

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”
BUENOS AIRES – REPÚBLICA ARGENTINA

Reunión N° 3

Clase del 30-3-2023 a cargo del Director, Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas – Acta a cargo del Doctorando Julian Ritzel Farret

Presentes personalmente: Javier Barbieri, Guillermo García, Julian Ritzel Farret.

Presentes telemáticamente: Belen Masci, Lucila Adriana Bossini, Carlos Barbé, Juan Manuel Paniagua, Juan Pablo Bustos, Cristian Davis, Jesús Hernández, Thales Lobo, Carlos Arnossi, Tomaz de Aquino, Albano Jofré, Hugo Torres, Leandro Morfú, Bruno Benedetti, Julio Esteban Lalanne, Soledad Lamas, P. Luiz Camargo, Ramiro Suárez Fromm, P. Leandro Blanco.

Exposición a cargo del Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas (FAL):

Introducción semántica al problema del espíritu:

¿Por qué hablar de problema? Parece claro que hay una grande diferencia entre las palabras que significan y se refieren a cosas, que son objeto de los sentidos, y aquellas palabras o conceptos que se refieren a cosas que están fuera del alcance de nuestro sentido. Esa diferencia se debe a una cosa obvia: el objeto adecuado de conocimiento humano, según Santo Tomás, es precisamente la sustancia sensible. Para Santo Tomás, todo el aparato cognoscitivo humano consiste en una participación de la inteligencia en las facultades sensitivas. De ahí surge lo que llamamos razón, que es la inteligencia en tanto trabaja necesariamente entramada con los sentidos, dándole a los sentidos una capacidad que no tendrían por sí mismos. Pero, por otra parte, dependiendo de los sentidos, respecto de la presencia del objeto.

Por lo tanto, cuando hay algunas cosas que no son susceptibles de ser conocidas por los sentidos, el problema que surge es saber qué apoyo empírico tienen. Es necesario siempre una justificación empírica. En definitiva, esta es la cuestión. No solamente respecto el espíritu, pero respecto al espíritu tiene características especiales.

La etimología

La tradición ha vinculado al espíritu con el alma o lo han visualizado como algo sutil. Y eso se refleja en la etimología o griego o latina. Tanto en una como en otra, tenemos dos líneas de origen de las palabras que significan el espíritu.

a) griego: en el caso del griego, la palabra más generalizada es *pneûma*, que está vinculada al aire, al viento, al movimiento del aire, porque al aire no se lo ve. Pero se lo siente. Y se lo vincula también al alma o a una manifestación del alma. Se dice que el hombre, cuando muere, expira, es decir, saca el último aliento. En ese último aliento que se iría el alma y el espíritu.

Pero alma y espíritu no son el mismo. En el hombre, sí. El animal también tiene alma, pero no tiene espíritu. Y el animal también expira. Esa es una imagen metafórica. No nos dice nada esencial, no nos muestra nada de lo que el espíritu es.

b) latín: Esa idea, esa imagen, se verifica también en latín con la palabra *spiritu*. Casi exactamente los mismos términos.

A partir de ahí, los hombres he tenido que hacer un movimiento de purificación de la imagen, que está contaminada con esta imagen originaria. *Por ejemplo:* los carismáticos dicen que el espíritu sopla donde quiere. Ahí se está imaginando alguien soplando, se sigue usando imagen.

En griego, *pneûma*; en latín, *spiritu*.

Justificación para el uso de estos términos

Desde el punto de vista metodológico, hay un recurso dialéctico de Platón muy importante: el **paradigma ascendente**.

Es vulgar que todos hagan alusión al paradigma descendiente. Paradigma quiere decir modelo. Y entonces se piensa en un modelo ya terminado y en la participación de este modelo en el mundo sensible. Pero este no es el punto de partida investigativo para Platón, pues esto ya supone que yo conozco la idea como paradigma. Si yo estoy buscando, estoy buscando la idea, tengo que seguir un circuito dialéctico: partiendo de la percepción, el nombre, la definición lógica y llegando a la esencia.

En este caso, el nombre no ayuda mucho. Entonces, ¿cómo transformo el uso de este nombre para significar unos fenómenos que son característicos del hombre, pero que no son tangibles, visibles, sensibles?

Una explicación podría ser el paradigma ascendiente, que lo usa claramente Platón en *La República*. El núcleo teórico de *La República* consiste en la comparación del alma y la *polis*. Platón pone más releve en la *polis*, que puede ser un modelo ascendente para llegar a la estructura del alma. Después de haber echo distintos intentos en otras obras, acá Platón advierte que la *polis* es vida humana. Si es vida humana, la estructura de la *polis* debe ser proporcional a la estructura de la vida humana. Llamamos raíz de la vida humana alma. Si quiero saber la estructura del alma, que es algo que no veo, algo que está más allá de los objetos sensibles, entonces miro, giro y veo el Estado, y la vida en el Estado, y la vida en la *polis*, que de alguna manera está bajo mis sentidos. Así descubro en la organicidad del Estado cierta proporción con el organismo modelado por el alma.

¿Todo el estudio de *La República* es para conocer el Estado? ¡No! Para conocer el alma. Por eso *La República* termina con el *Mito de Er*, que es el mito del destino del alma humana. Ahí está un ejemplo de paradigma ascendente, en el cual Platón descubre que el alma está ligada al sensible, al cuerpo, pero que no se reduce al sensible, ni al cuerpo, porque **lo trasciende** y **lo gobierna**, a punto tal que hay dos categorías morales: **a)** del hombre que es dueño de sí mismo, autónomo, señor de sí mismo, en el cual la parte superior gobierna la inferior; **b)** del hombre esclavo de las pasiones y esclavo del error, en el cual el gobierno parece estar dado por la esfera sensible.

Esto está en un autor del siglo IV antes de Cristo, que usa la palabra *pneûma*. Pero no solamente la palabra. Y esto ha servido de fuente y antecedente para el mundo latino, que hace algo semejante respecto la palabra *spiritu*.

Hay un problema semántico, y se ve cual puede ser un camino. Pero hay otro camino, de mayor consistencia teórica y metafísica. Hay otra palabra en griego y otra palabra en latín.

En griego, Platón y Aristóteles apuntan a la manifestación esencial del espíritu, que aparece como la raíz, la fuente de todos los fenómenos espirituales (= conocimiento abstracto, el conocimiento de los principios, la independencia de la voluntad respecto de los apetitos sensibles, la libertad, la consciencia etc.), que no se explican por la materia ni admiten reducción a los sentidos. Esta manifestación esencial es el *noûs*. Hay un artículo en *viadialectica*, llamado [El descubrimiento del espíritu según Aristóteles](#). En el primero capítulo de su último libro, Lamas dice cuales son los significados de *noûs* según Aristóteles.

El hecho es que hay unos fenómenos que no parecen poder explicarse con una mera referencia a los sentidos. Por lo más que agudicemos los sentidos, hay cosas que no se explican solo por los sentidos. Entonces, Platón y Aristóteles apuntan a lo que es experiencia humana distinta de la experiencia sensible. Acá esta la cuestión. Cuando Aristóteles apunta al *noûs*, está apuntando a algo que está en el marco de la experiencia humana. Incluso hay esa descripción de la presencia del fantasma y del descubrimiento de la esencia y de los principios en esta imagen, el fantasma. Así está en el final de los *Segundos Analíticos*, en que Aristóteles dice que el intelecto ve en el fantasma, que he elaborado en la propia alma en contacto con la cosa externa. En el fantasma, en esta imagen, el alma humana ve el objeto. Esto que el describe es **la abstracción y la inducción**, y algo muy importante: si esa cosa que es, que contiene la esencia, la forma esencial, si esa cosa no estuviera en el alma, el intelecto no conocería. Si el intelecto conoce es porque la cosa está en alma. ¿Dónde aparece la cosa? En el alma, en este encuentro vital que llamamos **percepción**.

Esa cosa, esa operación que describe Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, ¿es un invento o es una descripción de lo que pasa en el proceso de conocimiento? Si es, como creemos, una **descripción** del proceso de conocimiento, como la luz de la esencia en la forma esencial de las cosas, entonces eso es experiencia interna, o una combinación de experiencia interna y experiencia externa. En todo caso, superamos la primera dificultad.

El conocimiento del espíritu no se pasa solamente en una metáfora, como el aire, el viento. La palabra espíritu, que ahora podemos traducir como *noûs*, está expresando una **primera y radical operación espiritual**.

Nosotros conocemos las cosas cuando están en acto y se mueven. **El espíritu se manifiesta al hombre o se manifiesta a si mismo mediante esta percepción de la operación humana que recae sobre algo que está fuera del alcance de los sentidos**. Con eso, la palabra *noûs* tiene sustrato empírico mucho más fuerte que la palabra *pneûma*. Esto tiene la ventaja que no está recostada en una posible confusión entre alma y espíritu, sino que se apoya en **una experiencia irreductible a las operaciones animales**.

Preguntas:

Julio Lalanne: a ver se entendí, es la experiencia interna del conocimiento abstractivo, intelectual que tengo yo mismo, que no es conocimiento sensible.

Felix Lamas: exactamente. Pero él es gradual. No se limita a decir el conocimiento que yo tengo de la experiencia del perro en mi espíritu. Eso lo tiene por presupuesto. Pega ahí un salto. Lo que el espíritu ve en ese fantasma no es solo el perro, no solamente cualquier universal (*Kathólou*), que es lo que existe en muchos, sino que acá veo no solo el universal en general, sino que veo el *arjé*, veo el principio. Esto es lo novedoso, veo el principio, que es la fuente de inteligibilidad de las cosas. En esto Aristóteles se recuesta mucho en Platón. En final de su vida, pone el acento en el tema del principio.

Albano Jofré: cuando hacemos el análisis etimológico de la palabra espíritu, no podría pensar que la palabra *noûs* estaba presente en un filósofo como Anaxágoras, de modo distinto de cómo está en Aristóteles y Platón, pero llama la atención la palabra ahí.

Felix Lamas: es cierto y Aristóteles lo reconoce, pero también dice que el no hace uso de eso. Pescó la palabra y nada más que la palabra. El asunto es que no hice uso de esto. Y Aristóteles está construyendo conocimiento entorno del *noûs*, él si hace uso de la palabra. Ni siquiera los pitagóricos encontraran palabra como *noûs*. Si hubieran encontrado, habría otro antecedente.

Continuación de la exposición a cargo del Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas (FAL):

Si vamos al latín, hay una segunda palabra que tiene significación próxima al *noûs*, que la usa casualmente San Agustín: *mens mentis*. San Agustín no habla de facultad. Cuando habla de la mente, parece hablar de una sustancia, de una cosa. Pero podemos llamar facultad o sustancia. *Mens mentis* es entonces una facultad que se manifiesta en tres clases de fenómenos: **i)** el conocimiento abstracto, sobre todo del principio; **ii)** la voluntad libre o la voluntad como apetito universal; **iii)** la memoria. Él no reduce la memoria a la memoria sensible, pero la distingue como algo distinto de la inteligencia. La memoria intelectual no se distingue de la inteligencia, según Santo Tomás. Pero eso no importa. La palabra *mens mentis* está indicando, a partir de las operaciones espirituales y de los fenómenos de consciencia, esta palabra viene a designa un orden ontológico distinto y superior al orden de los sentidos y al orden de la materia.

En la tradición griega y latina tenemos estas dos parejas: *noûs – pneûma*; *mens – spiritu*. ¿Y cuál es el punto de partida? El punto de partida es la experiencia, tanto una experiencia externa un poco ingenua, usando algún mecanismo parecido al paradigma ascendente, y ya la visualización precisa de los fenómenos que trascienden el campo de la sensibilidad y el campo de la materia.

Exploración de los diccionarios:

No vamos a tomar el trabajo de leer los diccionarios. No vale la pena. Pero es interesante verlos, porque no hay desaparecido la posibilidad de confusión, aun en el uso culto y especializado de la palabra. Además de los diccionarios de la lengua, y de los diccionarios griegos, latinos y etimológicos, se consultó los siguientes diccionarios:

- Ferrater Mora. Diccionario de filosofía;
- Lalande, André. Vocabulario técnico y crítico de la filosofía;
- Brugger, Walter. Diccionario de filosofía;
- Galvão de Sousa, Diccionario de política;
- Bergomo. Tabula Aurea;
- Bonitz. Index Aristotelicus;
- Diccionario etimológico latino;
- Diccionario etimológico griego;
- Mondin, Battista. Dizionario enciclopédico del pensiero di San Tommaso d'Aquino;
- Mondin, Battista. Dizionario dei teologi, Studio Domenicano;
- Diccionario de historia de la iglesia;
- Diccionario enciclopédico de teología moral.

Cuando examinamos los diccionarios nos encontramos con una sorpresa: el uso de la palabra espíritu en sentido ontológico y antropológico no es el sentido que más se usa. Por ejemplo: tengo acá el libro *El descubrimiento del espíritu*, de Bruno Snell. ¿Qué significa aquí espíritu? No hay una definición. No se refiere a esa sustancia o esta facultad, sino como esa cosa vaga, la cultura etc.

Gilson escribe un libraco sobre el espíritu de la filosofía medieval. ¿Qué significa ahí espíritu? Sería bueno si ellos pudieran definir qué significa espíritu. O cuando si habla de ciencias del espíritu en contraposición a las ciencias de la naturaleza. Que significa espíritu cuando se habla del espíritu del derecho romano (Ihering).

Preguntas:

Julio Lalanne: es clásica la distinción entre la letra y el espíritu, entre el significado literal y el significado ultimo. El espíritu de las normas.

Félix Lamas: sí. Ahí la palabra espíritu se usa en muchos sentidos.

Guillermo García: ¿equívocos?

Félix Lamas: Equívocos o quizá tengan alguna raíz de analogía, porque aluden, sin explicar, a fenómenos espirituales. Las llamadas ciencias del espíritu parecen ser ciencias que tienen por objeto fenómenos que no son sensibles. En cada caso es distinto. Pongamos el caso de Wilhelm Dilthey. Muchos dicen que él habla del espíritu y por lo tanto se aparta del positivismo. ¡No! ¡El contrario! Dilthey quiere incorporar el método positivista a eso que se llaman ciencias del espíritu y hacer de estos fenómenos, fenómenos positivos. Y en este sentido, Dilthey sigue un camino paralelo al que siguió Durkheim. Fenómenos que no son sensibles, tratarlos como si fueron y utilizar el método positivista. Así lo hace el padre de la sociología: Comte. Los padres de la sociología son Comte y Durkheim.

Continuación de la exposición a cargo del Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas (FAL):

Si vamos a hacer el experimento del uso de la palabra en la bibliografía culta, es muy superior el uso de la palabra espíritu en este sentido difuso, vago, que no se puede definir, que hablar de espíritu como sustancia o como facultad en el hombre. Incluso los teólogos.

Es interesante, habida cuenta de que tenemos un fenómeno que, si deseña, que alguno puede pensar que da lugar a analogía en algún caso. Otros como el profesor García dicen que es equívoco. Que sea. En el tomismo, este es el primero problema para el diálogo científico intelectual. Tenemos que superarlo, volviendo a los orígenes de lo que podemos llamar descubrimiento lleno de admiración de estos dos maestros griegos: Platón y Aristóteles. Platón es que empieza a gestar este descubrimiento, pero se da sobre todo en Aristóteles.

El espíritu es el más importante que existen en nosotros y es lo que nos hace semejantes a Dios, y que nos permite tener una relación especial con los ángeles, que son espíritus. Si el hombre no entiende que es el espíritu, no solamente que no entiende a sí mismo,

sino que corre peligro de quedar enebado en la opacidad de la materia bruta. Esto no es exagero. Hay hombres que son animales, puras bestias. ¿No tienen espíritu? ¡Lo tienen! Pero los ha inhabilitado. ¿Si el hombre no se descubre a sí mismo como espiritual, como hace para educar y gobernar la concupiscencia? Es decir: el espíritu en el hombre lo pone en contacto y abre la puerta a los principios. Gracias a lo descubrimiento de los principios, el hombre puede hacer los avances que lo ha hecho en las ciencias.

Preguntas:

Belen Masci: en Aristóteles, el espíritu es en hombre. Aristóteles y Platón no descubren los espíritus fuera del hombre? ¿Los ángeles? ¿Su concepto de espíritu es en el hombre?

Félix Lamas: sí. Ellos lo descubren. Platón y Aristóteles descubren la existencia de Dios. A Platón falta instrumentos metafísicos para definirlos. Platón creía existieren sustancias separadas. Así llamaban Platón y Aristóteles al que nosotros llamaos ángeles. Dioses o sustancia separada. Dioses no en el sentido de Dios supremo, Dios en sentido de ángeles, criaturas superiores, no encarnadas.

Guillermo García: hay un pasaje de *La República* en que Platón pregunta: ¿cómo compensaremos los guerreros que he sacrificado por los demás? Nos hace recordar mucho el pasaje del juicio final. Nuestro Señor dice “unos a mi derecha, otro a mi izquierda”. Mi impactó mucho y ya hace muchos años que he leído.

Félix Lamas: esto está en el final exacto del libro, el fin del *Mito de Er*. Dios premia y castiga.

Javier Barbieri: es exacto, hay una escalera que sube y otra que baja.

Continuación de la exposición a cargo del Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas (FAL):

El descubrimiento griego del espíritu:

Para continuar con el descubrimiento del espíritu y dar acabamiento a este descubrimiento, es necesario descubrir ciertas categorías o ciertos principios supra categóricos. Esto quedó en mitad del camino en Platón, pero Aristóteles hace una sorprendente elaboración teórica.

Platón:

¿Cuáles son los antecesores de Platón? ¿Cuáles son sus fuentes?

Fuentes de Platón:

Pitágoras y los pitagóricos.

Las fuentes de Platón son, por ejemplo, Pitágoras y la pseudotradición órfica.

Sobre Pitágoras, nadie sabe mucho, pero se cuenta muchas historias y hay muchas biografías. Una de las grandes es de Jámblico, que tiene un gran apoyo bibliográfico. Es uno de los últimos grandes neoplatónicos paganos. Hablamos del siglo IV. Es un gran matemático y filósofo. Estamos seguros de que él recurre toda una tradición filosófica y matemática.

Es interesante porque nos da muchos datos que coinciden con otras cosas e interesan porque justifica una idea que hace tiempo Lamas defiende: el agnosticismo no es cosa muy nueva. Puede tener de nuevo que se mezcle con cosas cristianas o judeocristianas. Pero las principales tesis agnósticas vienen de lejos. Los oráculos caldeos, por ejemplo. Esto señala distintas fuentes de procedencia y puntos de unión de esta procedencia. En la tradición pitagórica, se dice, Pitágoras hizo un viaje para buscar sabiduría al Egipto, que entró en contacto con los sabios egipcios y Caldea y toda esa zona. Toda esa zona es donde nace la matemática. La matemática no es invento griego, sino de los asirios, o de los egipcios o de algunos por ahí. Y esas matemáticas estaban estrechamente vinculadas con factores religiosos y con una concepción del mundo. O sea: no era una matemática reducida al numérico, sino que expresaba una estructura de mundo. Esa es lo que se llama **orfismo**.

Este es un nombre arbitrario, porque Orfeo no era un dios de la mitología griega. Pero de alguna manera se relacionó esta sabiduría con Orfeo y, por lo tanto, todo eso se lo llama **tradición órfico-pitagórica**. No se sabe cuál la exacta verdad en esto, pero es cierto que **existen varias tesis que son comunes a todo esto**. Por ejemplo: el **inmanentismo** (= la divinidad es algo inmanente), el **emanatismo** (Dios no crea las cosas, las cosas emanan de la divinidad, que puede crear otras divinidades y otros dioses), el **transmigracionismo** (todos los mitos de reencarnación tienen este origen).

Cuando uno ve esto, y lo ve en Pitágoras y en los pitagóricos, incluso en pitagóricos tan posteriores como puede ser Jámblico, que no es un pitagórico de segunda clase, uno cree que tiene bastante fundamento para sospechar que **aquí está la fuente última del agnosticismo**. Esto pasa seis siglos antes del agnosticismo cristiano, pero las tesis son las mismas.

La importancia de esta fuente:

Es una fuente importante para Platón porque: **i)** su maestro era pitagórico y **ii)** significaba una superación de la llamada filosofía de los físicos de los presocráticos.

Como dice Aristóteles, en el *Libro I* de la *Metafísica*, el pitagorismo fue un avance. Si estudia la evolución del nacimiento de la metafísica a partir del conocimiento de las causas, los pitagóricos descubren la **causa formal**. Se equivocan en cuanto como la definen, pero la descubren la causa formal que está por encima de la causa meramente material. Y por otras cosas más.

Por otra parte, a Platón, le sirve por una razón de tipo filosófico. Es que el pitagorismo sirve como un instrumento a Platón para explicar el proceso de la creación – es decir: el proceso mediante el cual se realiza la participación de las ideas en el mundo sensible. La filosofía de Platón es, toda ella, una teología. De las obras principales, *La República* y *Las leyes*, se expresa toda una teología. Javier ha hecho una exposición sobre *Las leyes* en que decía que ahí estaba la principal teología de Platón.

Quítese las ideas tontas de los manuales, los dos mundos y todas esas cosas. Platón descubre que la realidad de las cosas está dada por las esencias. Esas esencias, él las llamas *eidos*, que quiere decir forma. Nosotros traducimos como idea, pero es una forma. Es sinónimo de morfé. Y él dice: el *eidos* es el *Kathólou*, el universal. Todos los hombres ya hemos hablado tienen algo común. Este algo común es la esencia humana, la naturaleza humana, la especie humana. La palabra *eidos* se puede y se debe traducir también como especie.

Ningún hombre realiza totalmente la perfección de la especie. Nadie puede decir que la especie consiste solo en la realidad de los individuos. **Ningún individuo realiza la totalidad de la perfección humana,** de modo que **la perfección de la especie trasciende en el tiempo y la esencia en cada individuo que participa de la especie.** Por eso Platón hablaba de participación: participación quiere decir *tomar parte de*. Tomar parte de la esencia humana, de la especie humana, sin por ello empequeñecer, disminuir la esencia humana. Y eso es inobjetable.

Hay una idea que es la principal: la **idea de bien**, cuya esencia es el uno. Lo uno es la esencia del bien. Y todas **las demás ideas proceden de esta idea de bien.** ¿Qué quiere decir *procede*? Si lo leo con ojos de Agustín o de Filón, quiere decir que **Dios, la idea de bien, lo uno, ha creado todas las cosas.** Las ideas no están en el aire. Filón dice que **las ideas están en la mente de Dios,** proceden de Dios. Esta es la fuente de la realidad de todas las cosas. Esta es la interpretación del **platonismo intermedio** – así se llama el platonismo que históricamente está en mitad del camino entre el platonismo originario y el neoplatonismo.

Estamos mostrando que hay una transcendencia de la materia, que Platón no define. Él no hace como Aristóteles, que da un tratamiento filosófico de la materia y del sensible. Él lo presupone. Y lo mira desde el punto de vista de la forma, del *Eidos*, del *Kathólou*. Entonces, tenemos en su última época, según nos cuenta Aristóteles, lo uno, como principios, que esta más allá del ser, que es la esencia del bien, propiamente Dios. Y frente a lo uno, la *diada* indeterminada, del muy grande, del muy chico. *Diada* es la casi infinita posibilidad de recepciones o participaciones del bien. Aristóteles diría que esta es la materia. Pero Platón habla de la *diada*.

Si las ideas no provienen de la *diada*, sino que provienen del bien, tenemos claramente la transcendencia divina, una transcendencia fuerte, frente al mundo, que participa de Dios. En esta participación de alguna manera mitológica explica como Dios crea el mundo. Él crea el mundo mirando las ideas, que según Filón están en su mente.

De la idea a la participación en el mundo material hay un salto gigantesco. Ese salto Platón lo curre con los elementos matemáticos. Por una parte, las ideas-números, lo que podríamos llamar la dimensión numérica de las ideas, que sin dejar de ser ideas contienen modelos de cantidad, y por otra parte los números matemáticos propiamente dichos de las cantidades, que se realizan en la materia, de tal manera que para Platón hay una sola sabiduría que la dialéctica o filosofía, que es una teología, como hemos dicho, y por otra parte una sola ciencia, que es la matemática. Después, las artes, que a veces los llaman ciencias, pero son artes como fabricar barcos etc.

El problema de Platón es que le falta categorías para armar esta metafísica, que no tiene principios rigurosos que sirvan de criterios de verificación, porque todos los elementos que usa son dialécticos, y por lo tanto tiene cierta indeterminación. Porque él dice que el hombre no puede alcanzar la sabiduría en este mundo. En este mundo, lo máximo que puedo tener es amor por la sabiduría, la filosofía, que desde otro punto de vista es la dialéctica. Resulta, así, que las únicas certezas que existen son algunos principios y la certeza matemática. Pero la ciencia matemática no es una certeza más allá de las categorías, sino que es una certeza puramente categorial: presupone la cantidad, presupone los números, pero no da una justificación teórica absoluta de los números. **Es un camino que conduce al escepticismo.** Por eso la deriva de la academia posterior a la muerte de Platón tuvo dos direcciones. Una de su sobrino que era matemático, la otra de un cierto escepticismo. Por eso en la historia de la filosofía antigua cuando se habla de academicismo se habla de escepticismo, los académicos.

Tenemos claramente discernido el ámbito del espíritu. Pero nos los tenemos categorizado. Esta es la cruda realidad. Pero a su vez es inmenso mérito de Platón. ¿Qué otra fuente hay? Parménides? Parménides es fuente en la medida en que es el teórico de la unidad. Bien, eso lo admite Platón. Es filosofía en tanto filosofía del uno, pero eso no

me habla de espíritu. Parménides piensa en el uno como una bola material. Quizás la fuente más profunda sé Heráclito.

Heráclito es el primero que da una solución para el problema del permanente y el cambiante, y de lo uno y de lo múltiple. Heráclito dice que todo que se ve esta en movimiento, pero hay algo que no veo y que gobierna eso todo: la razón, el logos universal, Dios, pero Dios inmanente. Ese Dios inmanente es el que busca y encuentra la síntesis, que gobierna estos procesos, poniendo límites al movimiento del sol y de las estrellas. Es decir: hay una unidad, y esta unidad es racional. Pero, desgraciadamente, todo eso él arruina, porque considera todo el mundo y todo el universo como una cosa material. Hay una aproximación al espíritu. Pero en la medida en que él se queda en una especie de panteísmo, pareciera que no llega.

Eso es un poco lo que ve Lamas. Descubrimiento platónico del espíritu. Para ser justo, tal vez se debería señalar Sócrates. El problema es que no se sabe bien que pensaba Sócrates. Pareciera que Sócrates a algo de eso veía. Pero no sabemos si era Sócrates que lo decía o Platón.

Vemos un descubrimiento muy luminoso de Dios y de su transcendencia. Dios como lo uno, lo trascendente, lo creador de todas las cosas, el bien, el fin ultimo de todo lo que existe. Esta es una teología firme, que ya no se puede mover. **Eso está presuponiendo una identificación de transcendencia y espíritu**, porque precisamente **las ideas y Dios trascienden el mundo que es resultado de la participación**. No se entiende la participación sin la transcendencia. Si no hay transcendencia, no hay participación. ¿Participación de qué? Falta la categorización.

Preguntas:

Javier Barbieri: Sócrates es el problema ético.

Félix Lamas: esta es la interpretación de Aristóteles. Con él, solamente lo que tenemos es el descubrimiento de los conceptos en la materia moral.

Continuación de la exposición a cargo del Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas (FAL):

Asunto pendiente: significación y *suppositio*:

Cuando hablé del tema, he dicho algo que sonaba a identificación de la semántica, la interpretación, la significación de un término o un concepto con la *suppositio*, que es el valor de suplencia en un enunciado. La diferencia está en que una es la significación del término o concepto, y el otro es el valor de suplencia en un enunciado.

Lamas entiende que la *suppositio*, el valor de suplencia del término en la oración, es lo que termina de darle significación al concepto, en el uso efectivo. El conocimiento no termina en el concepto. El conocimiento termina en el juicio. Por eso, para Lamas, la plena significación de un término se termina de configurar en la *suppositio*, sin que uno confunda las dos cosas: una cosa es la semántica y otra cosa es la referencia.

Estamos hablando del tema de los **modos de significación**. Esto es algo que usa Santo Tomás muy a menudo, pero que nunca se tomó el trabajo de definir. Estos **modos de significación** guardan necesaria relación con los **modos de predicación**.

La **teoría de los conceptos** está en **las categorías**. Las categorías tenemos: **a) categorías gramaticales**: cuales son los modos más universales de predicados lingüísticos; **b) categorías lógicas**: no coinciden con las gramaticales, aunque tengan origen en el análisis de las gramaticales; **c) categorías ontológicas**: los géneros supremos del ser. Las categorías así son: **a)** o modos de predicación lingüística, **b)** o modos de conceptualización, **c)** o modos de ser.

¿Qué significa modo? En general, indica alguna medida y alguna restricción. Medida y restricción parecen ser sinónimos. Modos de significación, parece, en Santo Tomás (y no los lógicos modistas del siglo XIV), **la relación entre las categorías gramaticales y las categorías lógicas, y, a su vez, la relación de estas dos con las categorías reales (= ontológicas)**. *Por ejemplo*: si yo digo que la justicia tiene por objeto dar a cada uno lo suyo, la palabra justicia es un sinónimo. Desde el punto de vista gramatical, opera **como** sustancia, porque sustantivo y porque estoy predicando de algo, estoy diciendo

algo. Hay un predicado y la palabra justicia es un sujeto. Su **modo de significación** en esta oración es **a modo de sujeto**, sabiendo que **no es sujeto**, que no es sustancia. Es el problema del lenguaje humana, que no puede adaptarse enteramente a las categorías lógicas y a las categorías reales.

Este es el problema básico de los modos de significación. Pero parece que eso no puede ser ajeno a como estamos usando la predicación. Acabamos de decir que opera como sustancia porque hay predicado. Ya estoy suponiendo la predicación. De ahí que la vinculación con la *suppositio* no es artificial, sino que es estrictamente necesaria.

Relaciones de analogía. También son modos distintos de significación. Ya sea la analogía en el plano gramatical - la analogía de términos -, ya sea la analogía en la dialéctica de semejante y diverso - lo ámbito conceptual. Los analogados, si son verdaderos analogados tienen un modo distinto de significación.

Todo el mundo de las cualidades - pero no solo de las cualidades - admite dos modos distintos: el modo abstracto y el modo concreto. Abstracto y concreto están expresando dos modos de significación, pero no solo dos modos de significación, sino también dos modos de *suppositio*.

Dialéctica entre humanidad y hombre. Humanidad es el concepto abstracto del hombre. Sin embargo, no puedo predicar de la misma manera humanidad y hombre. Humanidad incluso puedo convertir en sujeto de predicación.

El tema de los modos de predicación no solo se da en el plano de la gramática - como pensaban los modistas -, sino que se da en el plano de los conceptos y también en el plano de las cosas reales. Eso es lo que debemos señalar. Eso no simplifica las cosas. Las cosas son mas complicadas del que encontramos en los manuales.

Preguntas:

Javier Barbieri: ¿cómo unimos modos de significación y categorías? ¿Estamos en los tres planos? ¿Modos de significación son gramatical, lógico y ontológico?

Félix Lamas: modos de significación están en el ámbito donde operan signos. Y los signos operan en el ámbito de la gramática, pero también en el ámbito de la lógica. El concepto es signo. La significación es precisamente la explicación intelectual del signo. ¿Qué significa? Esta es la cuestión. Por eso Platón distingue entre *logos*, la definición, de la esencia. Aristóteles dice que la definición debe ser expresión de la esencia. Una cosa es la esencia lógicamente expresada, otra cosa es la esencia real. Si habla de modo de significación sin detenerse a explicar que es modo porque la palabra modo está indicando límite. *Por ejemplo:* si yo digo algo es así, *simpliciter loquendo*, sencillamente así, no necesito apelar a ningún modo; si yo digo *secundum quid*, estoy apelando a un modo, hay un límite en la significación.

Javier Barbieri: es la diferencia entre el accidente lógico y el accidente ontológico, que muchos confunden. Y está en el gramatical también.

Félix Lamas: exactamente. El tema es que el *modi dicendi per se*, todo eso, los modos de significación están vinculado a la relación que existe entre las categorías lógicas, ontológicas y las gramaticales. Porque tenemos que referirnos a las cosas, a través de conceptos por medio de las palabras.

Javier Barbieri: en la analogía ¿estamos en el campo lógico, ontológico, o gramatical? Eso no lo distingue nadie.

Félix Lamas: en los tres campos. En las clases siempre señalamos que una cosa es la analogía de términos, y otra cosa es la analogía de conceptos. Si la analogía la entiendo cómo situación intermedia de algo que es en esencia distinto, pero esencialmente semejante, eso vale para un concepto. La analogía del ente es un tema teológico, pero no solo teológico. Porque es el tema de la cualidad también. **La cualidad es una determinación accidental formal de la sustancia**, en relación con la entelequia, con el fin. Yo digo: el hombre es bello. La forma del hombre tiene que estar vinculada más o menos con la perfección biológica del hombre. Por ahí tiene siempre un más y un menos, y la posibilidad del contrario. Puede haber una clase de belleza física completamente distinta de otra clase belleza física. Podemos hablar de las cualidades

espirituales: la santidad etc. **Son accidentes, pero son cualidades.** La santidad, como cualidad, es cosa metafísica, real. **La cualidad es el orden de aproximación a la entelequia.** Es una determinación. Un gatito recién nacido está lejos de su entelequia. A medida que el gatito va progresando va acercándose a su fin: ser un gato capaz de procrear. El mismo pasa con el hombre y con el Estado. *Un ejemplo aristotélico:* la justicia en un régimen injusto es, en cierto modo justicia, pero en cierto modo no (si la comparo con la justicia en un régimen justo). En un régimen injusto ni todo es injusticia. Hay algunas cosas justas aun en un régimen injusto, si se sancionan los delitos etc. Ahí tenemos semejanzas y diferencias esenciales, tenemos **analogía real.**