene a decir que la inducción es la fuente de conocimiento de los primeros principios. Lo dice como tesis de toda la argumentación y como tesis de todos los *Segundos Analíticos*. Para lo cual, es necesario entender cuál es el objeto de los *Segundos Analíticos*. Alguna vez habrán oído decir de mi parte que es el gran tratado aristotélico de la experiencia, complementado naturalmente por el *De Anima*,

*De senso*, los Tratados de la Memoria y la Reminiscencia, es decir, las obras psicológicas de Aristóteles. Este libro es un libro capital para entender a Aristóteles. Esto es una cosa que vieron ya claramente los árabes, Al-Farabi lo vio, después Avicena. Toda la concepción científica de Aristóteles, de alguna manera, está contenida en los *Segundos Analíticos*. Entonces, veamos de qué trata y de paso corriamos algunos errores. Ustedes saben que hay, en la edición de las obras de Aristóteles, un grupo de obras que se llaman *Organon* donde supuestamente están las obras lógicas. Y está bien porque todas las obras que integran el *Organon* son obras lógicas, solo que no están todas las obras lógicas de Aristóteles porque, por ejemplo, es evidente que la *Retórica* es una obra lógica y debiera estar por razones que ahora no importan, Y también tendría que estar la *Poética*, la poesía, el teatro son objeto de un arte. El Arte o es una obra racional o no lo es. Pero el Arte es una obra racional. Toda obra de arte es racional por lo tanto tiene que tener reglas, tiene que tener principios si no no es un arte. Las reglas que regulan el pensamiento artístico son reglas del pensamiento, eso es Lógica.

Pues bien, tenemos entonces que la Lógica es una cosa muy amplia, tiene muchos tratados. Cuál es el error que yo quería señalar: el creer que toda la Lógica se puede reducir a lo que se ha llamado desafortunadamente la lógica formal. También llamada, por Maritain, la lógica menor. La lógica mayor, que sería la que trata de la verdad y de la Ciencia en realidad casi no sería Lógica. Esto es error muy grave, por lo menos desde la tradición aristotélica. Incluyendo naturalmente en la tradición aristotélica a los árabes, Averroes, Santo Tomás de Aquino. Si uno pregunta cuál es el objeto y el fin de la Lógica no son los instrumentos lógicos. El objeto y fin de la Lógica, hablo de fin porque es un Arte, y por lo tanto el principio de la lógica tiene que ser la verdad (es un Arte en tanto es regla del pensamiento y es una Ciencia cuando reflexiona sobre la materia de la lógica-arte). No es un arte neutral. Y, entonces, ¿puede haber una lógica meramente formal que solo atienda a las estructuras? Sí. Solamente la lógica de los *Primeros Analíticos*, es decir la lógica que trata la tercera operación, el razonamiento, desde el punto de vista de su corrección inferencial. Ahí, en este tratado del razonamiento, del silogismo, etc., cabe una lógica formal. No cabe, de ninguna manera, una lógica formal en el tratado sobre el concepto, sobre los predicamentos, las categorías. Tampoco cabe una lógica formal respecto del *Peri Hermeneias*, es decir, del tratado sobre el juicio, porque la perfección del juicio es la verdad. Tampoco cabe una lógica formal de la *Tópica*, ni de la *Retórica*, ni de la *Poética*. Solamente cabe una lógica formal de la tercera operación concentrada en su estructura que son los *Primeros Analíticos*.

No ayuda demasiado al pensamiento, a las Ciencias, a las Artes, de la Prudencia el tener la clave de la estructura correcta del razonamiento. ¿Por qué? Porque en definitiva lo que interesa es la verdad.

Ahora bien, si un razonamiento usa premisas falsas su conclusión naturalmente será falsa, y será verdadera solo *per accidens*, por casualidad. Entonces, una vez que hemos visto en los *Primeros Analíticos* cuál es la estructura inferencial correcta, para no equivocarse, en el proceso de inferencias es necesario ver de dónde sacamos las premisas verdaderas. De dónde sacamos en general las premisas verdaderas, pero, en especial, y sobre todo aquellas premisas máximamente universales que son las que aseguran la verdad de las demás premisas. No es que las demás premisas se deriven por deducción de estas primeras premisas. No. Pero, estas primeras premisas, las más universales, las más

ciertas, los llamados *arjai* por Aristóteles, los principios, son las que aseguran la veracidad de todo el discurso. Están en la base de la verdad de todas las ciencias y de los saberes. De ahí la importancia de buscar las fuentes, los lugares donde se encuentran las premisas verdaderas y sobre todo los principios, para a partir de ahí tener un método de verificación racional. Esto es de la mayor importancia porque sin esto no hay Ciencia.

Ahora bien, ¿dónde se encuentra el origen de la verdad? Está, por supuesto, en la experiencia. Y, Aristóteles dedica dos obras a esto. Una, el origen de los primeros principios, que es la que podríamos llamar la fuente de verificación de todos los Saberes propiamente dichos, sobre todo la Ciencia, la Metafísica, las Artes, la Prudencia. Y, otra obra donde trata sobre la fuente de los principios de argumentación es la *Tópica*, donde Aristóteles concentra lo principal de su dialéctica en la búsqueda de enunciados probables, que pueden ser origen de una investigación, hasta llegar a su verificación mediante los procedimientos científicos. Dejemos ahora de lado la dialéctica, el tema que suelo desarrollar en el Doctorado.

Ahora, concentrémonos en la fuente de los principios. Este es un tema central. Les diría más, es hoy día uno de los temas más acuciantes del pensamiento. ¿Por qué? Porque estamos en una época de predominio o dominio del pensamiento gnóstico. El gnosticismo es hoy el pensamiento dominante. Nosotros asistimos a lo que pareciera ser la gran derrota, la gran catástrofe de toda la tradición constitutiva del Occidente. Dentro de esa gran catástrofe y derrota pareciera que está justamente todo el orden del pensamiento.

Ahora bien, en tanto y en cuanto podamos volver a echar luz sobre los principios la derrota esta no será tal, no estará consumada, porque son precisamente estos principios los que permitieron, con Platón y Aristóteles, la construcción de una civilización y si uno ve un poco la historia, ve estos grupitos de pensadores. ¿Cómo pudieron tener tanta relevancia fundacional? Por la verdad de los principios. Por eso la cuestión de origen de los principios, la cuestión de la realidad que está en la base, en el origen de los principios es absolutamente vital si queremos reconstruir un pensamiento realista y, por eso, es terriblemente peligroso oír las voces de quienes quieren hacer creer que son realistas, que son tomistas, pero que dejan de lado estos dos tópicos: la experiencia y los principios.

Recuerden, la experiencia es el primer encuentro humano, específicamente humano, es decir, racional, del hombre con la realidad, del hombre con el mundo y consigo mismo y quizás mediatamente con Dios. Y, ahora decimos los principios no son un capricho, ni son una mera introspección, porque si fuera así serían puestos por la inteligencia humana y nada más. No son un mero juego lingüístico. Los principios vienen a expresar la inteligibilidad de lo real, del ser real y estos principios que vienen a expresar la inteligibilidad de lo real tienen su origen en la experiencia. Tienen su origen en este contacto casi físico del hombre con el mundo y con la realidad. Por eso es tan importante que nos detengamos hoy en este último capítulo, la conclusión de los *Segundos Analíticos*.

Aquí está la Teoría de la Experiencia de Aristóteles pero también está la Teoría de las Ciencias y la Teoría de los Principios. Y, esto es el complemento necesario de esta primera orientación de la Metafísica aristotélica hacia la realidad manifestada en la experiencia.

### **Preguntas:**

CO: ¿A estos principios podríamos atribuirles la característica de indemostrables?

FAL: Por supuesto. Estamos presuponiendo una distinción que yo ya hice en las reuniones anteriores, que es la distinción entre razón racionante e inteligencia inmediata.

CO: ¿Significa que no hay que equiparar que sean indemostrables con que no sean verificables?

FAL: Exactamente. Son autoverificables. Son automanifestativos de verdad. Vamos a hablar de eso. Porque esta es una de las claves de todo esto. La razón racionante está sujeta a la verificabilidad de dos extremos, por un lado la experiencia, por abajo, y, los principios, por arriba. Ahora, los principios por su propia naturaleza son inverificables porque son autoevidentes. ¿Por qué son autoevidentes? Porque ellos manifiestan a la inteligencia la raíz del ser las cosas, porque la inteligencia es una función ordenada al ser. Vamos a llegar ahí. Recuerden: la distinción de razón racionante e inteligencia inmediata está en varios trabajos míos. Últimamente está en mi libro *El hombre y su conducta*. Vamos a verlo ahora con el texto de Aristóteles.

DH: En el texto de Gredos de los *Segundos Analíticos*, en este pasaje, *epagoogée* es traducido como “comprobación” y dice que esta traducción es mejor que “inducción”.

FAL: Es porque no ha entendido a Aristóteles. Todo el mundo traduce inducción. Lo que ocurre en esta traducción es que le pasa lo que le pasa a muchos filólogos. Crean que la Filología puede sustituir la Filosofía. Ahora, si él no sabe qué cosa es esencialmente la inducción para Aristóteles es imposible que él pueda tener un juicio acertado cuando corrige la traducción de las palabras. Sobre todo una palabra que está asentada en la tradición aristotélica en la época de las primeras traducciones árabes. *Epagoogée* quiere decir inducción. ¿Por qué? Porque para Aristóteles no es una comprobación, es la inferencia inmediata de un juicio universal a partir de uno o varios juicios particulares. Lo hemos dicho más de una vez y lo repetimos. ¿Por qué “inferencia”? Porque vamos de un conocimiento a otro conocimiento. “Inferir” es conocer algo a partir de otra cosa. Ahora bien, la inferencia puede ser mediata, es decir, a través de un término medio y eso es lo que se produce, se verifica en un silogismo. La conclusión deriva de las premisas mediante el término medio que es común a la premisa mayor y a la premisa menor. Por eso ahí hay una inferencia mediata. En cambio, en la inducción, este pasaje del conocimiento singular al universal (ya lo vamos a leer en Aristóteles) no se da a través de un término medio sino por la visión que tiene el intelecto del universal en el particular, es decir, en el *phantasma*. Esto no es comprobación. Acá no comprobamos nada. Acá estamos descubriendo en el singular el universal. Y lo estamos descubriendo no por un juicio o un concepto, sino por la propia función de la inteligencia, es decir, la luz del intelecto. Naturalmente, sobre todo, estamos hablando de la luz del intelecto agente, pero también del intelecto posible.

DH: También hay muchos que lo traducen como intuición.

FAL: Sí. Todos traducen al *noûs* como intuición. Porque en realidad también tenemos que entender lo que significa la palabra *noûs* para Aristóteles. El *noûs* para Aristóteles tiene tres significados conectados entre sí, con una analogía no meramente de razón, sino una analogía con fundamento real. El *noûs* para Aristóteles significa:

- 1) Estos enunciados máximamente universales, indemostrables porque son autoevidentes. Puedo indicar con esta palabra el conocimiento de los principios y la expresión de los principios.
- 2) El hábito intelectual de los primeros principios (lo vamos a ver en este texto). Entendiendo como hábito la disposición firme y permanente de la facultad de la inteligencia. La disposición firme y permanente para realizar eficazmente ciertos actos, en este caso, los actos a los que inclina este hábito, esta disposición firme y permanente son la abstracción y la inducción. de lo más universal, que es lo más evidente y manifiesto del ser al hombre. Por una parte el fenómeno sensible y, por la otra, el ser que es lo que alimenta, digamos, la existencia. Pues bien, este segundo sentido, a su vez, se apoya en un tercer sentido.
- 3) La propia inteligencia que tiene dos grandes funciones: a) la inteligencia como razón racionante y b) la inteligencia como inteligencia inmediata, que es esta especie de connaturalidad de la inteligencia con el ser, que viene del intelecto agente. Esto era lo que confundía a los árabes que hablaban de una luz que venía desde arriba, la *illuminatio*. Esta luz es la luz de la inteligencia, sobre todo de la inteligencia del intelecto agente. Y también de la inteligencia como intelecto posible que capta esta iluminación. Pero observen, hay una iluminación de lo que ya está. Esto no es intuición. Iluminación del ser o de la forma o de la esencia que ya está presente en el *phantasma*. Es hacer que se convierta en inteligible en acto lo que antes era inteligible pero solo en potencia.

Estos son los tres sentidos de la palabra *noûs* que los medievales traducen como *intellectus*, entonces la palabra *intellectus* (fijense ustedes en la traducción de Moerbeke) viene a traducir *noûs* en estas tres significaciones.

Del mismo modo la palabra *lógos*, en griego, tiene también varias significaciones. Y una de sus significaciones es la “inteligencia” en cuanto es razón racionante. Otra significación es la palabra *lógos* como “discurso”. Y otra significación es como “concepto”, e incluso como “palabra”, etc. Por eso digo, hay que tener un poco los ojos abiertos al texto que uno está leyendo.

Aquí tengo la versión de Gredos, de la que hablábamos, una versión bilingüe inglés-griego de Hugh Tredennick, editada por Harvard, la de Tricot que no es bilingüe, pero con muchas notas y la de Moerbeke con el comentario de Santo Tomás. Todas ellas sirven como criterios correctores de las traducciones.

DH: También en esta traducción, podemos ver que la palabra *noûs* como inteligencia traducida con la palabra “intuición”.

FAL: La palabra *noûs* está traducida de más de una manera. A veces la traduce como “hábito”. Otras veces la traduce como “intuición”. Otras veces como “inteligencia”, es decir, como la facultad.

DH: Todas estas traducciones generan una gran confusión incluso dentro del pensamiento iusnaturalista. Por ejemplo, muchos repiten que los primeros principios son como una intuición inmediata.

## **Continúa la exposición del Prof. Dr. Félix Lamas:**

Comenzamos con la lectura del texto, del último capítulo de los *Analíticos Posteriores*. En el texto griego no tiene título el capítulo que todos traducen como “La aprehensión (obtención) de los principios”. Trata acerca de cómo se obtienen, de donde se obtienen los principios. Cuando yo veo la claridad de estos textos me llama la atención como gente que dice ser tomista no reconoce lo que dice Aristóteles y lo que dice Santo Tomás.

Fíjense, Santo Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores*, n° 595: *Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus* (puesto que el conocimiento universal lo adquirimos a partir de las cosas singulares) *concludit manifestum esse* (concluye que es manifiesto) *quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem* (es necesario admitir que los primeros principios se conocen por inducción).

Está claro. No sé quién puede dudar. Esto es lo que dice Santo Tomás que piensa Aristóteles. El cual lo dice con todas las letras en su texto griego. Usa la palabra *epagoogée*. Todos los gramáticos griegos han traducido *epagoogée* como inducción.

Esta frase que yo acabo de leer, el comentario de Santo Tomás de Aquino, viene a fijar el principio de interpretación de todo el texto. De tal manera que uno puede leer el texto teniendo en cuenta como “linterna” esto que acaba de decir Santo Tomás. Lo repito porque desgraciadamente se suele decir lo contrario. Esto es así en toda la tradición tomista, excepto en alguien que inicia una nueva dirección. Suelen achacarle a Suárez ser el que inicia la nueva dirección. Eso es mentira. En este tema por lo menos. Quien inicia un nuevo camino en esta interpretación lógica es Juan de Santo Tomás a quien sigue puntualmente Maritain, quien no ha escrito nada original. Maritain lo que ha hecho es traducir a la lengua romance, simplificada, la lógica de Juan de Santo Tomás. Y a partir de allí tenemos este giro en la concepción. Pero, si nosotros vamos a Cayetano, a Suárez y a todos los demás vamos a encontrar siempre esta línea.

Vamos al texto de Aristóteles que es lo que evitó hacer Juan de Santo Tomás. Leo en esta traducción de Gredos y si me parece voy haciendo alguna aclaración.

Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon), Analíticos Segundos* (traducción de Miguel Candel Sanmartín), Madrid, Gredos, 1995, p. 435-8.

### *19 La aprehensión de los principios*

*Es manifiesto, pues, acerca del razonamiento y de la demostración, qué es cada uno de ellos y cómo se forma*

Fíjense, está retomando el argumento de los *Primeros Analíticos*.

*así como acerca de la ciencia demostrativa: pues es lo mismo.*

Acá lo dice con todas las letras, es decir, el silogismo demostrativo, el silogismo apodíctico es lo mismo para Aristóteles que la ciencia demostrativa.

*En cambio, acerca de los principios, cómo llegan a ser conocidos y cuál es el modo de ser que los conoce,*



Es decir, hábito. En realidad no está mal hablar de modo de ser, solo que es una expresión muy genérica. Acá Aristóteles está hablando de un modo de ser *héxis*, y ese modo de ser *héxis* quiere decir un modo de ser permanente, estable dirigido hacia un objeto intencional. Eso es un hábito y por eso la tradición lo ha traducido como hábito.

*quedará claro a partir de ahora para los que de entrada encuentran dificultad.*

Acá no tiene ninguna duda Tricot que traduce: hábito. Dice que hábito, *héxis*, es algo intermedio entre el acto y la potencia, comparado con el acto propiamente dicho el hábito está en potencia, todo hábito es disposición. Comparado con la facultad, como acto, el hábito es una perfección añadida y por lo tanto el hábito sería acto respecto de la potencia, entonces dice “es algo intermedio entre el acto y la potencia”. Claramente se está refiriendo al hábito como disposición firme y permanente.

*20 Se ha dicho antes, pues, que no cabe saber mediante demostración si uno no conoce los primeros principios inmediatos.*

Es lo que me preguntaba CO. Acá es como en el argumento del primer motor, si yo voy buscando un criterio de verificación hay un punto donde ya no puedo seguir porque si yo pretendo seguir siempre termino en el infinito, por lo tanto, no hay ningún principio de verificación. Esto no demuestra que hay primer principio (aunque yo lo suelo usar y es un argumento típicamente dialéctico) simplemente está demostrando que es absurdo pretender demostrar los primeros principios. No se pueden demostrar, es imposible, precisamente porque son inmediatos.

*Ahora bien, respecto al conocimiento de los < principios > inmediatos, y sobre si es el mismo < que el conocimiento por demostración > o no, quizá encuentre alguien dificultad, así como respecto a si hay ciencia de ambas cosas,*

*¿De qué cosas? Del argumento demostrativo y de los principios.*

*o si de una de ellas hay ciencia y de la otra hay algún género distinto < de saber >*

Fíjense, lo que está diciendo es que no puede haber ciencia de los primeros principios, pero sí hay un modo de saber: que es el hábito de los primeros principios. No hay ni puede haber una ciencia de los primeros principios porque toda ciencia tiene que partir de los primeros principios. Sin embargo, es posible que una ciencia reflexione sobre los principios. No es que sea su objeto, pero puede reflexionar sobre los principios. La Metafísica.

*y si los modos 25 de ser < por los que conocemos los principios >, no siendo innatos, se adquieren, o si, siendo innatos, pasan inadvertidos.*

Acá está planteando claramente la opción. Estos primeros principios son innatos o se adquieren, hay dos posibilidades. Está claro ahora. Si son innatos yo no sabía que los tenía.

*En efecto, si poseemos < los principios > 297, la cosa es absurda:*

*Si los poseemos en forma innata.*

*pues resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, nos pasan inadvertidos.*

Él dice: los principios o son innatos o los conocemos a partir de algo, si se adquieren o son adquiridos. Si son innatos la cosa es absurda porque resulta que teniendo conocimientos más exactos que la demostración, porque son el criterio de verificación, nos pasan inadvertidos, es decir, tenemos el criterio de verificación de la ciencia pero no sabemos que tenemos el criterio de verificación de la ciencia.

*Pero si los adquiriésemos sin poseerlos previamente, ¿cómo conoceríamos y aprenderíamos sin partir de un conocimiento preexistente?*

Entonces, descartemos que son innatos, quiere decir que yo los adquiero. ¿Los adquiero sin tener un conocimiento previo? Esa es la pregunta. ¿Los adquiero sin ninguna inferencia? La pregunta quiere decir ¿es posible adquirirlos sin ningún conocimiento previo, sin inferencia? Como pueden ver está jugando de una manera clarísima.

*En efecto, es imposible, como ya dijimos en lo tocante a la demostración.*

Es decir, no podemos demostrar nada si no tenemos un conocimiento preexistente.

*Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos < de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser < apto al respecto>.*

Es decir, ningún hábito al respecto.

*Por consiguiente, es necesario poseer una facultad 298 < de adquirirlos>.*

Cuando él habla de facultad, puede usarse también la palabra potencia porque él usa *dínamis*. Pero, está usando la palabra *dínamis* en el sentido de hábito, que viene a ser un refuerzo de la facultad o de la potencia. Esa ambigüedad en el uso de la palabra *dínamis* con relación a los hábitos se ve al comienzo, por ejemplo de la *Ética Nicomaquea* porque en definitiva, como dice Tricot, el hábito es un cierto acto.

## **Preguntas**

CO: En la Suma Teológica se habla de la forma en que esta facultad se halla en nosotros, no me queda claro cuando el comentador en la Suma dice que el modo que está en nosotros es como hábito. Si esto es así, el modo en cómo está es para conocer estos principios de ambos razonamientos, es decir, tanto el razonamiento teórico como el razonamiento práctico.

FAL: Sí, es un hábito. Y es lo que está diciendo Aristóteles. Eso dice Santo Tomás. Nosotros tenemos una facultad, o son dos facultades en realidad, el intelecto agente y el intelecto posible. El intelecto posible tiene dos grandes funciones, por una parte la función racionante, de hacer razonamientos, y, por otra parte, esta función del conocimiento inmediato del ser. Que es lo que yo llamo inteligencia inmediata. Ahora bien, ¿cómo conocemos los principios? Los conocemos a través de un hábito, es decir, de una disposición firme y permanente que es innata. Esto lo dice Aristóteles y también Santo Tomás. ¿Qué es innato? ¿El conocimiento de los principios? No. Lo que es innata es esta inclinación natural de la inteligencia inmediata. Y a eso se llama el hábito de los primeros principios y también se llama *intellectus*, que es lo que Aristóteles llama *noûs*. Después la tradición medieval distinguió la sindéresis del hábito de los primeros principios. Le puso ese nombre al hábito de los primeros principios prácticos, pero, en realidad, no es otro hábito. Eso lo dice muy bien el Padre Ramírez, es el mismo hábito sobre materia

teórica y sobre materia práctica. Lo que pasa es que en el s. XX hubo una generación de semitomistas que han querido enfatizar la distinción, como separación, del conocimiento teórico del conocimiento práctico. Como si el conocimiento práctico tuviera principios propios. Como si los principios prácticos fueran ajenos, no dependieran de los principios teóricos. Ahora, yo digo esto y no puedo dejar de pensar en el comienzo de ST I-II q. 94 a. 2, donde Santo Tomás claramente dice que el primer principio de la moral o de la praxis “debe hacerse el bien y evitarse el mal” deriva de un primer concepto, un concepto trascendental, que es el concepto de bien. Por eso, yo pongo tanto énfasis en esto de los principios porque creo que acá nos va la vida de la tradición intelectual. Acá es donde se dividen las aguas, en el tema de la experiencia y en el tema de los principios. Y entonces en lugar de hacer interpretaciones caprichosas yo he tratado de poner esto al alcance de toda persona inteligente y que tenga buena voluntad. Esta es la doctrina tradicional. Si no le gusta no diga que la otra cosa es la doctrina tradicional, es decir, aristotélica-tomista. Yo estoy seguro que si conseguimos restaurar los principios y transmitirlos no hemos perdido la guerra. Y esto es lo que advierte claramente nuestro enemigo: el gnosticismo. Por eso fue tan claro y luminoso San Pio X en la *Pascendi* cuando define el modernismo como precisamente esta especie de solipsismo en la búsqueda en la búsqueda de la fe y de los principios.

### **Continúa la exposición del Prof. Dr. Félix Lamas:**

Continuamos con la lectura:

*pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados < principios>.*

Esto es interesante. Tenemos un hábito natural, él lo llama una facultad, una propiedad de la inteligencia para conocer. Pero atención, no los tengo en acto claramente como él dice acá “en exactitud a los principios”. Gracias a esta facultad o hábito yo los obtengo. Pero tengo que obtenerlos. No los tengo de origen, los tengo que obtener. Entonces volvemos a la pregunta del libro: ¿cómo obtengo los principios?

*Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el 35 sentido < en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no.*

Recuerden que la palabra “sensación” acá está traduciendo la palabra *aístheesis*, que yo traduzco acto perceptivo.

*Así, pues, todos aquellos en los que < esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da < aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, < la sensación> en el alma.*

Además de la *aístheesis* tienen algo en el alma. Los animales tienen sentido. El sentido es la facultad que les permite conocer, es decir, distinguir. Ahora, en algunos tienen la facultad de que ese conocimiento persista, imaginación y memoria, otros no. Algunos sí tienen esa persistencia para ciertas cosas pero no para otras.

*Y al sobrevenir muchas < sensaciones> de ese tipo,*

Está usando palabras casi idénticas que en la *Metafísica*. Recuerden que estamos hablando de *aistheesis* que yo lo traduzco como muchas percepciones.

*surge ya una distinción,*

Acá estamos en el punto crucial. Si yo tengo la facultad de hacer persistir mis sensaciones, mis percepciones, puedo distinguir una de otra y acumularlas las que son semejantes. O se los digo al revés, puedo acumular, asociar las semejantes con las semejantes. Lo cual supone, para que el animal pueda asociar las semejantes con las semejantes tiene que distinguirlas de las diferentes. Sin esa facultad de distinción, sin esta discreción *discretio*, sin esta *collatio*, sin este colador que separa, no es posible acumular percepciones. Porque al acumular percepciones yo estoy seleccionando un tipo, una clase de percepción. Distinguiéndola de otro tipo, *typo* en griego, que quiere decir esquema, distinguir de otros.

*de modo que en algunos (animales) surge un concepto*

Usa la palabra *lógos*. ¿Podemos traducirla como concepto? Sí. Yo creo que sería mejor, como él mismo lo reconoce, traducirlo como un enunciado.

*300 a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.*

Es decir, para que algunos animales puedan generar conceptos, o sin llegar a conceptos tipos empíricos, es lo que Fabro va a llamar después esquema perceptivo. Para que algunos animales puedan obtener esto es necesario que haya una capacidad de discriminación, de distinción. En el hombre esa capacidad de discriminación se da por la experiencia. En los animales superiores se da a través del instinto. El cual no es una cosa mágica. Sino que es una inclinación natural de la propia naturaleza del animal. De las propias funciones vitales del animal. Esto que estamos diciendo, los que trabajan el tema de la ley natural, recuerden que esto es también la idea generativa del concepto de ley natural, en la segunda parte de ST I-II q. 94 a. 2, que ha trabajado y está trabajando la Dra. Bossini.

### **Preguntas:**

JEL: Si decimos que en algunos surge un concepto e interpretamos concepto como enunciado, entonces paso a la inducción sin abstracción. Estamos en el esquema perceptivo, *phantasma*. El texto dice: *Y al sobrevenir muchas < sensaciones > de ese tipo, surge ya una distinción.* Acá estamos elaborando *phantasmas* o esquemas perceptivos.

FAL: Si hay una distinción hay un juicio. Esta es la cuestión. No es abstracción todavía. El animal hace un juicio –y el hombre también-. El animal mediante la estimativa y el hombre mediante la cogitativa. Hay un juicio. En la medida en que yo distingo esto de aquello hay un juicio. Por eso hablé yo de *collatio* que es la función esencial de la cogitativa y en el animal de la estimativa. El esquema perceptivo es ya, o incluye ya, un juicio. Todo conocimiento perfecto incluye un juicio. Por eso Brentano llama percepción a un juicio para distinguirlo de la representación. Porque la mera representación no adquiere calidad de conocimiento si no hay una comparación y por lo tanto una discriminación. Esto en Santo Tomás es pacífico. La cogitativa incluye juicios. Y por eso Cayetano con mucha lucidez dice no basta la mera abstracción de conceptos para la inducción sino que es necesario tener en cuenta una acumulación de juicios. Porque es

necesario tener en cuenta una acumulación de distinciones. Por ejemplo, yo veo perros y veo gatos. El esquema perceptivo del perro, esa imagen que yo voy elaborando y que me permite conocer perros presupone una *collatio* un juicio de diferenciación respecto de los gatos. No puede haber un esquema perceptivo de perro que no incluya un discernimiento respecto de otros mamíferos más o menos cercanos. Por eso cuando hablamos *epagoogée* estamos hablando de lo que algunos llaman “abstracción inductiva” y otros llaman “inducción abstractiva”, es decir, están queriendo mostrar que acá en el origen hay una distinción o separación. Y esto no afecta el concepto de abstracción. De hecho si habláramos de la máxima abstracción en Santo Tomás, en el *Comentario al De Trinitate de Boecio*, en la última parte, ahí vamos a ver que Santo Tomás, a eso que Maritain llama el tercer grado de abstracción, él lo llama *separatio*. Porque es la separación de lo real con lo que no es real. En otras palabras, es la separación del ser.

DH: Me parece que en lo que plantea JEL la confusión viene por la traducción de concepto, que aclaraste que él habla de enunciado, que sería mejor porque el enunciado es la expresión de un juicio, en cambio, el concepto es el acto de la primera operación, de la simple aprehensión. Me parece que ahí se confunden las cosas. Que es mejor usar la palabra enunciado.

FAL: Yo creo que lo que quiere hacer el traductor, y está bien, es mostrar que en este plano, que estamos en el origen del conocimiento, no es fácil una distinción rigurosa y precisa del concepto y del enunciado. Por ejemplo, el concepto es expresión o signo de la esencia. Si yo quiero tener un concepto expreso tengo que definirlo y la definición ya supone un enunciado. Un enunciado con el que distingo cosas con el género próximo, diferencia específica. Porque si yo hablara como Brentano diría el concepto significa la representación, pero la representación todavía no tiene ningún valor de verdad. Vayamos al ejemplo, el que un gato vea un perro y tenga la representación de perro, pero no haga un juicio comparativo de él y sus amigos con los perros, no le sirve de nada. El perro no es solamente imagen sino es esta imagen que muerde que ladra y que es mi enemigo. Ese es un *phantasma* elaborado por el animal como consecuencia de la persistencia de percepciones y este juicio comparativo. Y por eso cuando yo todo esto lo traslado al lenguaje tengo que usar el verbo si no yo hablaría simplemente con sustantivos.

### **Continúa la exposición del Prof. Dr. Félix Lamas:**

*Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia.*

Recuerden, aquí estamos hablando de experiencia como *empeiría*, como experiencia habitual, como una inclinación ya aceptada para realizar percepciones distintas. Por lo tanto, como vemos acá, la experiencia, es decir la *empeiría* incluye el juicio porque estamos diciendo experiencia repetida de lo mismo, es decir, de lo semejante. Y esto lo recalca Suárez, y dice, si yo digo lo mismo estoy implicando lo distinto. Es decir, la *empeiría* incluye un juicio en el animal, un juicio instintivo; en el hombre un juicio que incluye la *empeiría* es un juicio de la razón. Pero ahora, por esta escalada que va haciendo Aristóteles vamos a llegar a ver que hay algo más que un juicio de la razón. Fíjense ahora la expresión.

*De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma 301,*

Universal, está usando la palabra *tó kathólou*. El universal es una cosa única en muchos.

*< como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas 302,*

Esto es de una gran explicitación. Está diciendo las cosas con todas las letras.

*< surge el> principio (arjée) del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización 101, (hacer cosas) < principio> del arte, si de lo que es 104, <principio> de la ciencia.*

Él dice hemos tenido muchas percepciones, esas percepciones, si hay memoria, si hay imaginación, permanecen. Pero permanecen distintas, discriminadas. Esta discriminación ya está generando tipos distintos. La palabra *typos* se puede traducir perfectamente como esquemas. Estos esquemas perceptivos son el universal. No es el universal explicitado en acto, pero ahí está el universal. El universal está ya ahí, en la *empeiría*. ¿Qué es el universal? Lo uno en muchos. Porque lo uno es la semejanza, pero no una mera semejanza externa, es la semejanza que distingue un tipo de otro tipo. Un perro de un gato. Ahí está el universal. Y de ese universal, de ahí, surge el principio, *arjée*, de las ciencias y de las artes. Si se trata de un principio que me sirve para la construcción será del Arte, de la conducta será la Ciencia Moral. Pero si se trata de un principio del ser entonces se trata del principio de la Ciencia. Ahí está el principio, ahí está el universal. ¿Qué es lo que hace falta? Lo que hace falta es inteligible en acto, pero no podría hacerse inteligible en acto si no estuviera ahí. Es decir, lo inteligible en potencia no podría ser inteligible en potencia si no es de alguna manera inteligible, si no está de alguna manera ahí. No se puede ir a hacer inteligible una cosa que está por allá. Solo se puede hacer inteligible en acto lo que está inteligible en potencia. Y lo que es inteligible en potencia es precisamente esa presencia del tipo empírico real en el alma.

### **Preguntas:**

BD: Repasando lo que estuvo diciendo, mi inquietud es pedagógica y tiene que ver con este asunto. Dijo que es importante restaurar el conocimiento de los principios. Como un ejercicio previo nos está señalando Aristóteles que es necesario repetir actos de comparación, distinción, análisis. En lo pedagógico, para llegar a los principios ¿tenemos que hacer ese tipo de ejercicios?

FAL: No sé si él está diciendo cuál sea el método pedagógico. Lo que es evidente es que el método pedagógico tiene que partir de la comparación. Tiene que seguir en lo posible la génesis de la experiencia. Yo creo que lo que hacen ustedes con el *Trivium* es lo adecuado, hacer ejercicios permanentes de distinción e identidad. Y la incompatibilidad de lo idéntico y lo distinto.

MB: Mi inquietud tiene que ver con el conocimiento animal, el animal ante el concepto y el enunciado.

FAL: Fíjense que lo que está diciendo Aristóteles es que hay una semejanza entre el esquema, que es común al animal y al hombre, y el concepto. Y esa semejanza está

justificando una cierta analogía. En el ejemplo del perro y el gato. Un perro no solo tiene una imagen del gato sino que esa imagen del gato está cargada de significación para el perro. Cargada de significación para su vida, con lo cual tengo que admitir que en la constitución del objeto perceptivo para el perro hay que incluir también la significación. Los tres planos perceptivos de los que habla Fabro, no los descubre él, eso está en Aristóteles. La percepción del perro respecto del gato incluye la significación. En este caso puede incluir que el gato es un enemigo natural del perro. Esto es evidentemente algo más que una mera imagen porque se trata de una imagen que no es imagen de tal gato o de tal otro gato. Yo no puedo negar que un perro distingue un gato de una oveja. Pero no este gato solamente, cualquier gato. De la misma manera que una oveja distingue un perro de un lobo. No este perro y este lobo. Lo cual quiere decir que la oveja tiene un esquema discriminado de perro y de lobo. Eso significa, este esquema, este tipo, algo uno que es común a todos los perros. Lo común a todos los perros es que son neutrales para la oveja. ¿Qué es común a todos los lobos? Que son enemigos para la oveja. Es decir, él usa la expresión *kathólou* y la aclara: uno en muchos. Esto no sería posible si no estuviera reflejando esto una naturaleza común. En los animales superiores, que tienen estimativa, hay un esquema común que representa una naturaleza común. Eso todavía no es un concepto porque todavía le falta la inmaterialidad del concepto. Sin embargo, es algo análogo al concepto porque ese esquema es el concepto en potencia. Y entonces, la relación de potencia al acto siempre justifica la analogía. No se puede negar que el perro reconoce un gato. Un perro distingue un hombre de un caballo y, además, distingue este hombre de aquel otro hombre y, además, distingue en este hombre ciertas cualidades que no tiene aquel otro hombre. Eso no significa el conocimiento intelectual propiamente dicho, pero es semejante al conocimiento intelectual, y eso lo dice Santo Tomás en el *Comentario al De Anima*. Por eso, se puede hablar como habla Aristóteles, que no habla ligeramente acá, porque define, se puede hablar de un concepto o de un *kathólou*. Sí, en sentido analógico, porque acá está en potencia. En el animal no hay una inteligencia. Esto es mucho más profundo de lo que parece. Significa, ni más ni menos, que nunca se puede explicar adecuadamente el conocimiento animal sin el conocimiento intelectual. De la misma manera que no se puede explicar nunca la materia sin la forma. Porque en Aristóteles la clave de bóveda es el *noûs* que es un chispazo de la divinidad. De modo que en Aristóteles ni aún el conocimiento del perro se puede entender sin el pensamiento que se piensa. En Aristóteles no es posible un conocimiento completo y adecuado de una cosa natural, material, sino poniéndolo en relación en comparación con algo que no es meramente material.

MB: ¿Y esto se conectaría con la posibilidad de una participación que tienen los animales superiores en la inteligencia divina? ¿O es excesivo decir esto?

FAL: Por supuesto. Todo conocimiento participa de la luz del conocimiento divino. Aristóteles utiliza un criterio para saber si este organismo animal es más perfecto que este otro en *El movimiento de los animales*, en *La generación de los animales*. Leyendo la obra biológica de Aristóteles se encuentra que el criterio de lo mejor y de lo peor en el desarrollo biológico es Dios. Lo más parecido a Dios es lo más perfecto. Eso dice Aristóteles. Y claro que hay participación. Solamente que la participación acá no está usada como la usa Platón sino que está usada merced a la causalidad. Y usada de acuerdo a la causalidad según dos órdenes de causalidad distintos. La causalidad circular, que podríamos llamar unívoca. Un concepto puede ser o unívoco o análogo. La causa

también. La causa unívoca es, por ejemplo, un gato que engendra un gato, el perro que engendra un perro. Ese es un orden de causalidad que podríamos llamar horizontal y *cuasi* circular. Pero hay otro orden de causalidad en Aristóteles, que es la causalidad vertical. Por la cual un orden de causas se reduce a otro orden de causas. En esta causalidad vertical nos encontramos con una causalidad equívoca. No unívoca. Porque acá ya no se da la identidad específica que se da en la causalidad unívoca sino que hay las relaciones de semejanza. Eso es lo que le faltó explicar a Platón. No es que Aristóteles niega la participación. Lo que Aristóteles niega es la confusión.

CD: ¿De qué manera los primeros principios y la experiencia se aplicarían en el *Trivium*?

FAL: El *Trivium* es lógica, retórica y gramática. Los primeros ejercicios son de distinguir y agrupar. En este distinguir, agrupar, declarar por ejemplo, incompatibilidades. Acá está el principio de “no contradicción”. Este principio también está en la gramática, en la medida que la gramática expresa juicios que son o afirmativos o negativos. Y en la forma más elemental el niño va distinguiendo el juicio negativo del juicio afirmativo y la incompatibilidad. Y podríamos hablar de otros ejemplos. Cómo va surgiendo la literatura, la gramática. Atisbos de causalidad, de finalidad. Por ejemplo, a un niño se le dice que no debe mentir. ¿Cuál es la razón profunda por la cual no debe mentir? Por la incompatibilidad entre lo que dice y la realidad. Es decir, hablar de mentira y de verdad presupone necesariamente el principio de “no contradicción”, que es justamente una de las cosas que la civilización actual quiere borrar. Si hay algo que quieren hacer hoy es que no haya estas incompatibilidades absolutas. En el *Trivium* lo primero que se le tiene que enseñar al niño es la perfecta distinción. Y así se hace, y muy bien, en este experimento de los Escolapios.

Observen, podemos tener certeza de los principios y, sin embargo, tener dificultades para expresarlos lingüísticamente y esta cuestión, que no es banal, es una cuestión típicamente dialéctica, de la *Tópica* aristotélica. Esta es una cuestión que también hay que enseñar a los niños. No es fácil definir. Por ejemplo, yo no tengo ninguna duda de que hay un principio de causalidad. Ahora, cómo formulo yo el principio de causalidad. Esto es muy difícil. Tengo en mi biblioteca un libro donde se discuten todas las fórmulas del principio de causalidad dentro del tomismo en los primeros cincuenta años del s. XX, cómo expresamos lingüísticamente el principio de causalidad. Y cuando Aristóteles expresó por primera vez el principio de “no contradicción” costó casi todo un libro de la *Metafísica*.