

Instituto de Estudios Filosóficos

“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2008

21/08/08

Asistentes:

Felix Adolfo Lamas (Director)
Benjamín P. D'Amario
Daniel Guillermo Alioto
Diego L. Lamas
Graciela Beatriz Hernández de Lamas
Javier H. Barbieri
Juan Bautista Thorne
Julio Esteban Lalanne (secretario de acta)
María Giselle Flachsland
Miguel Juan Ramón de Lezica

Lectura de la Metafísica, Libro XII, Capítulo 6, 1071b, 35 – 1072^a, 15.

“Nada en efecto se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza, pero por violencia o por entendimiento o por otra causa se mueve de otro modo. (Además, ¿cuál es el primer movimiento? Esto, en efecto, tiene una importancia enorme.) Pero Platón no puede recurrir aquí al que algunas veces considera como principio, que se mueve él mismo a sí mismo; pues el Alma es una cosa posterior, y simultánea con el cielo, según dice. Por consiguiente, considerar a la potencia como anterior al acto es correcto en un sentido, pero en otro no (ya hemos dicho cómo). Que el acto es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el Entendimiento es acto), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno.

Por consiguiente, el Caos y la Noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y, si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto modo por sí misma, y en cierto modo, en virtud de otra cosa; por consiguiente, o bien en virtud de un

tercero o bien en virtud de la primera causa. Así, pues, actuará necesariamente en virtud de ésta; pues, a su vez, ésta será causa para lo segundo y lo tercero. Por consiguiente, es preferible admitir la primera causa. Ésta es, en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo; pero de lo que es de otro modo es causa la otra, y de lo que siempre es de modo diferente son causas ambas evidentemente. Por tanto, así son también los movimientos. ¿Qué necesidad hay, entonces, de buscar otros principios?"

ML: Lo que es potencial no se mueve a sí mismo, pero toda vez que hay movimiento y que algo tiene que ser la causa del movimiento, la causa del movimiento necesariamente será acto.

FAL: La causa del movimiento siempre es acto y es acto de algo que está en acto.

ML: Pero la potencialidad de algún modo es principio del movimiento.

FAL: La potencia es principio del movimiento.

GHL: Como la causa material es principio y es causa, esto que ya habíamos dicho..

FAL: Ya lo dijo Aristóteles en el libro IX de la Metafísica, que no hemos visto.

ML: No entendí la objeción que le hace Aristóteles a Platón: "Pero Platón no puede recurrir aquí al que algunas veces considera como principio, que se mueve él mismo a sí mismo; pues el Alma es una cosa posterior y simultánea con el Cielo, según dice." En la llamada al pie de página García Yebra dice: "El Alma del Mundo, que sería, según Platón, el principio del movimiento, es –dice Aristóteles–, según el mismo Platón, posterior al movimiento."

FAL: La respuesta no surge del texto. Aristóteles dice: "no puede venir Platón a solucionarnos esto con la teoría del Alma". ¿Qué quiere decir esto?

Para entenderlo hay que saber que Platón afirmaba que el Alma del Mundo es el caso de un movimiento autónomo, esto es, de algo que se mueve a sí mismo. Es decir, frente a la tesis de que nada se mueve si no es movido por otro, Platón decía: "el Alma del Mundo se mueve a sí misma" (el Alma del Mundo servirá como modelo teórico para explicar el alma de las personas, es por eso que en el Timeo está también la psicología de Platón). Y entonces surge la siguiente cuestión: ¿es verdad que postular el Alma del Mundo soluciona el problema de un movimiento que no tenga un primer motor? La acusación teórica que hace Aristóteles a Platón es que sus ideas no son motrices, es decir, que a Platón le falta el motor. Platón cree que explica el motor dentro de un contexto cuasi mítico con la teoría del Alma del Mundo. Aristóteles contesta que esto no explica nada, porque en un cierto sentido puede ser una explicación, pero radicalmente no es una explicación. En primer lugar: ¿el Alma del Mundo es anterior, posterior o concomitante al cielo?, entendiéndolo por cielo las bóvedas dentro del cual el Demiurgo hace todo. Parece que es anterior, pero también parece que es concomitante. En segundo lugar, dice Aristóteles, en definitiva el Alma del Mundo presupone algo anterior en acto, a menos que yo diga que el Alma del Mundo es el acto último. O bien el Alma del Mundo es acto puro y primero, en cuyo caso no se explica ni el Alma del Mundo ni el cielo, o bien presupone un acto previo. Recordemos que es en el Timeo en donde Platón habla del Alma del Mundo, y allí el Alma del Mundo es creada por Dios, es decir, por el demiurgo. Entonces: el Alma del Mundo para Platón no es el Primer Principio Supremo, por lo tanto no es una solución al problema del primer movimiento (que es el tema de todo el Libro XII de la Metafísica).

A continuación, Aristóteles cambia de tema y hace referencia a la cuestión de la potencia y el acto. Este es un tema que ya había tratado en el Libro IX, que no leímos, y es la otra gran objeción que Aristóteles le hace a Platón: que no distingue en forma precisa la potencia y el acto. ¿Qué es anterior: la potencia o el acto? Absolutamente es el acto y solo desde un punto de vista es la potencia. Dicho en otras palabras –y esto va a sonar tomista-, lo que está en acto, en tanto está en acto, tiene capacidad eficaz o motriz; la eficacia motriz, la potencia activa es, justamente, una dimensión o una consecuencia del acto. Esto, en cuanto a la cuestión que plantea Miguel pero me parece que el texto es mucho más embrollado.

Fijé que Aristóteles está diciendo que el movimiento puede tener por causa la naturaleza, lo violento, la inteligencia, como cualesquiera otras causas; y luego se pregunta: ¿qué clase de movimiento es primero? Y dice que eso importa de una manera considerable. ¿Por qué? Porque decir cuál es el primer movimiento implica preguntarse por el primer acto de causación; por lo menos, el primer acto de causación motriz. Si yo estoy examinando la realidad o el mundo desde el punto de vista del movimiento

-entendiendo por movimiento todo lo que cambia, todo lo que significa cambio- necesito preguntarme por un primer motor. Lo que está haciendo Aristóteles es tratar de justificar que hay un primer motor.

ML: Pero también descarta de plano el azar como causa del movimiento. Él empieza el párrafo diciendo "Nada en efecto, se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza...".

FAL: No descarta el azar como causa. El azar no es otra cosa que una interferencia de las causas, de manera que el azar se reduce naturalmente a una causa regular de un movimiento.

JB: Lo que quiere decir Aristóteles es que nada se mueve solo.

FAL: Claro, él está queriendo decir que nada pasa de la potencia al acto sin algo que esté en acto en forma previa.

ML: Podría querer decir que el azar es causa del movimiento pero no del primer movimiento.

FAL: Eso seguro, pero también surge la pregunta: ¿en qué sentido la inteligencia es causa del movimiento?, porque acá estamos hablando de causa en sentidos distintos.

ML: Podría ser la inteligencia causa de la conducta, en el sentido de que el entendimiento percibe el fin que actúa como causa.

FAL: No, acá no estamos hablando de la conducta. Aristóteles está pensando en el mundo, todo el movimiento del mundo también tiene su causa, por eso lo cita a Anaxagoras y a Empédocles que hablaban del nous.

DL: A mi me da la impresión de que cuando dice que nada se mueve al azar, en definitiva es que no conocemos la causa, es el desconocimiento de qué es lo que causó ese movimiento.

FAL: La expresión "nada se mueve al azar" quiere decir "nada se mueve sin causa". Quiere decir: nada se mueve porque sí. El problema no es el concepto de azar. No estamos tratando el tema del azar. El tema del azar es un tema aparte que se contradistingue del movimiento natural, que en definitiva es parte del movimiento natural. No nos quedemos enredados en las palabras que utilizan los traductores. En otra parte dice "nada se mueve sin motivo" y sin embargo Aristóteles no utiliza la palabra "motivo". Si leemos el texto en griego vamos a ver que lo que dice es que nada se mueve sin algo existente, y así lo traduce también Moerbecke. Dejemos de lado la cuestión de las palabras. Lo que dice Aristóteles es que nada se mueve sin causa. La causa puede ser la violencia, la naturaleza, el entendimiento, pero en definitiva tiene que haber una causa y esta causa es motora, es eficiente. Es motora o por lo menos es causa del movimiento. Y esto Aristóteles lo plantea en términos de potencia y acto. Dice: si hay una causa del movimiento que sea siempre la misma y que siempre esté en acto, el movimiento va a ser continuo y va a ser regular. ¿Por qué? Bueno, esa es justamente la cuestión que habría que discutir. Estamos ante un problema serio de la metafísica de Aristóteles. Si yo tengo una causa en acto que es siempre la misma, el movimiento será siempre el mismo. En cambio: ¿donde estará la causa de la diversidad de movimientos? Habiendo una sola causa, la diversidad estará en la potencia. De la misma manera que yo digo que la causa de la multiplicación está en la materia y no en la forma, la causa de la multiplicación de acontecimientos es la potencia y no el acto porque por el acto estaría todo en acto. Por el lado de la potencia, en la Física hablará de la materia.

JBT: La diversidad del movimiento incluye también el fin, la causa final.

FAL: El hasta acá no habló de eso. Pero, en el caso de Aristóteles también en los fines se da la misma escalera jerárquica que en la causa eficiente. O sea que, en definitiva, así como hay un primer motor hay también una primera causa final, y si hay una primera causa final va a ser motiva y va a ser causa para todas las cosas. Porque acá está hablando del movimiento natural como un movimiento regular. Si yo me quedara solo con este capítulo la conclusión que yo sacaré –que es la que sacaron muchos autores- es que el mundo para Aristóteles es un aparato de relojería. Leamos de nuevo con todos estos datos, porque me parece que vale la pena.

ML: El movimiento no necesita puntos estables: un punto de partida y un término.

FAL: Si, salvo que sea un movimiento circular.

(se vuelve a leer el mismo párrafo)

FAL: (leyendo el comentario de Santo Tomás). Acá Santo Tomás habla de la falsa opinión de los poetas filósofos Acá explica Santo Tomás que tiene sentido hablar de que la potencia es en cierto sentido anterior al acto, en el orden de la generación, pero el acto es absolutamente anterior a la potencia, porque el acto es lo que hace pasar la potencia al acto. Santo Tomas simplemente explana lo que dice Aristóteles y explica que la perpetuidad de la causa es la perpetuidad o la eternidad del movimiento, y esta perpetuidad explica que la eternidad del movimiento sea la eternidad de un movimiento cíclico.

JB: En defensa de Platón: no intenta explicar la causa de la primera causa, sino que lo que intenta explicar es el mundo.

FAL: Lo que le objeta Aristóteles es muy cierto, en el Timeo hay causa final pero no hay ninguna causa eficiente, no se tematiza el tema de la causa eficiente. Platón no distingue la causa eficiente de la causa final, en lugar de hacer tema de la causa eficiente, incorpora el Alma del Mundo. En ninguna parte del Timeo Platón dice que el Alma del Mundo sea principio de nada. El principio del mundo, la causa eficiente del mundo, se explica por una metáfora que es el Demiurgo. En realidad el Alma del Mundo no explica nada en cuanto a la causa eficiente o en cuanto al principio del movimiento. Aristóteles es platónico y está diciendo "acá esta la falla del sistema" -de su propio sistema- y la falla está en que habla de la causa final y no advierte que la causa final solo se explica en articulación con la causa eficiente. El que me hable de la causa eficiente tiene que articular el concepto de la causa eficiente con la causa final. Otra crítica que le hace a Platón es la siguiente: todo aquel que me habla del eidos o de la forma sin hablarme de la materia, no me explica la forma, porque la forma se explica con relación a la materia y viceversa. Y el que me hable del acto lo tiene que explicar en relación a la potencia y viceversa. Eso es lo que está diciendo Aristóteles.

JEL: Quiere decir que son conceptos correlativos.

FAL: Claro, son conceptos correlativos, exactamente. Más aun se puede hacer una proporción rigurosa: la causa final es a la causa eficiente, como la causa formal es a la causa material, y como el acto es a la potencia. ¿Por qué? Porque los tres conceptos enumerados en primer término (causa eficiente, causa formal, acto) operan como principio de determinación. La forma opera como principio de determinación de la materia. La causa final como principio de determinación de la eficiente. Y el acto como principio de determinación de la potencia. Pero el problema acá está en lo que dice Aristóteles: si yo quiero examinar o explicar físicamente el movimiento, me basta quedarme en el plano de la naturaleza, es decir, en el orden físico que es el orden de las causas segundas. Así, puedo hablar del movimiento natural y distinguirlo del azar, etc, hasta ahí estamos de acuerdo. Ahora bien, si yo quiero ya preguntarme radicalmente por el movimiento de las cosas, si yo me quiero preguntar el por qué mueve la naturaleza, la physis, entonces tengo que ir a un primer motor. Yo puedo prescindir de esa pregunta acerca del primer motor siempre que no pretenda decir que he comprendido acabadamente los fenómenos causales del movimiento. Para entender los fenómenos causales del movimiento tengo que ir a un primer motor, sino no se entiende nada. Tanto es así que en la Física también Aristóteles desarrolla la teoría del primer motor.

JB: Platón no piensa en un primer motor.

FAL: Si que lo piensa, pero no lo sabe explicar porque no tenía categorías.

JEL: Esto se aplica también en el plano de la filosofía práctica: yo me puedo quedar en el plano en la filosofía práctica, en los fenómenos de la conducta y en sus causas, pero entonces no puedo decir que entendí por completo, pero si quiero explicar radicalmente estos fenómenos tengo que ir al fundamento último.

FAL: Exactamente. Siempre vamos a tener un conocimiento incompleto. Lo que está diciendo Aristóteles, en definitiva, es que toda ciencia requiere la metafísica. Si no, no explico nada.

GF: Pero ese remontarse a la metafísica se hace en un segundo momento.

JB: Es ajeno a la ciencia, porque sino siempre estaríamos en la metafísica.

JEL: No es objeto de la ciencia particular, entendida como filosofía segunda.

FAL: Pero es que el objeto de las ciencias para Aristóteles está presupuesto. Está pre-supuesto. Quiere decir que lo tengo adelante, lo doy como válido que lo tengo adelante y razono sobre la base de eso que está adelante, y en ese sentido eso que está adelante opera como principio limitado, principio propio de eso que está adelante. Pero eso no es absolutamente incondicionado. Yo no me he preguntado si eso que está adelante es eterno, si es contingente. Si yo quiero justificar ya una cadena causal tengo que pasar al plano de la metafísica. Piensen en la física contemporánea: terminan hablando de la doctrina del Big Bang: ¿qué es eso? No es otra cosa que buscar una causa de los procesos del movimiento.

JEL: Eso implicaría que todo científico particular tiene que ser un metafísico.

FAL: No. Significa que hay un nivel teórico de las ciencias que necesita por lo menos del fundamento metafísico.

GF: No le compete al físico considerar ese fundamento metafísico pero si le corresponde reconocer que existe esa apertura a la metafísica.

ML: Pero para terminar de entender el objeto necesita considerar la última causa.

GHL: Mas que todo como un criterio de validación de lo que está diciendo.

FAL: Aristóteles en la Física viene a hacer una física general. En esa física general Aristóteles muestra la necesidad de llegar al primer motor (después yo no voy a preguntarme qué es el primer motor). De lo contrario yo no expliqué en física qué es el movimiento. Concretamente: un físico se tiene que preguntar: ¿todos esos procesos causales son contingentes o son necesarios? Un físico tiene que responder a esa pregunta. Este movimiento que tengo delante: ¿es eterno o no es eterno? Hoy dicen los físicos: no es

eterno. Muy bien, si no es eterno esto, Ud, como físico, ¿adonde va? Con la ley de la entropía y todo lo demás: ¿adonde va eso? Yo tengo que dar una respuesta. Aristóteles da una respuesta, sin duda equivocada, pero no elude la cuestión.

JEL: ¿Y el jurista?

FAL: Y el jurista también tiene que dar una respuesta, si está buscando respuesta de causas.

DL: ¿Por qué Aristóteles dio una respuesta equivocada, en qué sentido es equivocada la respuesta que dio?

FAL: Porque el mundo no es el aparato de relojería que el creía. No son eternos los astros. Todo eso es falso. Presuponte la eternidad de la materia. La concepción física de Aristóteles es verdadera en materia de principios, pero en general es radicalmente falsa. Mas aún: hay una serie de tópicos que utiliza Santo Tomas en la física que son pseudos-principios: por ejemplo: "la naturaleza no hace nada en vano", "la naturaleza no se equivoca". Los usa para demostrar pero no los justifica.

GHL: Los utiliza como postulados. Los postula sin demostrarlos y a partir de ellos comienza a razonar.

JEL: La cuestión es si el filósofo práctico tiene que llegar a tematizar la cuestión de Dios. ¿Hasta donde tiene que examinar el científico práctico la cuestión de Dios?

JB: Dios es punto de partida. Porque sino se me cae todo el edificio, no puedo justificar la ley natural. El científico no debe probar que Dios existe pero si afirmarlo como causa última.

FAL: Yo no creo que sea así. Creo que es un tema que merece una discusión detallada. Si yo llevo la cosa al extremo, entonces Javier tiene toda la razón del mundo. Pero la cuestión es la siguiente: ¿es necesario llevar la cosa al extremo o no es necesario llevar la cosa al extremo para que tenga validez

un juicio normativo? Para justificar que yo no tengo que matar a mi abuela, ¿debo justificar que Dios existe?

GHL: "Si Dios no existe, ¿todo está permitido?"

FAL: Son dos niveles de comprensión distintos. La ética como ciencia tiene un aspecto teórico y como ciencia es una ciencia que toca –Santo Tomas dice atingit- la metafísica. ¿Por qué? Porque es una ciencia subalternada de la psicología. Y la psicología es una ciencia que tiene un objeto que es el alma, un aspecto del cual no es material. Y, por lo tanto, por no ser material, ese aspecto espiritual del alma es metafísico. Entonces la ética es una ciencia, filosofía segunda, que, sin embargo, en sus principios teóricos, toca la metafísica. Entonces no puedes terminar de hacer ciencia ética sin tocar la metafísica. Todo esto es argumentación a favor de lo que decía Javier. Esta vale para la ética y para la psicología. Adviertan que la definición del espíritu está presuponiendo la referencia a lo universal. Hasta ahí estamos completamente de acuerdo. Ahora bien, si la pregunta no me la hago no ya en el marco de la ciencia ética la respuesta es distinta. Porque puede haber moral sin ética, como hay derecho sin ciencia jurídica, y puede haber juristas que no hagan una gran ciencia del derecho. Entonces la cuestión es: ¿puede haber jurista válido, comprensión del derecho, sin la ley natural, sin comprensión del derecho natural? No, absolutamente no. Pero: ¿puede haber una comprensión del derecho natural y de la ley natural sin hacer referencia explícita a Dios? Si, puede haber. Tanto es así que lo hay y que lo ha habido. Porque el conocimiento de la ley natural es inductivo y no deductivo. Es decir: el conocimiento de la ley natural no viene de que yo conozco a Dios y, porque conozco a Dios, entonces la ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional y de allí derivo la ley natural. ¡No! ¡No! ¡No! La ley natural, filosófica o científicamente, se obtiene por inducción, y esta inducción se obtiene a partir de la experiencia. Ahora bien, yo descubro la ley natural por inducción, en la experiencia; descubro lo justo natural por inducción en la experiencia. En la medida en que yo quiero desarrollar un pensamiento teórico riguroso acerca del derecho o acerca de la moral, ahí sí necesariamente tengo que hablar de Dios. Y vos decís "no lo tengo yo que justificar". Yo te contesto: no se, voy a hacer lo que pueda, voy a tratar de llegar a Dios como pueda y trataré de mostrarlo como pueda. Pero en ese caso el tema de Dios ya pasó a formar parte de mi cometido.

Ahora, una cosa es esa instancia teórica de la ética o del derecho y otra cosa es que sea necesario llegar a esa instancia teórica para que yo reconozca el valor o la validez de la ley natural en las cosas.

JB: Pero ¿cómo justifico la ley natural?

FAL: Por inducción. Por ejemplo: ¿cómo justifico la existencia del hombre? por Dios, verdad. Ahora, ¿yo necesito justificar la existencia del hombre cuando estoy haciendo antropología? No. De la misma manera: ¿cómo justifico yo que es justo que Cayo le pague a Ticio tal cosa? Lo justifico por la ley natural, por la ley positiva, por todos los elementos y principios concretos que tengo acá a la mano.

ML: También puedo razonar partiendo del bien común. Introduzco el argumento del bien común, porque incluso podría concebir una comunidad con toda una serie de bienes en los que de alguna manera Dios no estuviera incluido.

FAL: Yo no te lo niego lo del bien común, te lo acepto, pero si vos me apuras mucho, yo también te lo voy a negar, porque el bien común es el principio. Porque, en definitiva, el juicio del jurista debe girar en torno de si es justo que Cayo le pague a Ticio esto o aquello. Ese es el juicio del jurista. Ahora si vos me decís: el juicio del último legislador, ahí cambiamos la cosa, porque estamos en otro plano.

ML: pero la causa de que Ticio le pague a Cayo ¿no está en última instancia en...?

FAL: Pero no me toca a mi jurista hablar de la última causa, a mi jurista no me toca ese nivel de profundización, ni es necesario justificar más allá de lo que es evidente por inducción. Por inducción yo se que si yo he trabajado me tienen que pagar mi trabajo. Y además hay leyes positivas que además así lo establecen, etc, etc..

ML: Habría principios intermedios que dan razón suficiente...

FAL: No son intermedios. Desde el punto de vista de la ciencia los principios de la sindéresis no son intermedios, son principios supremos. Ahora hablemos en tomista: los principios de la sindéresis se obtienen por INDUCCION a partir de la experiencia, no se obtienen por deducción a partir

de la ley eterna. Eso teológicamente es así, teológicamente se obtienen por deducción porque el método teológico va de arriba para abajo Pero el método científico va de abajo hacia arriba por inducción. Entonces: ¿Como obtengo la sindéresis? Lo dice Santo Tomas: por inducción. Y eso es principio supremo en un orden de cosas. Ahora, si yo quiero fundar absolutamente ese principio, no tengo más remedio que ir al fundamento último que es Dios. Y esa necesidad yo la tengo cuando quiero hacer ciencia finalizada, terminada, de la ética o del derecho. Entonces si yo quiero hacer ciencia teórica de la ética o de la filosofía del derecho en su último limite, tiene razón Javier, sin ese fundamento último se me cae todo. Pero yo no necesito justificarlo cuando estoy dando respuesta a una cuestión práctica.

El principio en la teología es la fe, mientras que en la filosofía los principios se obtienen por inducción y por experiencia. En materia teológica el principio se obtiene por fe y el principio que se obtiene por fe en definitiva es Dios. La teología demuestra a partir de la fe. La fe opera como principio. Primer principio es el de la fe. Y como segunda premisa aparece un enunciado de la ética si estamos en la teología moral, o de la metafísica si estamos en la teología dogmática. Ese es el modo de razonar de la teología, por vía deductiva. La única ciencia puramente deductiva es la teología. En cambio, nosotros hacemos al revés, nosotros partimos de la experiencia y por medio de la inducción nos remontamos hasta llegar a un principio universal. Por eso esta discusión que plantea Julito es una discusión típicamente dialéctica. Porque Javier se puede emperrar en sostener que hay que llegar al fundamento último y yo, por mi parte, me puedo emperrar en que no es necesario en la solución de los asuntos prácticos concretos. Esta es una discusión estéril en la que se han embarcado muchos autores dentro de la tradición escolástica, haciéndose duras acusaciones recíprocas: "¡Ahh! dice que puede haber ley natural sin Dios!!" y los otros le contestan: "Lo que pasa es que Ud. confunde el derecho con la teología."

Hay dos planos para pensar.

GHL: El fin del hombre, lo puedes mirar desde el hombre o desde Dios.

FAL: Estamos hablando de la filosofía del derecho natural, de la ética natural, de la psicología natural. Yo tengo que partir desde el hombre por vía inductiva. Sin embargo, yo puedo seguir razonando dialécticamente. Por vía inductiva me encuentro que en el hombre hay un nous. Cuando trato de entender que es el nous en el hombre, me doy cuenta que el nous requiere

otra cosa, porque el espíritu se define como un apetito universal de bien, de ser, etc. Con lo cual el tema del nous en la psicología me lleva a Dios, en vía de fundamentación última. No porque no llegue a Dios me quedo sin el nous, sin el intelecto agente o sin el intelecto pasivo. Pero la última fundamentación me exige Dios. Lo mismo pasa en la ética.

Yo me pongo en el pellejo de Francisco de Vitoria, que tenía que justificar una ley natural y un derecho natural para hablar del derecho internacional público, en un momento en que la cristiandad estaba partida y por otra parte, teníamos enfrente a los infieles; entonces él dice: "con qué voy a argumentar, voy a argumentar con la ley natural que surge inductivamente a partir de la experiencia". Eso es prudente. Entonces ahora los pseudo-trogloditas dicen "aunque Dios no exista dice eso" entonces a toda la escuela española la ponen en la misma bolsa. Por ejemplo: Michel Villey

JEL: Cuanto más ahora que vivimos en un mundo totalmente secularizado. Si queremos debatir hoy con quien no admite a Dios de ninguna manera, parece también prudente que tomemos como punto de partida la ley natural que se puede conocer por inducción y experiencia.

JB: Sin embargo, si no nos apoyamos en el nous y en Dios, llegamos a la ética relativista contemporánea.

FAL: No estoy tan seguro de que sea así. Pero en definitiva, esto ya se convierte en una discusión retórica, de conveniencia, de estrategia, de establecer qué conviene más. Yo tengo miedo de que esto se convierta en una discusión de conveniencia de temas pastorales.

La tesis de JEL es que es posible conocer la ley natural sin Dios pero en definitiva no es posible fundar la ley natural sin Dios.

JEL: Pero además la tesis tiene una parte histórica. Amén de todo esto, lo que se constata históricamente como un dato, es que el proceso de secularización trajo aparejado la vigencia del relativismo. No puedo afirmar que haya una relación causa-efecto pero lo que se ve claro desde el punto de vista histórico es que ambos fenómenos van de la mano.

FAL: En relación a eso, ahora yo les voy a dar otra arma dialéctica. Yo llego a la ley natural por vía inductiva y me encuentro con que la propia ley natural me exige amar a Dios sobre todas las cosas. Es decir: la propia ley

natural me manda rendirle culto a Dios, por lo menos en el plano político. Por eso la secularización supone una violación de la ley natural. La ley natural tiene dos tablas: la primera tabla (los primeros tres mandamientos), y la segunda tabla (los otros siete). La primera tabla se resume en amar a Dios por sobre todas las cosas. Y esto no lo dicen los curas, lo dice Aristóteles, lo dice Platón.

BD: Entonces la tesis de Julio está mal, no se puede conocer la ley natural sin Dios. Una parte del conocimiento de la ley natural es el conocimiento de que debo amar a Dios.

FAL: Está perfecto lo que él dice. Se puede conocer la ley natural sin Dios. Lo que pasa es que, por otra parte, la ley natural te conduce a Dios, que es una cosa distinta. Yo puedo conocer la ley natural, sin conocerlo todavía a Dios pero la ley natural me exige amar a Dios. Entonces, la ley natural puede ser una vía de demostración de la existencia de Dios. En la medida en que la ley natural me manda hacer el bien y evitar el mal, en esa medida, yo tengo que discernir el bien finito del Bien infinito. Y resulta que la propia experiencia que tengo yo de mi espiritualidad me lleva a trascender el límite de lo finito, de tal manera que si hablamos de la comprensión de la ley natural, en cuanto ley natural, esa comprensión me lleva forzosamente a Dios. Y la secularización es, entre otras cosas, una corrupción de la ley natural o una negación de la ley natural. Lo que yo quiero decir es que yo llego a la ley natural por inducción y no que la ley natural depende de Dios en cuanto a su conocimiento sino que más bien es al revés. En el orden práctico Dios viene después de la ley natural en el plano del conocimiento, eso es lo que estoy diciendo. De tal manera que nada impide que yo me quede acá, en el plano de la ley natural, como argumentación, siempre que no niegue lo Otro. Ahora, el fenómeno que él está mostrando no es el del desconocimiento, el fenómeno que él está mostrando es el de la secularización, que es muy distinto, porque ya estamos en la negación de Dios. Una cosa es un cierto desconocimiento, una cierta bruma y otra cosa es la negación lisa y llana.

GHL: La secularización presupone la negación del orden sobrenatural.

FAL: Y también del orden natural.

JB: Es desconocer el fundamento del orden natural.

FAL: Y no solamente el fundamento del orden natural, sino aquello a lo que está ordenado el orden natural.

JB. Un tema clave en esto, álgido para la interpretación de los dos planos, es el tema del fin.

FAL: Pero ahí vos tenés dos fines últimos, justamente. En la *Ética Nicomaquea* se habla de dos fines.

JB: Pero el primero está subordinado al segundo.

FAL: Está subordinado, pero no como medio. Son dos fines.

JB: Es que ahí está la clave de todo este tema.

FAL: Si, es cierto. Ahora bien, la norma natural sinderesca no presupone la explícita comprensión del fin. Tenemos un conocimiento también inductivo del fin. La norma sinderesca tiene justamente la misma determinación que la determinación del conocimiento de Dios, porque la norma sinderesca no es otra cosa que ordenación al fin. En la medida en que yo la tenga en el nivel tan universal y abstracto de "hacer el bien y evitar el mal", estará implícito y lo otro estará explícito. Entonces, estamos en la diferencia entre lo implícito y lo explícito. Explícitamente yo puede dejar de reconocer a Dios como fundamento último de la ética? No, Dios en definitiva es fuente de toda razón y justicia. No solo teológicamente, sino filosóficamente. Mucho menos puedo negarlo. Por eso, cuando hablé del tema de la autarquía, en Europa, mostré que la autarquía política es siempre limitada y que, en definitiva, la autarquía política postula y reclama la autarquía absoluta que es Dios. Por lo tanto, yo concluía mi comunicación en Bolzano diciendo que es conveniente, como mi constitución dice, reconocer en Dios "la fuente de toda razón y justicia". Porque una vez que eso está dicho -que Dios es fuente de toda razón y justicia- y una vez que tenemos una tradición jurídica y política como la occidental, decir "ahora vamos a ver la ley natural, pero sin llegar a este punto" eso significa la negación de Dios, eso significa retroceso, ese es el verdadero significado de la secularización. No sería el caso si yo estuviera en Grecia en el siglo VI antes de Cristo.

Tampoco está bien lo que digo, porque los griegos del siglo VI a. C. hablaban de Dios como fundador del Estado.

GHB: Los dos fines del hombre en la ética ¿cuales son?

JB: Uno para el cuerpo, y otro para el alma que sobrevive al cuerpo.

FAL: El temporal es el político, y el supratemporal es Dios. Sobreviva o no sobreviva, ya que Aristóteles no dice nada de eso. El alma, dice Aristóteles, debe divinizarse en la medida de lo posible. El tema de los contenidos de los fines lo trata en la *Ética Nicomaquea*, al final del libro I cuando habla de los tres bíos. Ahí están los fines, hay un fin puramente biológico o animal, y después tenemos dos fines. Uno que es el propiamente humano, que es el fin práctico. Pero hay uno que es el bios teóricos que es casi divino, dice Aristóteles.

GHB: Y en la *Metafísica* dice que sería indigno del hombre no aspirar a eso.

JB: Esta discusión prueba que la metafísica te lleva al plano práctico, no estamos por ahí "volando".

[A continuación se hace la lectura del acta anterior.]

FAL: (a raíz de la concepción circular de la historia de los antiguos) Fíjense que es muy interesante que Uds. lean a Giambattista Vico (*Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*) porque Vico, que es cristiano, es también clásico, entonces él intenta conciliar lo circular y lo lineal, entonces se podría representar el pensamiento de la filosofía de la historia de Vico como un espiral, que tiene cierta circularidad cierto carácter cíclico, pero no hay una repetición exacta. Él ve los ciclos en la historia, y ningún historiador importante deja de ver los ciclos. Por ejemplo: Guglielmo Ferrero en *Grandeza y decadencia del imperio romano*. El carácter cíclico de las crisis.

ML: Y en San Agustín.

FAL: En San Agustín no, es completamente lineal.

[Se continúa leyendo el acta de la reunión anterior.]

FAL: Quisiera hacer una aclaración sobre al acta. Aquí, Julito dice que para Platón la materia es preexistente.

JEL: Yo lo que dije es que en el Timeo hay una suerte de ordenación que hace el Demiurgo pero a partir de algo preexistente, es decir, no de la nada.

FAL: El hace un amasijo, pero va amasando con ideas, le pone un poco de esta idea, otro poco de esta idea, y le va agregando dimensiones. Pero el concepto de materia no está en Platón. Platón nunca habló de la materia.

JEL: La pregunta es la siguiente: ¿se puede decir que el Timeo hay una sugerencia de una creación ex nihilo?

FAL: Yo creo que si, por lo menos así lo sugiere Santo Tomás y así lo entiendo yo. Hay un libro muy bueno de Reale en donde hace un muy buen comentario del Timeo y en donde se ve la enorme proximidad del Dios platónico con el Dios cristiano.