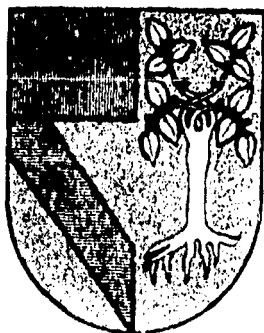


308913

4
2ej



UNIVERSIDAD PANAMERICANA
FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**EL ESTUDIO DE LAS CAUSAS EN EL LIBRO I DE LA
METAFISICA DE ARISTOTELES**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

P R E S E N T A :

LUIS FERNANDO VALDES LOPEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. JORGE MORAN Y CASTELLANOS

MEXICO, D. F. 1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi Madre

María Vita

Para mi Padre

Susano

y para mi hermanita

Miriam del Carmen

y para

Rodolfo y Astrid y su pequeño hijo.

Doy las gracias, especialmente,

a mis profesores:

Dra. Rocío Mier y Terán de G.

Dr. Jorge Morán y Castellanos

Dra. Virginia Aspe de C.

Y, con mucho afecto,

las doy a Adrián Sandoval.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9

PRIMERA PARTE: EL OBJETO DE LA METAFÍSICA.

CAPÍTULO I:

DISTINCIÓN DEL OBJETO DE LA METAFÍSICA

A. Relación de la Metafísica con otras ciencias	13
B. Objeto de la Metafísica	15
1. La Metafísica estudia los objetos más inteligibles.....	15
2. Triplicidad del objeto de la Metafísica	16
a. Las causas primeras.....	16
b. El ente común	17
c. Las substancias separadas	18
3. Unidad del objeto de la Metafísica.....	19
a. Reducción óptica del objeto de la Metafísica	19
b. Reducción epistémica.....	20
c. Reducción de los tres objetos a uno.....	20
1) Reducción al ente.....	21
2) Las substancias separadas y el ente.....	22

**SEGUNDA PARTE:
EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS**

CAPÍTULO II:

EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

A. El conocimiento de los animales.....	27
B. El conocimiento del hombre	29
C. Comparación entre experiencia y arte por la acción.	31
D. Comparación entre experiencia y arte por la dignidad del conocimiento	32
E. Comparación entre arte en cuanto activo con arte en cuanto especulativo	35
F. La Metafísica estudia las causas.....	37

CAPÍTULO III:

LAS CAUSAS QUE ESTUDIA LA METAFÍSICA

A. El conocimiento de las causas que estudia la Metafísica	39
B. Características de la sabiduría y del sabio	40
C. Definiciones de sabiduría	42
D. La Metafísica estudia las causas primeras.....	45

CAPÍTULO IV:

NATURALEZA Y FIN DE LA METAFÍSICA

A. La naturaleza de la Metafísica	47
1. La Metafísica es especulativa	48
2. La Metafísica se autofundamenta	50
3. La Metafísica es ilimitada.....	50
4. La Metafísica trata sobre lo divino.....	52
B. El fin de la Metafísica	53

**TERCERA PARTE:
CRÍTICA HISTÓRICA**

CAPÍTULO V:

LAS CAUSAS EN EMPÉDOCLES Y ANAXÁGORAS

A. El principio corpóreo o causa material	57
1. La causa material en Empédocles.....	59
2. La causa material en Anaxágoras	61
B. El principio de movimiento o causa eficiente	63
1. La causa eficiente en Empédocles	63
2. La causa eficiente en Anaxágoras.....	64
C. Crítica a las causas de Empédocles y Anaxágoras	65
1. Insuficiencias de Empédocles	68
a. Insuficiencia de Empédocles en la causa material	68
b. Insuficiencia de Empédocles en la causa eficiente.....	68
2. Insuficiencias de Anaxágoras.....	69
a. Insuficiencia de Anaxágoras en la causa material.....	69
b. Insuficiencia de Anaxágoras en la causa eficiente	70

CAPÍTULO VI:

LAS CAUSAS EN PLATÓN

A. La causa formal en Platón	72
1. Las ideas como causa formal.....	72
2. Los números como causa formal.....	74
B. La causa material en Platón.....	76
C. Las influencias de los pitagóricos en Platón.....	79
1. Coincidencias entre la doctrina platónica y la pitagórica.....	79
2. Diferencias entre la doctrina platónica y la pitagórica	80
a. Diferencia en la causa material.....	80
b. Diferencia en la causa formal	81
3. Razones de la diferencia entre la doctrina platónica y la pitagórica	81
a. La definición en la causa formal	81
b. El número en la causa formal	82

D. Crítica a la causa formal platónica	83
1. Insuficiencia de las ideas como causa formal	83
a. Razones de la insuficiencia de la causa formal platónica	84
b. Razones de la inexistencia de las ideas	85
1) Ciencia del no-ente	85
2) Existencia del no-ente	86
3) Género de los términos relativos	87
2. Insuficiencia de los números como causa formal	88
E. Crítica a la causa material platónica	89
1. La causa material platónica no explica la realidad	89
2. La causa material platónica aparenta explicar la realidad	90

CAPÍTULO VII:

LAS CAUSAS EN ARISTÓTELES

A. Exposición de los presocráticos	92
B. Exposición de Platón	92
C. Exposición de las causas aristotélicas	93
1. La causa material	94
2. La causa eficiente	95
3. La causa formal	95
4. La causa final	96

CONCLUSIONES	98
---------------------------	-----------

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes	108
B. Bibliografía crítica	109

ABREVIATURAS

A. De las obras de Aristóteles.

Bk	= Edición de Bekker
De Coel.	= <i>De Coelo et mundo</i>
Eth. Nic.	= <i>Etica a Nicómaco</i>
Metaph	= <i>Metafísica</i>
Phys.	= <i>Física</i>

B. De las obras de Santo Tomás de Aquino

C.G.	= <i>Suma contra gentiles</i>
In An. Post.	= <i>Comentario a los Analíticos Posteriores</i>
In De Coel.	= <i>Comentario al De Coelo</i>
In De Gen.	= <i>Comentario al De Generatione</i>
In De Meteor.	= <i>Comentario al Libro de los Meteoros</i>
In De Sens.	= <i>Comentario al De Sensu et sensato</i>
In Eth. Nic.	= <i>Comentario a la Etica a Nicómaco</i>
In Metaph	= <i>Comentario a la Metafísica</i>
In Phys.	= <i>Comentario a la Física</i>
LBT	= <i>Comentario al De Trinitate de Boecio</i>
S.Th.	= <i>Suma Teológica</i>

C. De otras obras

- DK = Diels *et* Kranz. *Testimonios y fragmentos.*
- KR = Kierk *et* Raven. *Los filósofos presocráticos.*

INTRODUCCIÓN

He decidido escribir mi tesis de Licenciatura en Filosofía sobre *Metafísica*. Principalmente he buscado entender cuál es la naturaleza de esta ciencia. Y para conseguirlo he seguido a Aristóteles. He recurrido a su *Metafísica*, y la he analizado en su inicio: el Libro I. Para comprenderlo mejor, he empleado el *Proemio* y el *Comentario a la Metafísica* de Santo Tomás de Aquino —según el método de unidades eidéticas, propuesto por el Dr. Jorge Morán, Catedrático de la Universidad Panamericana— y he intentado analizar, pasaje por pasaje, la mayoría de los textos del Libro I.

Con esta investigación he tratado de exponer, de dar una visión de conjunto del Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, y no he intentado definir nociones —como causa, causalidad, sentidos del ente, etc.—. Para conseguirlo, me he asumido el contenido del *Proemio* y de la *Expositio* del Aquinate: he buscado el objeto de la *Metafísica* y he empleado su esquema del Libro I y para entender qué papel juegan las causas en esta ciencia.

A continuación describiré los pasos argumentativos que he seguido en este trabajo. En la PRIMERA PARTE, he buscado dar una visión de conjunto sobre el objeto de la *Metafísica*. Por eso, en el CAPÍTULO 1, glosé el *Proemio* de Santo Tomás a la *Metafísica*, ya que en él se muestra cuál es el objeto de esta ciencia. La argumentación expone la triplicidad de tal objeto, su orden, su papel, y su reducción a uno solo. Así queda claro cuál es el objeto de la *Metafísica* y el lugar que guardan las causas, cuyo tema Aristóteles expone en el Libro I.

En la SEGUNDA PARTE, he expuesto la argumentación aristotélica sobre el conocimiento de las causas, desarrollada al inicio del Libro I de la *Metafísica*, cuyo principal derrotero versa sobre los grados de perfección

del conocimiento. Esta argumentación es llamada por Tomás de Aquino el *Proemio* a la Metafísica. En el CAPÍTULO 2, se puede observar cómo el Filósofo parte de la realidad, de lo que se da en ella. Y de la realidad y experiencia del conocimiento descubre que hay un conocimiento causal en el hombre. En efecto, a través del estudio del objeto de cada grado de conocimiento —partiendo del que es común a los animales, y ascendiendo hasta el que es propio del hombre— se ve que naturalmente pueden ser conocidas las causas, que son el objeto de los grados cognoscitivos superiores.

En el CAPÍTULO 3, analizo la argumentación aristotélica para encontrar las causas que estudia la Metafísica, que parte del hecho de que existen hombres a los que llamamos sabios. El conocimiento que poseen los sabios es el conocimiento propio de la Metafísica, que es Sabiduría.

En el CAPÍTULO 4, expongo las características que Aristóteles atribuye esta ciencia, es decir, su naturaleza y su fin.

En la TERCERA PARTE, he partido de que Aristóteles ha establecido en su *Física* que existen cuatro causas —material, formal, eficiente y final—, y de que el Filósofo busca, en los pensadores que lo precedieron, alguna causa diferente a las que él encontró. Esta unidad argumentativa, la he llamado *Crítica histórica*.

En el CAPÍTULO 5, he expuesto la interpretación de Aristóteles sobre Empédocles y Anaxágoras, quienes sólo consideraron la existencia de dos causas: la material y la eficiente, porque son las más evidentes. El estagirita hace ver que esta postura es insuficiente, limitada para explicar la realidad.

En el CAPÍTULO 6, he expuesto la crítica de Aristóteles a su maestro. En efecto, Platón empleó solamente dos causas: la material y la formal. Pero tampoco, con esas dos causas únicamente, se puede dar una explicación satisfactoria de la realidad. Además esta postura lleva a

afirmaciones cuyo fundamento no es real, como la existencia del número.

En el CAPÍTULO 7, a modo de *epilogo*, he expuesto la doctrina aristotélica de las causas, según los textos del Libro I, que sirve como recapitulación de cada causa que debe estudiar la Metafísica y que muestra, también, la insuficiencia de las posturas de los filósofos que no consideraron las cuatro causas.

PRIMERA PARTE:

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

Antes de iniciar el estudio sobre la Metafísica es necesario discernir cuál es su objeto, para tener una recta guía en la investigación, pues "el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores", dice Aristóteles¹.

Y para saber cuál es el objeto de la Metafísica, he decidido seguir el *Proemio* de Santo Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles, porque en él, eí aquinate da una visión de conjunto de tal objeto.

En ese *Proemio*, Santo Tomás expone: a) cómo se relaciona la Metafísica con las otras ciencias, b) cuál el objeto de esta ciencia, y c) con cuál nombre se le designa². A continuación expondré y comentaré la primeras dos partes de ese *Proemio*, para ver cuál es el objeto de la Metafísica y cuál el papel de la causas en su estudio, que es el fin de mi investigación.

¹ *Metaph III, 1 Bk 994a 28*

² Cfr. In *Metaph, Proem*. La edición Marietti no numera los párrafos del Proemio, sino que los imprime en texto seguido. Para las traducciones de los proemios, he empleado las versiones del Dr. Jorge Morán, publicadas en *Tópicos. Revista de Filosofía. Universidad Panamericana*, nn. 1 - 3. México, D.F. 1992 - 93.

CAPÍTULO I:

DISTINCIÓN DEL OBJETO DE LA METAFÍSICA

A. Relación de la Metafísica con otras ciencias

Después de que Tomás de Aquino, al exponer los Proemios a las obras de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, ha establecido el orden que éstas guardan entre sí¹, en el *Proemio a la Metafísica* busca la ciencia que las regule, oriente y dirija.

Para demostrar que existe esta ciencia reguladora hace el siguiente razonamiento cuya primera premisa es la siguiente:

Quando muchas cosas se ordenan hacia una, es necesario que una de ellas sea la reguladora, ya sea porque las dirige, y las demás son dirigidas, ya sea porque las orienta. Lo cual es evidente en la unión del alma con el cuerpo, pues el alma naturalmente impera y el cuerpo obedece, y lo mismo sucede con las facultades del alma, pues el irascible y el concupiscible, por naturaleza, son ordenadas y regidas por la razón (In *Metaph, Proem.*).

El punto capital, a modo de premisa primera es que "cuando muchas cosas se ordenan hacia una, es necesario que alguna de ellas sea la reguladora". Y para probar que esto es así, Santo Tomás da dos argumentos.

El primero es que el alma *dirige* al cuerpo, porque el alma es el principio de operaciones del viviente, sin la cual el cuerpo no podría moverse desde el viviente mismo. Y el segundo es que la razón dirige o al menos *orienta* a los apetitos irascible y concupiscible, pues la razón puede

¹ Cfr. In *Phys. Proem.*

imperarlos a través de la voluntad, o puede orientarlos si son movidos con independencia de la voluntad.

Luego, expone el argumento que sirve como segunda premisa.

Así pues, todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno,
es decir, a la perfección del hombre, la cual consiste en su felicidad
(In *Metaph, Prooem.*).

Todas las ciencias se ordenan hacia el mismo fin que es la perfección del hombre, pues las ciencias perfeccionan las virtudes intelectuales del hombre². Y como la virtud perfecciona al hombre, le produce la felicidad. Por lo tanto, la premisa segunda es "todas las ciencias se ordenan hacia una misma cosa".

Entonces, dadas las premisas: "cuando muchas cosas se ordenan hacia una, es necesario que alguna de ellas sea la reguladora" y "todas las ciencias se ordenan hacia una misma cosa", la conclusión es inmediata:

De ahí que sea necesario que una de las ciencias rija a las
otras, la cual recibirá el nombre de Sabiduría, pues lo propio del sabio
es ordenar (In *Metaph, Prooem.*).

De la conclusión misma, Santo Tomás —siguiendo a Aristóteles³— infiere uno de los nombres con que se denomina esta ciencia: como lo propio del sabio es ordenar, y sólo es ordenable lo que está orientado al mismo fin, a esta ciencia reguladora de las demás ciencias — que se dirigen a la felicidad del hombre— se le llama Sabiduría, pues lo propio del sabio es ordenar⁴.

² Cfr. *Eth. Nic.* VI, 3.

³ Cfr. *Metaph* I, 2 Bk 982a 4 - 10.

⁴ Con esta idea, Tomás de Aquino inicia la *Summa contra Gentes*. Cfr. C.G. I, 1: "*sapientis est ordinare*".

B. El objeto de la Metafísica

Una vez que el aquinate ha expuesto que la Metafísica es la ciencia rectora, ahora explica que cuál es el objeto de esta ciencia.

1. La Metafísica estudia los objetos más inteligibles

Santo Tomás continúa el Proemio a la Metafísica de Aristóteles, buscando ahora el objeto de esta ciencia.

Cuál sea esta ciencia y acerca de qué cosas trate, lo podremos saber si diligentemente observamos cómo es el que es idóneo para mandar. Así como (dice Aristóteles en el mismo libro), los hombre que usan el intelecto por naturaleza son directores y señores de los demás, en cambio los de cuerpo robusto, pero de intelecto deficiente naturalmente son siervos. De la misma manera, debe haber una ciencia que, por naturaleza, sea rectora de las demás.

Y ésta debe ser la que sea más intelectual. Y ésta es la que trata de los objetos más inteligibles (In *Metaph, Prooem.*).

Como se ha dicho que esta ciencia es ordenadora, para saber cuál es esta ciencia y cuál su objeto, es necesario observar cómo es quien sabe mandar, pues a él le corresponde dirigir.

Y es claro que quienes usan más su facultad intelectual mandan naturalmente sobre quienes la emplean poco o deficientemente. De aquí se infiere que la ciencia rectora por naturaleza debe ser la que sea más intelectual.

Y como las ciencias se distinguen y especifican por sus objetos⁵, la ciencia que sea más intelectual debe ser "la que trata de los objetos más inteligibles". Por lo tanto, la Sabiduría o ciencia rectora es aquella cuyos objetos son los más inteligibles.

⁵ Cfr. In De Gen. *Prooemium*.

2. Triplicidad del objeto de la Metafísica

Las cosas supremamente inteligibles, que son el objeto de la Metafísica, —afirma Santo Tomás⁶— se pueden tomar de tres maneras: **1)** como (*ut*) causas primeras, **2)** como principios más universales y **3)** como substancias separadas.

a. Las causas primeras

En primer lugar el aquinate expone que las causas primeras son objeto de la Metafísica pues son algunas de las cosas más inteligibles.

En primer lugar (podemos tomar las cosas supremamente inteligibles), por el orden que sigue el conocimiento intelectual. Pues, parece que las cosas más inteligibles son aquellas a partir de las cuales el intelecto adquiere certeza, y ya que la certeza de la ciencia, se adquiere por el intelecto a partir de las causas, parece ser que el conocimiento de las causas, es el conocimiento más intelectual, en consecuencia, la ciencia que estudia las causas primeras parece ser la reguladora de las demás (*In Metaph. Prooem.*).

La argumentación parte de que las cosas más inteligibles son aquellas a partir de las que el intelecto adquiere certeza, y que además, el intelecto adquiere la certeza de la ciencia a partir de las causas. Por lo tanto, se puede concluir que las cosas más inteligibles son las causas, porque otorgan certeza al intelecto. Y entonces, el conocimiento más intelectual es el conocimiento de las causas. Y como las causas primeras proporcionan mayor certeza que la causas segundas, resulta evidente que las cosas más inteligibles son las causas primeras. En consecuencia, las causas primeras son objeto de la Metafísica.

⁶ “Pero (autem) las cosas que son supremamente inteligibles las podemos tomar de tres maneras”.

b. El ente común.

Las cosas máximamente inteligibles —según Santo Tomás— también se pueden conocer al hacer la comparación entre el sentido y el intelecto⁷. La diferencia consiste en que el primero proporciona un conocimiento de las cosas particulares y el segundo de las universales.

De aquí el Aquinate infiere que lo más inteligible *quoad se* son los principios universales, "que son el ente y todo aquello que le sigue como son lo uno y lo mucho, la potencia y el acto"⁸.

En efecto, la Metafísica estudia los *principios* máximamente universales y no *cualesquiera* universales por dos razones: la primera es que sólo los principios son género, y el género es necesario para estudiar cualquier ciencia⁹. Sin embargo, los universales no deben permanecer totalmente indeterminados, ya que en ese estado no otorga un conocimiento completo de las cosas, pues sólo dan un conocimiento del género; pero para que el estudio de una ciencia sea perfecto debe incluir las especies¹⁰, porque "para completar una ciencia se requiere no quedarse en lo común, sino que se llegue a lo especial"¹¹.

La segunda razón es que se requiere que la ciencia reguladora —cuyo objeto son los principios universales— sea la más universal, porque los principios que se estudian en cada ciencia deben de ser estudiados primero de manera general¹², ya que de lo contrario los principios que son comunes a todas las ciencias deberían ser estudiados por cada una de ellas¹³.

⁷ Cfr. In *Metaph. Prooem.*

⁸ In *Metaph. Prooem.*

⁹ Cfr. In *De Gen. Prooem.*

¹⁰ Cfr. In *De Gen. Prooem.*

¹¹ In *Meteor. Prooem.*

¹² In *De Gen. Prooem.*

¹³ Cfr. *De partibus animalium* c.1 Bk 639a 24 - 29. et In *De Coel. Prooem. et* In *Anal. Post. Prooem. et* In *De Sen. Prooem.*

c. Las substancias separadas

Otra manera que Santo Tomás de Aquino emplea para conocer lo máximamente inteligible es analizar la forma en que el intelecto conoce.

(Y como cada cosa) tiene fuerza intelectual en la medida en que es inmune a la materia, es necesario que las cosas máximamente inteligibles sean las que están separadas de la materia (In Metaph. Prooem).

El intelecto en acto y lo inteligible en acto son un único acto¹⁴, y por lo tanto, debe haber una proporción y un mismo género entre el inteligible y el intelecto. Entonces, si lo que es más propio del intelecto es inmaterial, el inteligible que lo actualiza debe también no poseer materia.

Y las cosas se separan de la materia son por dos modos: *per modum formae*¹⁵, es decir, las que dependen de la materia en su ser pero no en su noción, como son las matemáticas: y *per modum totius*¹⁶, es decir, las que dependen en su ser y en su noción de la materia, como los conceptos de la física, o bien que no dependen ni en su ser ni en su noción de la materia pues existen sin ella, como las substancias separadas¹⁷. Entonces, Dios y las substancias separadas son objetos máximamente inteligibles y por tanto, objeto de la Metafísica.

¹⁴ Cfr. In Metaph. Prooem.

¹⁵ Cfr. LBT q.5 a.1. c. "Hay (...) realidades (...) que aun dependiendo de la materia para ser, se pueden entender sin ella, porque en sus definiciones no se incluye la materia sensible; como, por ejemplo, la línea y el número. De este tipo de objetos trata la matemática".

¹⁶ Cfr. LBT q.5 a.1. c. "Algunas realidades especulables dependen de la materia en cuanto al ser, porque no pueden existir más que en la materia. Estas se distinguen entre sí, porque algunas no sólo dependen de la materia para existir, sino que además no se pueden entender sin ella; como, por ejemplo, en la definición de hombre, hay que incluir la carne y los huesos. De este tipo de realidades se ocupa la física o ciencia de la naturaleza".

¹⁷ Cfr. LBT q.5 a.1 c. "También hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en la materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc. De todas estas cosas se ocupa la teología o ciencia divina (...). También se le puede llamar Metafísica (...). además recibe el nombre de filosofía primera".

3. Unidad del objeto de la Metafísica

Continúa Santo Tomás de Aquino su *Proemio a la Metafísica* mostrando que esta ciencia tiene un objeto único:

Esta triple consideración, no a diversas sino a una sola ciencia debe atribuirse (In *Metaph. Prooem.*).

Como las ciencias se diversifican por sus objetos, parecería que la Metafísica debería ser tres ciencias, porque estudia las causas primeras, el ente común y las substancias separadas. Pero no es así, sino que este triple objeto se reduce a uno solo. Para demostrarlo Santo Tomás emplea dos argumentos. El primero es de carácter ontológico y el segundo de carácter epistémico, según apunta el Dr. Morán en su traducción al *Proemio a la Metafísica*¹⁸.

a. Reducción óntica del objeto de la Metafísica

Continúa Santo Tomás y da un argumento que muestra que los tres objetos de la Metafísica se reducen a uno en el orden del ser:

Puesto que las mencionadas substancias separadas son universales y causas primeras del ser (In *Metaph. Prooem.*).

En esta proposición se aprecia que hace mención de los tres objetos: substancias separadas, causas primeras y el ser (ente común). Y la relación que de ellos se hace es que substancias separadas se identifican con las causas primeras en el ámbito del ser.

Dicho de otro modo, el ser es causado por las substancias separadas, pues son sus causas primeras. Pero ¿cómo se reducen a uno el ente común con las substancias separadas que son su causa? Para

¹⁸ Cfr. MORAN, J. *Los proemios a Aristóteles*, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, n. 2, p. 185.

responder a esta pregunta, en mi opinión, Santo Tomás recurre al siguiente argumento.

b. Reducción epistémica

Del carácter epistémico que unifica el objeto de la Metafísica, el Aquinate dice:

A la misma ciencia le compete estudiar las causas propias de algún género y el género mismo, así como el filósofo de la naturaleza estudia los principios del cuerpo natural (In *Metaph. Prooem*).

Las substancias separadas, que son causas propias del género del ente, se reducen a uno con el ente común, que es el género mismo cuando son estudiados por la misma ciencia, porque la Metafísica estudia "las causas propias de algún género y el género mismo". Entonces la Metafísica estudia el género del ente común y las substancias separadas que son su causa, del mismo modo como el físico estudia el movimiento y las substancias móviles.

c. Reducción de los tres objetos a uno

El Aquinate expone su postura a modo de conclusión.

Por lo tanto, es necesario que a la misma ciencia le corresponda estudiar las substancias separadas, y el ente común, que es el género al que corresponden las substancias separadas, y las causas universales (In *Metaph. Prooem*).

Como los tres objetos se reducen a uno mismo, le corresponde a una misma ciencia —a la Metafísica— estudiar: a) Dios y las substancias separadas, b) el ente común, que es el género al que pertenecen las

substancias separadas y c) las causas universales, que también pertenecen a ese género.

Después Tomás de Aquino precisa cuál de estos tres aspectos es el que aborda el estudio de la Metafísica. Para saber cuál de estos aspectos es propiamente el objeto de la Metafísica, el aquinate confronta el género del ente común con sus causas, pues como ya mencioné, corresponde a la misma ciencia estudiar el género y sus causas. Pero como las causas de ente común se identifican con las substancias separadas, esta confrontación tiene dos aspectos: a) si es el ente o las causas primera el objeto de la Metafísica, y b) si es el ente o las substancias separadas.

1) Reducción al ente

Tomás de Aquino afirma que el objeto epistémico de la Metafísica es el ente y no las causas.

De todo esto se sigue que, aunque esta ciencia estudia estas tres cosas no cualquiera de ellas es como su objeto, sino que sólo lo es el ente común. El objeto de una ciencia es aquello de lo cual buscamos sus causas y sus pasiones, y no las causas mismas del género investigado, pues el conocimiento de las causas del algún género es el fin que se persigue en el estudio de una ciencia (In *Metaph, Prooem*).

Tomás de Aquino distingue entre el objeto de una ciencia y el fin que persigue esa ciencia. El objeto es aquello de lo que se ocupa una ciencia, y que los escolásticos llamaron "objeto material". El objeto material es el tipo de entes que estudia una ciencia —"aquello de lo cual buscamos sus causas y pasiones"—, como la física estudia los entes móviles.

En cambio el fin de la ciencia es dar una explicación causal del conocimiento del objeto. Como el objeto de la ciencia no es su propio fin, entonces el objeto de la ciencia no son "las causas mismas del género

investigado". Por lo tanto, el objeto de la Metafísica es el ente común y no las causas universales, que son las causas de este género.

2) *Las substancias separadas y el ente*

Aunque el objeto epistémico es el ente, éste como objeto de la Metafísica incluye las substancias separadas.

Aun cuando el objeto de esta ciencia sea el ente común, incluye todas las cosas que están separadas de la materia, ya sea en su ser, ya sea en su razón. Puesto que separadas en su ser y por la razón se dicen no sólo aquellas cosas que nunca pueden existir en la materia, como son Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas cosas que pueden existir sin materia como el ente común. Esto no sucedería si dependieran en su ser de la materia (In *Metaph, Proem*).

Una vez que Tomás de Aquino ha aclarado que el objeto de la Metafísica es el ente común y no las causas universales, en mi opinión sale al paso de una fuerte objeción: si el ente común es el único objeto de la Metafísica, entonces las substancias separadas —entre ellas principalmente Dios— no son estudiadas por la Metafísica.

Responde que el género del ente común "incluye todas las cosas que están separadas de la materia, ya sea en su ser, ya sea por la razón". Esta afirmación se entiende claramente a la luz de su *Comentario al De Trinitate de Boecio*, donde desarrolla su doctrina de los niveles de conocimiento¹⁹.

Para hacer la distinción entre cada nivel de conocimiento, Santo Tomás toma como criterio para las diversas ciencias su dependencia de la materia²⁰ tanto en su ser como en su noción²¹.

¹⁹ LBT q.5 a.1 c. En *In Phys. Proem*. Santo Tomás hace un magnífico resumen de esta doctrina.

²⁰ LBT q.5 a.1 c. Se fija en la materia para asegurar la necesidad propia de las ciencias: "Todo lo necesario, en cuanto tal, es inmóvil (...). Así pues, a lo especulable, que es el objeto de la ciencia

La física depende en su ser y en su noción de la materia. La matemática depende en su ser pero no en su noción de la materia. Y la Metafísica no depende ni en su ser ni en su noción de la materia.

Luego continúa su argumentación poniendo a las substancias separadas en el mismo nivel epistémico que el ente común:

Puesto que separadas en su ser y por la razón se dicen no sólo aquellas cosas que nunca pueden existir en la materia, como son Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas cosas que pueden existir sin materia, como es el ente común (In *Metaph, Prooem*).

Esta identificación epistémica entre las substancias separadas y el ente común se debe a que ninguno depende ni en su ser ni en su noción de la materia. Aunque las substancias separadas no dependen de ella porque en realidad son inmateriales, mientras que el ente común, que son los principios más universales, no pueden depender de la materia —aunque se apliquen a nociones que dependen de la materia— porque entonces no podrían ser universales, y por ello aplicarse también a las nociones que no dependen de la materia. Por ejemplo, la noción de acto —que es un ente común— no depende de la materia pues se puede predicar a las substancias separadas, aunque también se predica de las nociones de la física, como lo es hombre.

Y finalmente hace, según mi modo de ver, una importante aclaración: "Esto no sucedería si dependieran en su ser de la materia". El único conocimiento que depende de la materia sólo en su ser es el de las matemáticas. Con lo cual Tomás de Aquino da a entender que la Metafísica estudia el ente común, entre el que se incluye el conocimiento de las

especulativa, le compete de suyo la separación de la materia y del movimiento o bien su vinculación a ambos". Cfr. LLANO, C. Seminario sobre el conocimiento metafísico. *Apud* Universidad Panamericana. México, 1992.

²¹ LBT q.5 a.1 c. Nótese el paralelismo: en el proemio dice "en su ser y por la razón", y aquí "en su ser y en su noción". Por lo tanto, cuando se menciona "noción" es lo mismo que si dijera "por la razón".

substancias separadas, pero que en el ente común no están las matemáticas.

Por eso, estoy de acuerdo con el Dr. Carlos Llano²², Catedrático de Metafísica de la Universidad Panamericana, que los famosos *grados de abstracción* no son postulados por Santo Tomás, sino que, más bien, el Aquinate propone *niveles de conocimiento*. De este modo, sólo existen dos niveles: el que depende en su ser de la materia (física y matemáticas), y el que no depende en su ser de la materia (Metafísica).

Mientras que quienes postulan los grados de abstracción dan a entender que la Metafísica se elabora a partir de la matemáticas, cayendo en el error racionalista, duramente criticado por Kant, el Aquinate propone, por los niveles de conocimiento, que la Metafísica se elabora a partir de la física.

²² Cfr. LLANO, C. Seminario sobre el conocimiento metafísico. *Apud* Universidad Panamericana, México, D.F. 1992 - 93.

SEGUNDA PARTE:

EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS PRIMERAS

Una vez que he establecido cuál es el objeto de la ciencia primera según Aristóteles, en la interpretación de Santo Tomás, inicio el análisis del Libro I de la *Metafísica*, siguiendo al aquinate. Se pueden distinguir dos amplios temas en este primer libro. El primero trata que la Metafísica estudia las causas¹. En el segundo se expone lo que he denominado *crítica histórica* sobre lo que han dicho los filósofos anteriores a Aristóteles, respecto a las causas².

La primera parte ha sido llamada por Santo Tomás el *Proemio de la Metafísica* porque en ella, Aristóteles establece de qué trata la Metafísica y cuál es su naturaleza³. En cuanto a lo que trata, establece que esta ciencia estudia las causas⁴ y luego dice cuáles son⁵. En cuanto a su naturaleza⁶, asienta cuál es la *dignidad*⁷ y cuál el fin de la Metafísica.

En la segunda parte, a la que he llamado *crítica histórica*, Aristóteles expone a los pensadores que lo precedieron con dos fines: para saber que causas han descubierto⁸ —pues la Metafísica versa sobre

¹ Cfr. *Metaph I*, 1 Bk 980a 20 - 983a 23.

² Cfr. *Metaph I*, 3 - 10 Bk 983a 24 - 993a 27.

³ Cfr. In I *Metaph I*, 1. La traducción de las citas textuales de esta obra siempre es mía.

⁴ Cfr. *Metaph I*, 1 Bk 980a 20 - 982a 3.

⁵ Cfr. *Metaph I*, 2 Bk 982a 4 - b 7.

⁶ Cfr. *Metaph I*, 1 Bk 982b 11 - 983a 23.

⁷ Cuando Santo Tomás comenta que Aristóteles trata sobre la *dignidad* de la Metafísica (Cfr. p. ej. In I *Metaph III*, 52), debe entenderse el término *dignitas* según su etimología medieval, que significaba el fundamento absoluto, lo principal y radical en cualquier cuestión, el punto de partida, aquello a lo cual lo demás hacía referencia (Cfr. LLANO, C. *Las caras de la dignidad*, en *Istmo*, n. 181, marzo - abril 1989, p. 61).

⁸ Cfr. *Metaph I*, 3 - 7 Bk 983a 24 - 988b 21.

causas— y para comprobar si conocieron su naturaleza con precisión y verdad⁹.

Y este mismo orden es el que seguiré en mi exposición. En la segunda parte de mi tesis analizaré el *Proemio* y en la tercera, la *crítica histórica*. En esta segunda parte de mi investigación, siguiendo el texto aristotélico estudiaré el llamado *Proemio*, a lo largo de tres capítulos: que a la *Metafísica* le corresponde estudiar las causas¹⁰; cuáles son las causas que estudia la *Metafísica*¹¹, y cuál es la naturaleza y el fin de esta ciencia¹².

⁹ Cfr. *Metaph I*, 8 - 10 Bk 988b 22 - 993a 27.

¹⁰ Capítulo II.

¹¹ Capítulo III.

¹² Capítulo IV.

CAPÍTULO II:

EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

Aristóteles inicia su investigación metafísica buscando un conocimiento que pueda ser considerado supremo: la Sabiduría¹. Para lograrlo estudia los grados de conocimiento, partiendo de los más comunes hasta llegar a aquél que sea propio de los sabios, porque una vez que lo obtenga, podrá saber sobre qué objeto versa la Sabiduría.

De esta manera, se puede apreciar el método que sigue Aristóteles para iniciar su investigación: partir de lo evidente. Prueba de ello es que el Libro I comienza diciendo: "Todos los hombres por naturaleza desean saber"². El estagirita parte de los conocimientos que se observan en la naturaleza de los vivientes —primero de los animales y luego de los hombres—. Después se detiene en los que pueden ser más propios de los sabios, porque lo que busca es la Sabiduría. Y como las ciencias se especifican por sus objetos³, al estudiar qué es la Sabiduría obtendrá el objeto de la Metafísica, que es la ciencia que busca.

A. El conocimiento de los animales

Para iniciar la búsqueda del objeto de la Metafísica, Aristóteles parte de lo evidente, que en este caso son los grados de conocimiento de los animales, para llegar a los grados superiores del conocimiento humano. Primero muestra lo que tienen en común todos los brutos:

¹ Aristóteles no dio el nombre de *Metafísica* a esta ciencia, sino *Sabiduría* y también la llamó *la ciencia que se busca*. Fue Andrónico de Rodas, cuando recopiló las obras del Filósofo, quien la denominó *Metafísica*. Por eso, es indiferente hablar de Sabiduría o Metafísica al tratar de los Libros de la Metafísica de Aristóteles.

² *Metaph I*, 1 Bk 920a 20.

³ Cfr. *In De Gen. Prooem.*

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación
(Metaph I,1 Bk 980a 27-28).

En efecto, todos los animales tienen al menos el sentido del tacto que es el más necesario para sobrevivir, pues percibe, aunque de un modo muy precario, el placer y el dolor. El placer le lleva a aproximarse a lo que le conviene a su naturaleza, mientras que el dolor le aleja de lo que le es nocivo. Sólo los animales más perfectos poseen todos los sentidos, especialmente el de la vista que es el más perfecto para conocer. Entonces es evidente que aún en el conocimiento común a todos los animales —es decir, el proporcionado por los sentidos externos— hay grados⁴.

Luego, Aristóteles expone las diferencias que hay en el conocimiento de los animales superiores. Parte de que la vida de los animales se rige por la imaginación y la memoria⁵. Por eso, determina los grados siguientes respecto a la carencia o posesión de estas facultades. Es decir, determina los siguientes grados respecto a los sentidos internos.

Pero ésta (la sensación) no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido (Metaph I,1 Bk 980a 28-b 25).

Porque además de los sentidos, algunos animales tienen memoria que se hace del sentido, ya que la memoria se sigue de la imaginación y ésta del sentido. Así, los animales que no poseen imaginación no tienen memoria. Y éstos son los que Tomás de Aquino clasifica como "animales imperfectos", porque son inmóviles según el movimiento local, como las ostras⁶.

⁴ Cfr. In I Metaph I, 9.

⁵ Cfr. Metaph I, 1 Bk 980b 25 - 28.

⁶ Cfr. In I Metaph I, 10.

Cuando los animales, por su vida sensitiva, tienen que moverse localmente por su propia operación, para resolver sus necesidades de vida, son llamados "perfectos". Estos deben desarrollar la memoria porque deben retener la intención de la estimativa que concibieron para moverse, mientras se mueven, hasta conseguir el fin propuesto⁷.

En los animales que poseen memoria se desarrolla la *prudencia*, porque la prudencia prevé sobre las cosas futuras por los recuerdos. (Por eso en los animales que no tienen memoria no existe prudencia). Esta prudencia de los animales es diversa a la del hombre. Mientras en el hombre existe la prudencia según lo que por la razón deliberen qué conviene que hagan (*recta ratio agibilium*), en los animales, el juicio sobre lo que se debe hacer no proviene de la deliberación de la razón sino de algún instinto de la naturaleza. Por eso, Santo Tomás la define como "estimación sobre las cosas convenientes que se deben conseguir o sobre las nocivas de las que se debe huir", como el cordero que sigue a su madre y huye del lobo⁸.

Y entre los animales que poseen memoria, hay algunos que poseen sentido auditivo. Como el oído es el sentido del aprendizaje⁹, estos animales además de ser prudentes, aprenden¹⁰. En cambio, los que tienen memoria pero no oído, no aprenden, como las abejas¹¹.

B. El conocimiento del hombre

Luego, continúa Aristóteles el estudio ascendente de los grados de conocimiento, mostrando en qué se conectan el conocimiento animal y humano, y en qué excede el del hombre.

⁷ Cfr. In I Metaph I, 10.

⁸ Cfr. In I Metaph I, 11.

⁹ Cfr. *De Sensu et sensato*. Es un dato de experiencia que aprende más un sordo que un ciego. Por tanto, el sentido del oído es el principal del aprendizaje y no el de la vista.

¹⁰ *Disciplinam habent*, dice el texto latino.

¹¹ Cfr. In I Metaph I, 12.

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento (Metaph I,1 Bk 980b 25-28).

Cuando Aristóteles afirma que "los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan de la experiencia", se refiere a que no sólo poseen sentidos externos e imaginación, sino que sus sentidos internos incluyen la memoria y la estimativa, "que consiste en conseguir o evitar algo según las sensaciones e imágenes de la memoria"¹², y de este modo se puede decir que participan de alguna manera de la experiencia (*empeiria*, en griego), "que surge de la reunión de muchos singulares recibidos en la memoria"¹³.

Y así como al participar de la experiencia el conocimiento animal parece semejar al humano, el del hombre es superior aún en la experiencia, porque en el hombre este grado de conocimiento pertenece a la *cogitativa* o *ratio particularis*, que es una facultad que participa de su racionalidad.

Pero el conocimiento en el hombre tiene además otros grados superiores, además de la experiencia: "el género humano —afirma el Filósofo— dispone del arte (*techné*, en griego) y los razonamientos".

Después Aristóteles las compara entre sí para precisar la naturaleza de cada una:

Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte.

Pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes.

¹² In I Metaph I, 15.

¹³ In I Metaph I, 15.

Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupado en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o los calenturientos, corresponde al arte (Metaph I,1 Bk 980b 28-981a 12).

Primero estudia en lo que coinciden, que es su modo de generación. La experiencia nace de la memoria, "pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia". El arte nace "cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre casos semejantes"

Segundo, establece la diferencia entre ambos modos de generación, que es el conocimiento que proporcionan. La experiencia llega a nociones sobre lo particular, siempre considerado individualmente; mientras que el arte llega a nociones por encima de todos los particulares, agrupándolos o distinguiéndolos para poder universalizar sus nociones. Por lo tanto, el conocimiento de el arte es superior al de la experiencia pues es más intelectual, pues versa sobre universales.

C. Comparación entre experiencia y arte por la acción

Una vez que Aristóteles ha establecido cuál es la naturaleza de la experiencia y del arte, ahora se pregunta cuál de ambos es superior. Y emplea dos vías para hacer esta comparación: la acción¹⁴ y la dignidad del conocimiento¹⁵.

El primer punto de comparación que establece Aristóteles para comparar la experiencia con el arte, es su empleo en la vida práctica.

¹⁴ Cfr. Metaph I, 1 Bk 981a 12 ss.

¹⁵ Cfr. Metaph I, 1 Bk 981a 24 - b 13.

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tiene más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular.

No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser durado (Metaph I, 1 Bk 981a 12-24).

En cuanto a la vida práctica, la experiencia parece ser superior al arte. Esto se puede ver en que los que poseen la experiencia, los expertos, tienen mayor éxito en las actividades prácticas que quienes poseyendo el arte, conocimiento teórico, no poseen experiencia.

"Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales". En efecto, todas las acciones versan sobre lo singular. "No es al hombre a quien sana el médico, sino a Sócrates o Calias". Por tanto, si alguno posee el conocimiento universal, que proporciona el arte, pero no lo sabe aplicar a su contenido singular, errará muchas veces, pues lo singular es lo único que puede ser afectado por la acción. De este modo es evidente que la experiencia es mejor que el arte, considerado, desde luego, según la acción.

D. Comparación entre experiencia y arte por la superioridad del conocimiento

Pero es obvio que la acción no es el punto de comparación más adecuado para buscar la Sabiduría, sino que lo es el conocimiento, pues Aristóteles busca el conocimiento supremo y no el más práctico. Por eso, el

Filósofo hace la comparación entre experiencia y arte según el conocimiento. Y afirma que el arte es superior, cuando dice:

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, ya que la Sabiduría corresponde en todos al saber (Metaph I, 1 Bk 981b 24-27)¹⁶.

Es decir, el arte es superior a la experiencia en cuanto al saber, pues aquél es un saber mayor que ésta, de tal modo que a quien posee el arte es llamado más sabio que el experto.

Además, en cuanto al entender, también es superior el arte ya que en una argumentación quien posee el arte, puede entender lo que se dice en contra de sus conocimientos, mientras que quien posee sólo experiencia, difícilmente puede refutar lo que en su contra se dice¹⁷.

Y también en cuanto que la Sabiduría conviene a todos en el saber, el arte es superior. Es decir, los poseedores del arte se acercan más a la Sabiduría que los expertos, porque son llamados más sabios los que más saben y no los que mejor operan, pues "todos acceden a la Sabiduría según sepan más"¹⁸.

Luego, da tres argumentos para probar su postura, que afirma la superioridad del arte sobre la experiencia, según la dignidad del conocimiento. El primero es que los que poseen el arte son considerados más sabios que los expertos porque conocen las causas.

Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquellos, en cambio, conocen el porqué y la causa. Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen, sí,

¹⁶ Hice una modificación a la traducción pues no coincidía con la versión latina. Decía "pensando que la Sabiduría" y traduje por "ya que la Sabiduría". pues en latín dice "tamquam magis sit scire secundum sapientiam omnia sequetem" (Cfr. Mb 8).

¹⁷ Cfr. In I Metaph I, 23.

¹⁸ In I Metaph I, 23.

pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de las obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría (Metaph I,1 Bk 981a 28-b 6).

En efecto, la razón por la que quienes poseen el arte son considerados más sabios que los expertos es que los expertos saben el **qué**, pero no el **porqué**; mientras que los que poseen el otro hábito conocen el **porqué** y la **causa**. En efecto, a un "jefe de obras no lo consideramos más sabio por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas". Es decir, los jefes de obras, que poseen el arte, actúan sabiendo las causas de lo que hacen, mientras que los simples operarios, que obran por experiencia, obran por mera costumbre.

El segundo argumento que muestra que el arte es superior a la experiencia consiste en que el arte es más ciencia que la experiencia porque el primero puede enseñar mientras que la segunda, no:

En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos pueden y éstos no pueden enseñar (Metaph I,1 Bk 981b 7-10).

Aristóteles dice que "lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar", porque un signo de la posesión de ciencia es poder enseñar, ya que enseñar es causar ciencia en otro. Sólo se puede enseñar la ciencia cuando se conocen las causas; otros tipos de enseñanza son opinión o creencia¹⁹. Por eso, los que poseen el arte pueden enseñar, pues conocen las causas, mientras que los expertos no enseñan, ya que no conocen las causas.

Y el tercer argumento a favor de la superioridad del arte, es que las sensaciones, en las que se basa esencialmente la experiencia, no son Sabiduría:

¹⁹ Cfr. In I Metaph 1, 29.

Además, de las sensaciones no consideramos que ninguna sea Sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente (Metaph I,1 Bk 981b 10-13).

Ciertamente las sensaciones "son las cogniciones más autorizadas sobre los objetos singulares, pero no dicen el porqué de nada". Los sentidos conocen el qué —por ejemplo, el tacto conoce que el fuego quema— pero no la causa del calor —el por qué—. Quienes basan su conocimiento en la experiencia, conocen sólo los singulares que les otorga el conocimiento sensorial. No conocen las causas, ni pueden ser considerados sabios, como tampoco las cogniciones de los singulares, Sabiduría.

Entonces, el arte es superior a la experiencia porque corresponde a aquélla conocer las causas y poder enseñar. Mientras que la experiencia no otorga ningún conocimiento que lleve a las causas.

El arte, considerado desde el saber, es el segundo grado del conocimiento humano, pues ya considera las causas y es más ciencia que la experiencia. Por lo tanto, si la Sabiduría es el máximo saber deberá incluir el conocimiento de las causas y el enseñar sus principios para ser máximamente ciencia.

E. Comparación entre el arte en cuanto activo y el arte en cuanto especulativo

Una vez que Aristóteles ha mostrado que el arte es superior a la experiencia respecto al saber, que es lo que importa cuando se busca la Sabiduría, ahora analiza el arte en sí mismo. Se da cuenta de que este conocimiento tiene una vertiente especulativa y otra práctica. Por eso, investiga cuál de ambas es más Sabiduría.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad.

De ahí que, constituidas ya estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal. (Metaph I,1 Bk 981b 27-982a 1).

Al que posee el arte, en cierto modo se le llama sabio, porque "es natural, que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes²⁰, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros". Es decir, se consideraba como sabio por el hecho de estar por encima del conocimiento particular de la experiencia, que es común a todos los hombres, ya que el arte, aunque es natural a todos los hombres²¹, es poseída por pocos.

Además, "al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fueran considerados más sabios los inventores de éstas que de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad". Aristóteles observa que el arte, siendo un solo grado de conocimiento, tiene dos vertientes: una práctica —la orientada a satisfacer las necesidades de la vida— y otra especulativa —la que no busca la utilidad, que por eso llama, "orientada al ornato"—.

Y también se da cuenta que es más propia del sabio la vertiente del arte que no busca la utilidad, porque una vez constituidas todas las artes que miran hacia la resolución de necesidades de la vida, "fueron

²⁰ Es decir, descubridor de un conocimiento diferente y superior a la experiencia.

²¹ Cfr. Eth. Nic. VI, 3.

descubiertas las ciencias que no se ordenan ni al placer ni a lo necesario", es decir, las artes especulativas, en concreto las artes matemáticas que nacieron en Egipto, "pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

Y este conocimiento que proporciona el arte en su vertiente especulativa es más propio del sabio que el arte en su vertiente práctica, pues no se ordena a ninguna otra cosa sino al saber mismo. Por eso, la ciencia requiere del *otium*, pues para cultivar el saber por él mismo es menester tener solucionadas las necesidades básicas y de ornato, pues mientras éstas no se satisfacen es muy difícil cultivar un saber no práctico.

F. La Metafísica estudia las causas

Y si al hablar del arte como cierta Sabiduría resulta patente que debe tratar sobre causas, y si la Sabiduría es el máximo saber buscado, entonces deberá incluir el conocimiento de las causas y el enseñar sus principios para ser máximamente ciencia. La Sabiduría trata sobre las causas porque la *ciencia que se busca* debe ser superior al arte y máximamente Sabiduría porque debe ser absolutamente especulativa.

Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas (Metaph I,1 Bk 981b 27-982a 3).

Aristóteles concluye esta unidad eidética afirmando "que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios". En efecto, "cada uno es más sabio cuando más se

acerca al conocimiento de las causas"²², que es lo que ha mostrado el Filósofo con la exposición de los grados del conocimiento.

El estagirita ha probado que el que posee la experiencia es más sabio que quien tienen una sensación cualquiera. A su vez, es más sabio el que posee el arte que quien posee la experiencia, pues es más sabio el jefe de obras que un simple operario. Y entre los poseedores del arte, es más sabio el que domina la vertiente especulativa —como el arquitecto— que el que domina la vertiente práctica —como el albañil—.

Por eso, son más sabios "los conocimientos especulativos que los prácticos", pues "entre las artes y las ciencias, las especulativas son más ciencias que las activas"²³.

Y, como los grados de conocimiento son superiores en cuanto más conocen las causas, y cuanto más especulativas sean, "resulta evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas", pues la Sabiduría es una el grado máximo de conocimiento, que es la ciencia que busca Aristóteles.

²² In I Metaph I, 35.

²³ In I Metaph I, 35.

CAPÍTULO III:

LAS CAUSAS QUE ESTUDIA LA METAFÍSICA

Una vez que Aristóteles ha mostrado que corresponde a la Metafísica estudiar las causas, ahora se propone investigar qué causas y principios estudia esta ciencia.

Y puesto que buscamos esta ciencia, lo que deberíamos investigar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría (Metaph I,2 Bk 982a 4-5).

Y comenta Tomás de Aquino que las causas y principios buscados son aquéllos que son máximamente universales y primeros¹, pues se busca aquella que sea máximamente ciencia. Y en mi opinión, la siguiente argumentación del Filósofo se encamina a demostrar que la Metafísica estudia esas causas y principios universales y primeros.

A. El conocimiento de las causas estudiadas por la Metafísica

Para poder acceder a las causas y principios universales, Aristóteles establece el método que se debe emplear en tal investigación:

Si tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio, es probable que el camino quede más despejado (Metaph I,2 Bk 982a 6-7).

En mi opinión, el *método* que el Filósofo se propone para encontrar las causas y principios que son el objeto de la Sabiduría, consiste en "tomar en cuenta el concepto que nos formamos del sabio". Este método tiene dos etapas: la primera consiste en analizar "las ideas que tenemos acerca de la

¹ In I Metaph II,36.

Sabiduría y de los sabios"², pues tanto de una como de otros se infieren cuáles son las características de la Sabiduría o Metafísica. En efecto, la Sabiduría es un grado de conocimiento cuyas características conocemos a través de quien lo posee: el sabio. De este modo, Aristóteles vuelve a partir de lo evidente, es decir, del hecho de que hay personas a las que llamamos sabios.

Y el segundo paso consiste en demostrar que a cada una de las características del sabio y la Sabiduría "corresponden a la ciencia universal, que considera las causas primeras y universales"³.

Después de que el estagirita ha mostrado el método, desarrollará los dos pasos propuestos. Primero, dará seis características de la Sabiduría y del sabio⁴, y segundo, de ellas inferirá las propiedades de la Sabiduría que permitirán conocer que la Metafísica estudia las causas primeras y universales.

B. Características de la Sabiduría y del sabio

A continuación expondré el primer paso, es decir, mostraré cada característica de la Sabiduría o del sabio.

Primera característica:

Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular (Metaph I,2 Bk 982a 8-10).

"El sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular", porque la ciencia no debe tomar en cuenta a los individuos ya que no pertenecen al conocimiento intelectual,

² Metaph I, 2 Bk 982a 20 - 21.

³ In I Metaph II, 36.

⁴ Cfr. Metaph I, 2 Bk 982a 21 - 982b 7.

sino al de los sentidos⁵. Además es imposible conocer todos los singulares porque son infinitos, y por tanto imposibles de ser aprehendidos por el intelecto.

Segunda:

También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio) (Metaph I,2 Bk 982a 10-12).

El sabio puede "conocer las cosas más difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana". Porque conocer lo sensibles es común y fácil para todos; en cambio, lo sabio está en la capacidad de conocer las cosas difíciles por la virtud del intelecto. Esto es más complejo y por eso mismo, reservado a unos pocos⁶.

Tercera:

Además, conoce con más exactitud (Metaph I,2 Bk 982a 12-13).

El sabio "conoce con más exactitud" porque de las cosas que sabe tiene mayor certeza que cualquier otro comúnmente pueda tener⁷.

Cuarta:

Y es más capaz de conocer las causas: a ese lo consideramos sabio en cualquier ciencia (Metaph I,2 Bk 982a 13-14).

El sabio "es capaz de conocer las causas", pues es propio de quien posee el hábito de la ciencia conocer las causas⁸. Por eso, añade inmediatamente el Filósofo: "a ése lo consideramos sabio en cualquier ciencia".

⁵ Cfr. In Meteor, Prooem.

⁶ Cfr. In I Metaph II,37.

⁷ Cfr. In I Metaph II,38.

⁸ Cfr. In De Coel. Prooem.

Quinta:

Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados (Metaph I,2 Bk 982a 14-16).

La ciencia que es más Sabiduría es "la que se elige por sí misma y por saber", es decir, es buscada por el saber que proporciona al quien la posee y no por la utilidad que pudiera reportarle. Porque el sabio busca la ciencia superior por saber y no "por sus resultados".

"Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible"⁹. En efecto, el sabio que busca el saber por el saber mismo prefiera la ciencia cuyo objeto sea el más escible, pues será la ciencia más ciencia.

Sexta:

La destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él quien ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio.

Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios (Metaph I,2 Bk 982a 16-21).

"La ciencia destinada a mandar es más Sabiduría que la ciencia subordinada". En efecto, corresponde a la ciencia superior —que es la que busca el sabio— dirigir a los inferiores pues su objeto ilumina —hace más inteligible— los objetos de aquéllos.

C. Definiciones de Sabiduría

Una vez vistas las características del sabio y la Sabiduría, Aristóteles da el segundo paso argumentativo para encontrar las causas y

⁹ Metaph I, 2 Bk 982a 30 - 32. *Escible* del latín *scio*, saber.

principios que son el objeto de la Sabiduría, que consiste en demostrar que a cada una de esas características corresponde la noción de la Sabiduría, que considera las causas primeras y universales.

Primera definición:

Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella) (Metaph I,2 Bk 982a 21-23).

Entonces la Sabiduría posee en sumo grado la ciencia universal¹⁰ porque "el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en grado sumo la ciencia universal". Pues tener el hábito de la ciencia respecto a todas las cosas¹¹ es "conocer de algún modo todo lo sujeto a ella", así como el género es causa de todo lo que está en él¹².

Segunda:

Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos) (Metaph I,2 Bk 982a 23-25).

La Sabiduría es el hábito cognoscitivo de las cosas más universales, porque "para los hombres el conocimiento más difícil es el de las cosas más universales". En efecto, el conocimiento menos común —más alejado del sentido, que es sobre los singulares— es el de las cosas más universales, es decir, de las suprasensibles.

Tercera:

Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por

¹⁰ Επιστήμη καθόλου.

¹¹ *Ad universas*, dice el texto latino.

¹² Cfr. In De Gen. Prooem.

adición; la aritmética, por ejemplo, es más exacta que la geometría)
(Metaph I,2 Bk 982a 25-28).

Como "las ciencias son tanto más exactas cuanto más se ocupan de los primeros principios", la Sabiduría se ocupa máximamente del conocimiento de los primeros principios de todas las cosas, pues es propio de este hábito ser máximamente exacto.

En efecto, es más exacta la ciencia que se ocupa de los primeros principios "porque las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición", es decir, que no añaden otros principios —diferentes de los primeros— para conocer su objeto.

Cuarta:

Además, la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa) (Metaph I,2 Bk 982a 28-30).

Como los que hablan sobre las causas acerca de cada cosa, "enseñan verdaderamente", la Sabiduría —que considera las causas— es también más capaz de enseñar. Enseñar es una prueba de posesión de ciencia: la Sabiduría enseña porque es ciencia.

Quinta:

Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible).

Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosa, no ellos a través de lo que les está sujeto) (Metaph I,2 Bk 982a 30-b 4).

Lo máximamente escible —cognoscible— son los primeros principios y causas. Comenta Tomás de Aquino que esto se aplica a las

ciencias que buscan conocer su propia causa, por sí mismas y no por otras, y estas son las ciencias que más se desean poseer¹³.

Sexta:

Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda (Metaph 1,2 Bk 982b 4-7).

Y la causa por la que la Sabiduría es la más digna de dirigir y por tanto superior a las otras ciencias es porque "conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa". En efecto, el fin ilumina toda actividad —tanto especulativa como práctica— pues hacia él se dirigen¹⁴, y por eso, la Sabiduría al conocerlo puede orientar y dirigir a todas las otras ciencias.

"Y este fin es el bien de cada una, y en definitiva, el bien supremo de la naturaleza toda". Por tanto, le corresponde a la Sabiduría conocer el bien supremo de todas las cosas¹⁵.

D. La Metafísica estudia las causas primeras

Una vez visto que la Sabiduría estudia todas las cosas (sin descender a cada una en particular), las más universales (o suprasensibles), los primeros principios y las causas, lo más escible y el fin supremo de la naturaleza, ahora hace falta ver a que ciencia corresponde tales características.

Y cada una de esta propiedades de la Sabiduría —en opinión de Santo Tomás— "conviene a aquel que conoce las causas primeras y

¹³ Cfr. In 1 Metaph II, 50.

¹⁴ *Omne agens agit propter finem.*

¹⁵ Aristóteles incoa la tesis de que el bien es causa final de todo movimiento, y por tanto inseparable de la causa eficiente. De esto hablará más adelante (cfr. Metaph 1, 3 Bk 984a 18 - 27). Por ahora, sólo da un esbozo porque aquí está aún en el proemio de esta obra y lo que quiere es saber qué causas estudia la Metafísica.

universales"¹⁶. Por eso, concluye Aristóteles diciendo que "corresponde a la misma ciencia el nombre que se busca (el de Sabiduría). Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas"¹⁷.

El nombre de Sabiduría, que es el grado de conocimiento que buscamos, se le aplica a todo aquel conocimiento que tiene como objeto los primeros principios y causas. Y estos conocimientos son justamente los que acabo de enumerar: el conocimiento de todas las cosas, las más universales, las suprasensibles, los primeros principios y causas, y lo más escible.

Además, el estagirita añade que el bien y el fin por lo que algo se hace son una de las causas, porque los filósofos anteriores no la conocieron, aunque se podría inferir, como hizo Aristóteles¹⁸, de las características de la Sabiduría y del sabio. De este modo, la ciencia que considera las causas primeras y universales es la misma que tiene como objeto el fin universal de todas las cosas¹⁹

¹⁶ Cfr. In I Metaph II, 44.

¹⁷ Metaph I, 2 Bk 982b 8 - 10. Excelentes notas en la traducción de García Yebra para aclarar este pasaje. Cfr. *ed. cit.* p. 14.

¹⁸ Cfr. Metaph I, 2 Bk 982b 4 - 7.

¹⁹ Cfr. In I Metaph II, 51.

CAPÍTULO IV:

NATURALEZA Y FIN DE LA METAFÍSICA

Una vez que Aristóteles ha mostrado que la Metafísica es el grado de conocimiento superior y que le corresponde estudiar las causas primeras y los primeros principios, ahora estudiará la naturaleza y el fin de la Sabiduría¹.

A. La naturaleza de la Metafísica

Al comentar sobre la naturaleza de la Metafísica², Tomás de Aquino afirma que hay cuatro características que son el fundamento (o *dignitas*³) de esta ciencia:

- a) que es especulativa;
- b) que es libérrima;
- c) que no es humana; y
- d) que es honorabilísima.

Estas propiedades al ser enunciadas en estos términos, parecerían no ser más que características subjetivas de la Sabiduría. Pero en el lenguaje de la escolástica clásica, estos términos expresaban cualidades objetivas de una ciencia.

A mi modo de ver, expresan la relación entre el sujeto que posee la Sabiduría —el filósofo— y la Sabiduría misma —conocimiento poseído que versa sobre las primeras causas y principios—. Por eso, las

¹ Cfr. *Metaph I*, 2 Bk 982b 11 - 983a 23.

² Cfr. *In I Metaph III*, 52.

³ Vid. *supra*. cap. 2 nota 7.

propiedades objetivas de la Metafísica se expresan con términos muy humanos, que en nuestros días sólo predicamos de las personas. Por esto, la *dignitas* de la Metafísica es su posesión por el sujeto, que gira en torno a cuatro aspectos que podemos considerar su naturaleza:

- a) otorga al filósofo un conocimiento especulativo;
- b) es un conocimiento que se posee por sí mismo y que se funda en sí mismo, y no en otro (por eso, Tomás de Aquino la llama *libérrima*);
- c) no es plenamente poseída (por eso, dice también "no es humana"); y
- d) versa sobre Dios y lo divino (lo cual le confiere su *honor*).

A continuación expondré estas cualidades, que fundamentan la naturaleza de la Metafísica, siguiendo el texto de Aristóteles.

1. La Metafísica es especulativa

La primera cualidad de la ciencia que se busca consiste en que es un conocimiento puramente especulativo.

Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente por los que primero filosofaron (Metaph I,2 Bk 982b 11-12).

En primer lugar, el fundamento (*dignitas*) de la Sabiduría se debe a que no se trata de una ciencia productiva⁴ sino especulativa. De esto Aristóteles otorga un par de pruebas. El primer argumento apela al origen del filosofar mismo:

Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, o reconoce su ignorancia.

⁴ ου ποιητική.

(Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de su ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad (Metaph I,2 Bk 982b 12-21).

Es patente que "los hombres comienza y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración". Y los que se plantean resolver un problema o se admiran ante la contemplación de la realidad natural, reconocen su ignorancia. Y tanto la búsqueda de soluciones a los problemas como la contemplación son un reconocimiento de la propia ignorancia. Entonces, los que han filosofado lo han hecho movidos para superar la ignorancia, por lo tanto, es "claro que buscaban el saber en vista del conocimiento y no por alguna utilidad".

En efecto, quienes huyen de la ignorancia, buscan el saber por el saber mismo como fin. Esto demuestra que la Sabiduría es especulativa, porque "ninguna ciencia en la que se busca el saber por el saber mismo es activa, sino especulativa"⁵

El segundo argumento recurre a la historia de la filosofía:

Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad (Metaph I,2 Bk 982b 22-25).

Los que filosofaron, iniciaron la búsqueda de la Sabiduría "cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y relativas al descanso y al ornato de la vida". Como ya ha apuntado el Filósofo las ciencias se empezaron a cultivar cuando ya estaban resueltas las necesidades de la vida y las de ornato, porque para cultivar el saber por el saber mismo se requiere del *otium*. Así, la historia demuestra que la Sabiduría era buscada por saber y no por utilidad, por lo cual es evidente que no es una ciencia activa, sino especulativa.

⁵ In I Metaph III, 53.

2. La Metafísica se autofundamenta

La segunda propiedad de la Sabiduría consiste en que tiene su fundamento en ella misma.

Así como llamamos al hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma (Metaph I,2 Bk 982b 25-28).

La Metafísica es una ciencia para sí misma. No se busca por ninguna utilidad, ni se cultiva para desarrollar otra ciencia, como se puede desarrollar la aritmética en búsqueda de la geometría⁶.

Tomás de Aquino presenta además, una prueba que no consideró Aristóteles pero que se desprende de sus especulaciones. Y es que la Metafísica considera la causa final⁷; de donde se sigue que todas las demás ciencias se ordenan a ella como a su fin. Por lo tanto, la Sabiduría es la ciencia máximamente por sí misma⁸.

Y así como se llama hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, de igual modo se puede considerarse a la Metafísica como la ciencia más libre, porque como se ha visto, ella es para sí misma.

3. La Metafísica es ilimitada

La tercera cualidad de la Sabiduría se desprende de la consideración de que no es conocimiento agotable.

Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos (Metaph I,2 Bk 982b 28-30).

⁶ Cfr. LBT q.5 a.3

⁷ Vid. Metaph I, 2 Bk 982a 16 - 21 *et* b 4 - 7.

⁸ Cfr. In I Metaph III, 59.

Si la Metafísica es la ciencia para sí misma, —la más libre— en cierto modo excede al hombre, y en este sentido podría considerarse impropia de los humanos. En efecto, "la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos", es decir, aunque el hombre esencialmente es para sí mismo, en algunos de sus aspectos accidentales, por falta de dominio parece ser esclavo, por ejemplo, de su limitación para conocer las cosas suprasensibles y los principios y causas primeras.

Aunque la Sabiduría sea un conocimiento inagotable para el ser humano, el hombre debe buscar acceder a ella lo más que pueda. Para aclarar mejor esta consideración, Aristóteles se apoya en un autor antiguo.

De suerte que, según Simónides, sólo un dios puede tener este privilegio, aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, "mienten mucho los poetas") (Metaph I,2 Bk 982b 30-983a 4).

Aunque Aristóteles se da cuenta de esta limitación de la naturaleza humana, afirma que "es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada". Por lo tanto, la limitación de la inteligencia humana no es obstáculo para emprender la investigación de las cosas metafísicas, pues en cierto modo *son proporcionadas al hombre*. Las cosas suprasensibles son inteligibles *per se* y por eso pueden ser conocidas por el hombre⁹, aunque no en plenitud pues el objeto es desproporcionado a sus facultades¹⁰.

⁹ Cfr. Phys. I donde Aristóteles hace la distinción entre inteligible *quoad se* y *quoad nos*.

¹⁰ Como es el caso del murciélago, que es ciego no por falta de luz sino por su exceso.

4. La Metafísica trata sobre lo divino.

La última característica de la ciencia que se busca se debe a su objeto.

Ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla Dios o Él principalmente. Así pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna (Metaph I.2 Bk 983a 4-11).

"No debemos pensar que otra ciencia sea más honorable que ésta. Pues la más divina es la más digna de aprecio", afirma Aristóteles. Como a Dios le corresponde el máximo honor¹¹, la ciencia que tenga lo divino por objeto será la más honorable; y ésta es la Sabiduría porque "será ciencia divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino".

En efecto, la Sabiduría cumple ambas condiciones. Por una parte, Dios —según la opinión generalizada, dice el Filósofo— es una de las causas, y por tanto objeto de la Sabiduría; por lo cual se puede decir que la Metafísica tiene lo divino como objeto. Por otra parte, la ciencia divina es la que posee Dios, pues sólo Él se conoce a sí mismo¹², y fundamenta todo honor.

¹¹ Es más digno, en cuanto que es el Motor Inmóvil. Evidentemente, Aristóteles no sospecho siquiera del carácter personal de Dios, que fue revelado con el cristianismo.

¹² Se incoa la famosa tesis aristotélica de que Dios es νοεῖς νοεσσεος.

B. El fin de la Metafísica

Una vez que Aristóteles ha señalado cuál es la naturaleza de la Metafísica, ahora indica cuál es el fin de la Sabiduría.

Mas es preciso, en cierto modo, que su adquisición se convierta para nosotros en lo contrario de las indagaciones iniciales. Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas, a los que aún no han visto la causa, o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima. Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor, según el proverbio, como sucede en los casos mencionados, después que se ha aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geómetra como de que la diagonal llegara a ser conmensurable) (Metaph I,2 Bk 983a 11-21).

En efecto, "los que aún no han visto las causas" son los que se admiran de que las cosas sean de un determinado modo. En cambio, la admiración debe darse "después que se ha aprendido".

Por eso, la investigación sobre esta ciencia inició tratando sobre lo que a todos causaba admiración: primero se admiraban de cosas muy pobres¹³ y luego de las más ocultas¹⁴, porque la admiración proviene de la ignorancia de la causa. Por eso, cuando los hombre no podían especular sobre las causas de las cosas, se admiraban de todo, como si surgiera del azar¹⁵. Y este es el caso de los que se admiraban con los autómatas de los ilusionistas, o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal.

Pero el fin de la Metafísica es que, aunque iniciado por la admiración, termine en la no admiración, pues "el fin debe ser mejor que el inicio". Es decir, si la admiración, originada por la ignorancia, es el inicio de la investigación metafísica, su fin debe ser el perfeccionamiento, o sea la

¹³ Las de la experiencia.

¹⁴ Las del arte en cuanto especulativo.

¹⁵ Cfr. In I Metaph III, 66.

desaparición de la ignorancia, por lo cual desaparece la admiración. En realidad, al conocer las causas, desaparece la admiración que producen sus efectos. Por lo tanto, el fin de la Metafísica es conocer las causas de las cosas, que se manifiestan por sus efectos, que —a su vez— por la admiración que producen invitan al hombre a la investigación.

TERCERA PARTE:
CRÍTICA HISTÓRICA

Una vez que he expuesto el llamado *Proemio* del Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, en los siguientes tres capítulos expondré la parte que he denominado *Crítica histórica*, en la que el Filósofo expone a los pensadores que le antecedieron sobre el tema de las causas. Me detendré en exponer detalladamente a Empédocles, Anaxágoras y Platón. Y finalmente, expondré las causas que empleó el mismo Aristóteles.

El estagirita propone esta exposición crítica de sus antecesores, después de enunciar las causas que él ha descubierto en la *Física*.

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación o movimiento). Hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física* (*Metaph I, 3 Bk 982b 11-21*).

Una vez que Aristóteles demuestra que la *Metafísica* es la ciencia que trata sobre las primeras causas¹ y que define que las causas son cuatro: la material, la substancia (formal), el principio del cual procede el movimiento (eficiente) y la final, estudia que han dicho los filósofos anteriores.

Recordemos sin embargo a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es

¹ Cfr. *Metaph I, 1 - 2 Bk 980a 20 - 983a 23*.

evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar (Metaph I,3 Bk 983a 23).

El fin que persigue el estagirita es hacer ver que si se plantean menos de cuatro causas no se puede explicar toda la realidad —tanto sensible como suprasensible— y que tal reducción de ordinario plantea nuevos problemas que no se pueden resolver.

En los próximos tres capítulos expondré las causas según Empédocles y Anaxágoras², según Platón³ y —a modo de recapitulación— según Aristóteles⁴.

² Capítulo V.

³ Capítulo VI.

⁴ Capítulo VII.

CAPÍTULO V:

LAS CAUSAS EN EMPÉDOCLES Y ANAXÁGORAS

Aristóteles al mostrar lo que han dicho los filósofos anteriores sobre las causas, primero expone el pensamiento de los llamados *físicos*, quienes pusieron como principios cosas evidentes, pues el estagirita en su investigación parte de lo más evidente a lo menos.

Por tal razón, expone en primer lugar a los pensadores que trataron las causas material y eficiente porque son evidentes y que se olvidaron de las causas formal y final por no ser evidentes. Y entre los filósofos presocráticos, se detiene de modo especial a exponer a Empédocles y Anaxágoras, quienes destacaron en sus planteamientos sobre las citadas causas evidentes.

A. El principio corpóreo o causa material

Inicia Aristóteles su exposición crítica a los antiguos, mencionando que en primer lugar estudiaron la causa material.

Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues de aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando las afecciones, es según ellos, el elemento y principio de los entes (Metaph I. 3 Bk 983b 6-11).

Los antiguos, en efecto, pensaban que la causa material —el *elemento y principio de los entes*— era "el primer origen de su generación y el término de su corrupción", pues se basaban en la evidencia del cambio que supone tanto la generación como la corrupción.

Luego expone la naturaleza que los antiguos atribuían a la causa material.

Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca ni pierda estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. Pero, en cuanto al número y la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo (Metaph I, 3 Bk 983b 11-20).

De este modo sostienen que nada se genera ni se corrompe, pues "siempre hay alguna naturaleza —ya sea una o más de una— de la cual se generan las demás cosas". Pero en cuanto al número y la especie de tal causa material, ninguno de esos pensadores estuvo de acuerdo.

Después Aristóteles expone a los filósofos que propusieron una sola causa: Tales de Mileto, Anaxímenes y Diógenes, Hípaso y Heráclito. Como estos autores no entran en el marco de mi investigación, sólo transcribiré los textos del Filósofo, sin comentarlos.

Tales, el iniciador de tal filosofía (de una sola causa material), afirma que es el agua (por eso también manifestó que la tierra estaba sobre el agua) (Metaph I, 3 Bk 983b 11-20)

Anaxímenes y Diógenes dicen que el aire es anterior al agua y el principio primordial entre los cuerpos simples (Metaph I, 3 Bk 983b 20-22)

El metapontino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el fuego (Metaph I, 3 Bk 983b 22-27).

Y una vez que ha mencionado a los filósofos que han considerado una sola causa material, Aristóteles se detiene en exponer a Empédocles y Anaxágoras que consideraron que el principio corpóreo era múltiple.

1. La causa material en Empédocles

Sobre Empédocles de Agrigento, Aristóteles afirma que postuló cuatro causas como principio material:

Empédocles (consideró) los cuatro, añadiendo, además de los mencionados (agua, aire, fuego), en cuarto lugar la tierra —pues, según él, éstos subsisten siempre y no son objeto de generación, a no ser por multiplicación o reducción numérica, juntándose o separándose hacia la unidad o partir de ella— (Metaph I, 3 Bk 984a 8-11).

Empédocles al hablar del origen de las cosas, sostiene que es imposible que "algo pueda nacer o ser destruido totalmente"¹. Es decir, "no se da nacimiento de ninguna de las cosas mortales, ni un acabarse en la maldita muerte, sino sólo mezcla y cambio de las cosas mezcladas"².

En efecto, Empédocles piensa que el principio de todos los entes —eso que acaba de llamar "mezcla"— son *elementos* no nacidos e indestructibles, que permanecen iguales eternamente³. Por eso, Aristóteles afirma⁴ que Empédocles —igual que Anaxágoras— vio que la causa material era el primer origen de la generación y el término de corrupción de las cosas.

Y a estos elementos los llamó Empédocles *ρίζοματα* —*raíces*— pues de "estos elementos nacieron todos cuantos seres existieron, existen y existirán: los árboles, los varones y las mujeres, las bestias, las aves, los peces que se nutren del agua y también los dioses de larga vida, muy superiores en sus prerrogativas"⁵.

¹ DK 31 B 11 - 12.

² DK 31 A 8.

³ Cfr. DK 31 A 28; KR 426.

⁴ Cfr. Metaph I, 3 Bk 983b 6 - 11.

⁵ DK 31 B 21.

Estas raíces Empédocles las tomó de Tales, Anaxímenes y Diógenes, e Hipaso y Heráclito, que son, respectivamente, el agua, el aire y el fuego. Y añade, en cuarto lugar, la tierra.

Empédocles consideró a estos elementos como principios por dos razones: la primera es que siempre subsisten, y la segunda, que no son objeto de generación⁶. En efecto, los cuatro elementos nunca se aniquilan ni se generan, es decir, no surgen de otro principio ni aparecen espontáneamente de la nada, sino que han existido siempre.

De este modo, el agrigentino afirma que "sólo estos (principios) existen, los cuales, entremezclándose, adoptan pluralidad de formas"⁷. Es decir, los cuatro elementos permanecen inalterables sólo se pueden multiplicar o reducir numéricamente, respecto a la unidad, como separación o agregación de partes.

Dicho de otro modo, las cosas no nacen en el sentido de que surjan de la nada, ni mueren, si por muerte se entiende volver a la nada. Más bien, según Empédocles, nacer es un juntarse de los elementos y morir un separarse de las raíces que constituyen las cosas.

Sin embargo, a pesar de que Empédocles postuló cuatro elementos como causa material, los utilizó como si fueran dos: el fuego, por una parte, y el resto —agua, aire y tierra—, por otra parte, como si fueran una única naturaleza⁸. De este modo en la práctica, sólo empleó dos principios materiales.

Así, llega —a partir de la causa material— a la postura de que nada se genera ni se corrompe. Esto se debe a que Empédocles, en el fondo, considera —como dice Aristóteles— que "siempre hay alguna naturaleza —(...) o más de una (como en este caso)— de la cual se generan las demás cosas"⁹.

⁶ Cfr. *Metaph I*, 3 Bk 984a 10.

⁷ DK 31 B 21.

⁸ Cfr. *Metaph I*, 4 Bk 985a 29 - b4.

⁹ *Metaph I*, 3 Bk 983b 18 - 20.

2. La causa material en Anaxágoras

Una vez que Aristóteles expuso la doctrina de Empédocles sobre la causa material, expone la opinión de Anaxágoras, sobre este tema.

Anaxágoras de Clazómenas, que es anterior a Empédocles por la edad y posterior por las obras, afirma que los principios son infinitos; pues dice que casi todos los seres que tienen partes semejantes, como el agua o el fuego, se generan y destruyen así, por unión y separación únicamente, y que de otro modo ni se generan ni se destruyen, sino que permanecen eternos (Metaph I, 3 Bk 984a 11-17).

Anaxágoras afirmaba que "ninguna cosa nace ni perece sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes"¹⁰ porque supone que la realidad permanece inmutable, en la que nada nace o se destruye, sino que todo se conserva existiendo a pesar de sus cambios. Así, todo lo que es debe proceder de una realidad ya existente que son los principios.

Y los principios que constituyen las cosas, según Anaxágoras, son infinitos¹¹. Con estos principios infinitos pretende explicar la diversidad de cosas existentes. Es decir, la realidad no puede provenir de un único elemento, ni tampoco de los cuatro que propone Empédocles, pues no son suficientes para explicar la multiplicidad de los entes,

Pero en realidad, los principios que Anaxágoras toma en cuenta son sólo de la especie material, porque considera que todas las cosas están formadas por una mezcla de principios infinitos tanto en número como en tamaño¹². Con lo cual es claro que los principios sólo son de naturaleza material.

¹⁰ DK 59 B 17; KR 497.

¹¹ Cfr. KR 495.

¹² Cfr. KR 495.

Y "siendo estas cosas así —dice Anaxágoras—, debemos suponer que hay muchas cosas de todo tipo en cada cosa que se está uniendo, semillas de todas las cosas de toda clase de formas, colores y gustos"¹³.

Es decir, los entes estarían constituidos por la unión de todo tipo de principios materiales, "pues le parecía imposible (a Anaxágoras) que ninguna cosa llegara al ser a partir de lo que no es o que en ello se disolviera. En todo caso, nos alimentamos de lo que es simple y homogéneo, como pan y agua, y con ello se nutren el pelo, las venas, las arterias, la carne, los nervios, los huesos y las demás partes del cuerpo. En consecuencia, hay que reconocer que, en el alimento que tomamos están todas las cosas y que todo deriva su crecimiento de las cosas que existen"¹⁴. Por eso, Aristóteles llama *homeomerias*¹⁵ a esas partículas.

Lo que diferenciaría la naturaleza de los entes sería la predominancia de una especie de partícula sobre las otras que componen la mezcla, porque todos los entes tienen "una porción de todo"¹⁶. En efecto, "las cosas se manifiestan, sin embargo, diferentes entre sí y reciben nombres distintos según la naturaleza de la cosa que numéricamente predomina entre los innumerables constitutivos de la mezcla"¹⁷.

De este modo, Anaxágoras sostiene que los entes se generan y se destruyen exclusivamente por unión y separación, y que de otro modo permanecen eternos. "Y en consecuencia, deberían llamar con toda justeza, al nacer composición y al perecer disolución"¹⁸.

¹³ KR 510.

¹⁴ DK 59 A 46.

¹⁵ Cfr. *Metaph I*, 3 Bk 984a 14. Tal nombre proviene de ομοις μερη: *semejantes partes*.

¹⁶ KR 508.

¹⁷ KR 512.

¹⁸ KR 947.

B. El principio del movimiento o causa eficiente

Expuesta la naturaleza de la causa material, ahora Aristóteles investiga sobre la causa eficiente, porque se da cuenta que preguntarse por la generación y la corrupción llevó a Empédocles y Anaxágoras a cuestionarse por el principio o los principios de los que procede el comienzo del movimiento, porque el sujeto no se hace cambiar por sí mismo¹⁹. Y así iniciaron sus investigaciones sobre la causa eficiente.

Los antiguos que sostuvieron que solamente hay causa material, en realidad no llegaron a concebir la causa eficiente. "En cambio, a los que dicen que son más les es más fácil enunciarla"²⁰ que exponerla.

1. La causa eficiente en Empédocles

Empédocles al ver que en la naturaleza, además del orden y de la belleza, se encuentran el orden y la fealdad, propuso que la causa de las cosas buenas es el bien en sí y de las malas, el mal. De este modo introdujo la amistad y el odio; la una sería causa de las cosas buenas y el otro de las mala.

Como era evidente que también estaba en la naturaleza lo contrario del bien, y no sólo el orden y la belleza, sino también el desorden y la fealdad, y que eran más los males que los bienes, y más las cosas feas que las bellas, hubo otro que introdujo la amistad y el odio: la primera como causa de éstas, y el segundo de las otras. Si uno, en efecto, profundiza y se atiene al pensamiento con que se expresa Empédocles, hallará que la amistad es causa de las cosas buenas, y el odio de las malas. Así, pues, si alguien dice que, en cierto modo, Empédocles propone, y propone el primero, el mal y el bien como principios, es probable que tenga razón si es cierto que la

¹⁹ Cfr. *Metaph I, 3 Bk 984a 18 - 27.*

²⁰ *Metaph I, 3 Bk 984b 8.*

causa de todas las cosas buenas es el bien en sí, y de las malas el mal
(Metaph I, 4 Bk 984b 33- 985a 10).

Las cosas se generan por una mezcla de *raíces*, dando lugar a la variedad de entes. Pero esta mezcla sólo se da porque "los elementos están continuamente sometidos a un cambio alternante, mezclándose unas veces por acción del amor y separándose otras por acción de la discordia"²¹.

El cambio es necesario; los seres llevan este principio por naturaleza. En efecto, Empédocles dice: "La Discordia poderosa cobró fuerza en sus miembros y alcanzó sus prerrogativas, al cumplirse el tiempo fijado para su retorno por un amplio momento"²². Este *tiempo fijado* indica que el movimiento es necesario pues ya está de algún modo determinado en la naturaleza de cada cosa.

2. La causa eficiente en Anaxágoras

Anaxágoras de Clazómenas observó que no sólo existía un principio corpóreo, sino también un principio que hacía posible el cambio que surge de la generación y cualquier movimiento. este principio lo concibió como un entendimiento del cosmos, al modo como en los animales hay un cierto entendimiento. Este entendimiento le otorgaría al mundo el orden que lo rige.

Por eso cuando alguien dijo que, igual que los animales, también en la naturaleza había un entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su primer iniciador fue Herotimo de Clazómenas. así, pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien era el principio de los

²¹ KyR n. 426.

²² KyR n. 429 (Vid. Metaph II, 4 Bk 1000b 12).

entes y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los entes el movimiento (Metaph I, 3 Bk 984b 15-22).

Así, Anaxágoras, influido por Herotimo consideraba que el principio del movimiento de los entes era la causa del bien —o causa que mueve por el fin—, porque el orden que le otorga una finalidad al cosmos hace que cada ente se mueva a conseguir el bien que le corresponde. Es lógico pensar que esta causa del bien sea un entendimiento —como dijo Anaxágoras— porque sólo una inteligencia puede ordenar, ya que puede conocer el fin hacia el que cada cosa se dirige²³.

Sin embargo, Anaxágoras —a pesar de haber descubierto que el orden cósmico lleva a un entendimiento que da orden y finalidad a los entes— no logró ver que ese entendimiento era una causa final. Por eso, la frase "causa del bien" que empleó el estagirita, es muestra que para Aristóteles estaba clara esa noción, mas no para el de Clazómenas.

C. Crítica a las causas de Empédocles y Anaxágoras

Aristóteles ve que atribuir los principios de todas las cosas a la causa material únicamente presenta varios problemas que no se pueden resolver. Y estas mismos problemas se aplican también a los que proponen una causa material constituida de múltiples elementos como Empédocles y Anaxágoras.

Primero expondré —siguiendo nuevamente a Santo Tomás de Aquino—la crítica aristotélica a los que redujeron los principios a la causa material²⁴ y después me detendré en la que el filósofo hace a Empédocles y Anaxágoras²⁵. Sobre la primera crítica, pone dos objeciones a los antiguos que sostuvieron que admiten una naturaleza única como causa material, y

²³ Cfr. S. Th. I, 2, 3, c.

²⁴ Cfr. Metaph I, 8 Bk 988b 22 - 989a 19.

²⁵ Cfr. Metaph I, 8 Bk 989a 20 - b 24.

que tal causa es sólo corpórea y dotada de magnitud. La primera objeción es que no admiten cosas incorpóreas, cuando en realidad sí existen.

Cuantos dicen que el universo es uno y admiten alguna naturaleza única en la materia, y que ésta es corpórea y dotada de magnitud, está claro que yerran múltiplemente. Sólo admiten, en efecto, los elementos de los cuerpos y no de las cosas incorpóreas, siendo así que también existen cosas incorpóreas (Metaph I, 8 Bk 988b 22-26).

La segunda es que niegan la causa eficiente, cuando debían hablar de ella al tratar de explicar las causas de la generación y de la corrupción, pero como trataron todas las cosas físicamente suprimieron la causa del movimiento.

Al intentar, acerca de la generación y corrupción, es decir, de las causas, y al tratar de todas las cosas físicamente, suprimen la causa del movimiento (Metaph I, 8 Bk 988b 26-28).

Además, niegan la causa eficiente al no considerar la causa formal.

La suprimen al no considerar la substancia y la quiddidad como causa de la nada (Metaph I, 8 Bk 988b 28-29).

En efecto, la causa eficiente no puede existir sino haciendo que una forma informe a una materia. Pero estos filósofos estaban bastante lejos de lograr vislumbrar esta realidad.

También negaron la causa eficiente, según el Filósofo,

al poner fácilmente como principio cualquiera de los cuerpos simples, excepto la tierra, sin mirar cómo establecen la generación recíproca de los elementos (Metaph I, 8 Bk 988b 29-31).

Es decir, negaron la causa formal porque pusieron como principios al fuego, al agua o al aire, sin tener en cuenta cómo se originan recíprocamente —ya por unión, ya por separación—, lo "cual es diferente a ser antes o después"²⁶.

²⁶ Metaph I, 8 Bk 988b 31 - 34.

Después Aristóteles hace ver que si se acepta un solo principio material se cae en la contradicción. En efecto, de los cuatro elementos — tierra, agua, aire y fuego— no hay algún pensador que sostenga que la tierra sea el principio, por causa del grosor de sus partes.

Nadie, en efecto, de los que afirman que es uno solo, pretende que la tierra sea el elemento, evidentemente a causa del grosor de sus partes; pero cada uno de los otros tres elementos ha hallado algún mantenedor; pues unos afirman que es el fuego, otros que el agua y otros el aire. Mas ¿por qué, en fin no mencionan también la tierra, como la mayoría de los hombres? Se dice, en efecto, que todo es tierra, y también Hesíodo afirma que la tierra llegó a ser antes que los demás cuerpos: ¡tan antigua y popular llega a ser esta opinión! Así, pues, según este concepto, ni los que admiten alguno de estos elementos excepto el fuego, ni los que lo suponen más espeso que el aire, pero más sutil que el agua, están en lo cierto (Metaph I, 8 Bk 989a 5-15).

Pero luego habría que afirmar que la tierra es el elemento, lo cual lleva a la contradicción.

Si lo posterior en la generación es anterior por naturaleza, y lo denso y mezclado es posterior por generación, sucederá lo contrario de lo que hemos dicho: el agua será anterior al aire, y la tierra anterior al agua (Metaph I, 8 Bk 989a 15-19).

Entonces resultará que el elemento más denso y mezclado —la tierra— será anterior por naturaleza al agua, y el agua al aire.

Por tanto, poner como principio de todas las cosas a la causa material es insuficiente: niega la existencia de las cosas incorpóreas, la causa eficiente y no se explica sí misma. Y estas mismas insuficiencias presentan los que admiten que el principio material está constituido por más de un elemento —como Empédocles, que admite cuatro, y Anaxágoras, que dice que son infinitos— y que también aceptan uno dos principios como causa que da origen al movimiento.

1. Insuficiencias de Empédocles

Una vez vistos los errores de los que redujeron los principios a la causa material, expondré a Empédocles, cuya doctrina respecto a las causas material y eficientes presenta serias dificultades para explicar la realidad.

a. Insuficiencia de Empédocles en la causa material

A Empédocles, respecto a la causa material como origen de los cuerpos, le surge una seria dificultad: no puede explicar la consistencia de los elementos porque como unos cuerpos se generan a partir de otros, no siempre el fuego o la tierra —o cualquier elemento— sigue siendo el mismo.

Según (Empédocles) cuatro cuerpos son la materia. A éste se le presentan necesariamente las mismas dificultades y, además, otras peculiares. Vemos, en efecto, que los cuerpos nacen unos de otros, de modo que no siempre sigue siendo fuego o tierra el mismo cuerpo (Metaph I, 8 Bk 989a 20-23)

La dificultad en particular que presenta Empédocles es que los elementos de su causa material no explican el cambio material que sufren los entes. Comenta Tomás de Aquino que esta dificultad se debe a que Empédocles no propuso una causa formal que explicara tal determinación en la materia²⁷.

b. Insuficiencia de Empédocles en la causa eficiente

Empédocles supone que las causas eficientes son la *amistad* que une y el odio que separa. De este modo, cada vez que el odio divide el todo

²⁷ Cfr. In I Metaph XII. 190.

en sus partes elementales, cada elementó material queda unido a sí mismo: el agua, el aire, el fuego, la tierra. Pero no es consecuente consigo mismo, pues no pudo explicar convenientemente que fuera múltiple, es decir, que los contrarios explicaran el movimiento.

En efecto, cada vez que el todo es dividido en sus elementos por el odio, el fuego se junto en uno, y lo mismo cada uno de los demás elementos. Y cuando, movidos por la amistad, de nuevo se congregan en uno, necesariamente vuelven a disgregarse sus partículas (Metaph I, 4 Bk 985a 21-29).

Así, lo que añadió Empédocles a la causa eficiente fue que no la consideró única, sino doble —amistad y odio— contrarias entre sí.

Fue Empédocles, frente a los anteriores, el primero en dividir la causa, no haciendo uno el principio del movimiento, sino diversos y contrarios (Metaph I, 4 Bk 985a 29-30).

Lo cual no es totalmente razonable ni admisible, pues Empédocles se niega a admitir que una sola naturaleza es el sujeto de los contrarios que se transforma. Por tanto, —afirma Tomás de Aquino— Empédocles suprime la alteración²⁸.

2. Insuficiencias de Anaxágoras

Una vez vistos los inconvenientes que presenta la doctrina de Empédocles, me detendré en los problemas que surgen de la postura de anaxágoras respecto a las causas material y eficiente.

a. Insuficiencia de Anaxágoras en la causa material

Anaxágoras no muestra clara ni rectamente las causas material ni

²⁸ Cfr. In I Metaph XII, 193.

eficiente²⁹, pues su explicación con dos principios es insuficiente. Postula dos principios que Aristóteles llama el *uno* y lo *otro*³⁰. El uno es el entendimiento, que es puro y simple pues carece de mezcla. Lo otro es indeterminado, entendiendo por indeterminación aquello que es "antes de que sea determinado y participe de alguna especie"³¹, es decir que sea ente.

En efecto, Anaxágoras postula que al principio no había entes sino que todo estaba mezclado siendo una sola substancia. Pero es impreciso porque cuando nada estaba separado de ella no podía tener ninguna cualidad ni cantidad ni ser algo. Por tanto, nada verdadero podía predicarse de esa substancia:

Pues de lo contrario tendría alguna de las especies que llamamos particulares, lo cual es imposible estando mezcladas todas las cosas; pues en tal caso, ya estarían separadas, y dice (Anaxágoras) que estaban mezcladas todas excepto el entendimiento, y que éste sólo estaba inmezclado y puro (Metaph I, 8 Bk 989b 10-14).

Con lo cual se desprende que Anaxágoras postula dos principios. Pero los confunde ya que identifica el bien con la amistad, y ésta es un principio como motor (puesto que une los elementos) y como materia (pues es una parte de la mezcla).

b. Insuficiencia de Anaxágoras en la causa eficiente

Con lo anterior, Anaxágoras pretende explicar la generación y la corrupción, y el movimiento, pero no da ninguna explicación de los entes suprasensibles, ni logra resolver satisfactoriamente la causa del movimiento, pues no menciona causa alguna del movimiento, salvo que los seres son así.

²⁹ Metaph I, 8 Bk 989b 19 - 21.

³⁰ Metaph I, 8 Bk 989b 16 - 18.

³¹ Metaph I, 8 Bk 989b 18.

Anaxágoras propone el entendimiento como recurso para la formación del mundo. Pero no lo emplea para explicar el devenir, pues prefiere postular cualquier cosa antes que el entendimiento. Por eso, sólo emplea el entendimiento cuando desconoce la causa de algo necesario³².

³² Cfr. Metaph I, 4 Bk 985a 18 - 21.

CAPÍTULO VI:

LAS CAUSAS EN PLATÓN

En este capítulo expondré el estudio que Aristóteles realiza sobre Platón. Primero muestra cuáles entes admite Platón como substancias¹ para después ver qué principios les atribuye a esas substancias² y finalmente critica la postura de su maestro.

Lo importante de este estudio consiste en observar el modo en que Platón da cuenta de la causa formal a través de las ideas o especies y de los números. Platón descubrió la causa formal gracias a la influencia de Heráclito y de los pitagóricos; por eso también me detendré en la exposición de las influencias que tuvieron estos últimos sobre este gran pensador.

A. La causa formal en Platón

Platón tomó como principio de la substancia de las cosas, es decir, propuso como causa formal de los entes, a las ideas o especies y a los entes matemáticos. A continuación expondré la interpretación aristotélica de ambos principios.

1. Las ideas como causa formal

En primer lugar, Aristóteles expone las ideas cuando estudia las causas según Platón.

¹ Metaph I, 6 Bk 987a 29 - b 18.

² Metaph I, 6 Bk 987b 18 - 988a 8.

Después de las filosofías mencionadas, llegó la teoría de Platón, que, en general está de acuerdo con los pitagóricos, pero tiene también cosas propias al margen de la filosofía de los itálicos. Pues habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles: pues le parecía imposible que la definición común fuese alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Este, pues, llamó a tales entes ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éstos se ocuparon de investigar qué era la participación o la imitación de las especies (Metaph I,6 Bk 987a 29-b14).

Sobre la substancia de los entes Platón admite tres: las ideas, los entes matemáticos y los entes sensibles, pero estos últimos se explican por las ideas. Por eso, pienso que el estagirita sólo expone las ideas y los entes matemáticos.

Para entender la concepción platónica de las ideas, el Filósofo expone las influencias que los pensadores anteriores ejercieron sobre Platón. En general, la teoría platónica está de acuerdo con la de los itálicos, pero varía porque aceptó las opiniones de Heráclito, "según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas", y la postura de Sócrates, "que fue el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones".

Entonces, Platón trato de aplicar las definiciones a las cosas sensibles, pues buscaba en ellas lo universal. Pero, como aceptó la postura de Heráclito, pensó que éstas se producían en otras cosas que no estuvieran sujetas a perpetuo cambio. "Y llamó a tales entes *ideas*".

En efecto, esos entes se llaman *ideas*, en cuanto que de ellas surge la definición, pues a semejanza de ellas las cosas sensibles se constituyen y son llamadas según el nombre que tiene la idea que las constituye. Y además se denominan *especies*, en cuanto que por su participación, las cosas sensibles tienen el ser substancial, es decir, existen. Es decir, las ideas o especies son, en opinión Tomás de Aquino, los principios del ser y del conocer de las substancias sensibles³.

Y para aplicar estos universales, que son las ideas, a los singulares, que son las cosas sensibles, estableció su *doctrina de la participación*. Porque los singulares no agotan su propia esencia, deben tenerla gracias a otro que la posea plenamente, y esto es la participación⁴. Por eso, las cosas sensibles no son parte física, material de una idea, sino que están fuera de ella, pero según esta idea se denominan esas cosas sensibles. Por ejemplo, en la idea de caballo no hay este caballo blanco, pero tal caballo y aquel otro negro se definen gracias a la idea de caballo.

Pero esta doctrina de la participación no es original de Platón. No hizo más que cambiar el nombre de *imitación* que le habían dado los pitagóricos, quienes decían que los entes son por imitación de los números. Sin embargo, ni los platónicos ni los pitagóricos se encargaron de estudiar qué era la participación de las ideas o la imitación de los números.

2. Los números como causa formal

Después de exponer las ideas, Aristóteles muestra la opinión de

³ Cfr. In I Metaph X, 153.

⁴ Cfr. In I Metaph X, 154.

Platón sobre los entes matemáticos. Para Platón los números eran substancias intermedias porque eran superiores a las substancias sensibles pero inferiores a las ideas y de ambas eran diversos.

Además, al lado de lo sensible y de las especies, (Platón) admite las cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes, por una parte, de los objetos sensibles por ser eternas e inmóviles, y por otra parte, de las especies, por ser muchas semejantes, mientras que la especie misma es sólo una en cada caso (Metaph Bk 987b 14-18).

Eran superiores a las substancias sensibles porque mientras que los entes matemáticos son eternos e inmóviles (como lo es el triángulo y cualquier figura geométrica), aquéllos son móviles y corruptibles (como este caballo y cualquier viviente).

Pero eran inferiores a las ideas porque los entes matemáticos son "muchos semejantes, mientras que la especie misma es sólo una en cada caso". En efecto, las matemáticas son muchas de la misma especie "porque de lo contrario —apunta Tomás de Aquino—, en vano demostraría el geómetra que algunos triángulos son iguales"⁵. Es decir, hay muchos entes matemáticos de la misma naturaleza, pues si no los hubiera no sería posible la comparación entre ellos y no sería posible la geometría, ni las otras artes matemáticas.

Por el contrario, en las ideas no hay varias naturalezas de la misma especie, sino sólo una de cada especie. De este modo, una es la idea de hombre, otra la de asno y así de cada cosa⁶.

Según Santo Tomás⁷, la causa del error de Platón se debe a que creyó que el *modo de ser* de la cosa que es conocida, es el mismo que el *modo de inteligir* esa misma cosa. Por eso, cuando vio que el intelecto puede abstraer de dos modos —uno que conoce los universales a partir de los singulares (*per modum totius*) y otro que abstrae las matemáticas de los

⁵ In I Metaph X, 157.

⁶ In I Metaph X, 157.

⁷ Cfr. In I Metaph X, 158.

singulares (*per modum formae*)— pensó que habría dos tipos de esencias: las de las cosas matemáticas y la de las ideas o especies.

Pero no es verdad que existan estos dos tipos de esencias, "porque todo lo que es en otro, es según el modo de aquello en que es"⁸, es decir, las cosas reales están en el intelecto según el modo de ser del intelecto. Por lo cual dada la naturaleza del intelecto, que es diversa a la naturaleza de la cosa conocida, "es necesario que uno sea el modo de conocer (*modus intelligendi*) por el cual el intelecto conoce y otro el modo de ser (*modus essendi*) por el cual la cosa existe"⁹.

B. La causa material en Platón

Una vez que Aristóteles expone las causas materiales que consideró Platón, ahora expone la opinión de su maestro respecto a la causa material¹⁰. Primero muestra cuáles son los principios sensibles¹¹ y luego, en qué se asemejan a los principios de los pitagóricos¹².

Respecto a la causa material platónica Aristóteles afirma:

Y, puesto que las especies son causas para las demás cosas, creyó que los elementos de aquellas eran elementos de todos los entes. Así, pues, como materia, consideró que eran principios lo grande y lo pequeño, y como substancia, el uno; pues a partir de aquellos, por participación del uno, las especies eran los números (Metaph I,6 Bk 987b 18-22).

Platón pensó que las especies son las causas de las demás cosas. Y creyó que los elementos de las ideas también lo serían del resto de

⁸ In I Metaph X, 158.

⁹ Cfr. In I Metaph X, 158.

¹⁰ Metaph I, 6 Bk 987b 18 - 988a 17.

¹¹ Metaph I, 6 Bk 987b 18 - 22.

¹² Metaph I, 6 Bk 987b 22 - 988a 17.

los entes. Por esta razón, esos elementos serían los principios de todas las cosas.

Serían *principio* de todos los entes, pero no *causa* de todas las cosas porque para las ideas, tales principios no son causas sino sus *elementos*. Platón no habló de causas de las causas, sino de causas de los demás entes. Entonces las especies y los números serían los principios de todo, pero causa sólo de los entes sensibles.

Platón propuso que los *elementos* eran dos: *lo grande y lo pequeño*, que constituyen el principio material, y el *Uno*, que es el principio formal, que Aristóteles llamó la *substancia de las cosas*.

Estos elementos daban lugar a todas las cosas "pues a partir de aquéllos (lo grande y lo pequeño) por participación del *Uno*, las especies eran los números". Y explica Santo Tomás que "así como las especies son la forma de los entes sensibles, del mismo modo, el *Uno* es la forma de las especies"¹³.

Según mi parecer, la clave para entender estas afirmaciones consiste en ver que la participación de la que habla Platón se efectúa por la causa formal y no por la causa eficiente. Con lo cual, la participación no es más que mera copia de la naturaleza del participante en el participado. Bajo esta óptica es más fácil entender que las especies sean forma de lo sensible y el *Uno* forma de las especies.

Mi explicación consiste en que así como lo sensible tiene dos *elementos* —el material y el formal— y es una copia de su modelo —la idea— que es causa formal, así también las ideas tienen dos elementos —la *díada grande y pequeño*— que son su materia y el *Uno* que es su forma. Es decir, lo sensible copia a lo ideal pues toma de ello sólo lo formal, pues la participación según Platón es por la causa formal. De este modo, la estructura que explica lo sensible —que haya multiplicidad y ciencia de lo múltiple— debería ser una copia de aquello que fuera su fundamento. Y por

¹³ In I Metaph X, 159.

eso, Platón postuló un modelo de ideas más allá de lo sensible que debería ser el principio de la estructura sensible. Y para poder ser su principio, debería ser otra estructura semejante, pues lo sensible debería ser su copia.

Sólo de esta manera se puede explicar la multiplicidad de lo sensible y la posibilidad de hacer ciencia sobre ello. En efecto, la materia explica la multiplicidad de entes sensibles y el *Uno*, que la informa, permite que pueda haber ciencia pues es el universal de cada especie.

Platón no pensó que la participación se efectuara por la causa eficiente como lo pensó Aristóteles. Para el Filósofo, lo sensible participa de lo suprasensible por causa eficiente porque las substancias separadas ponen en acto a las substancias sensibles. Por eso, no todas las substancias separadas son hilemórficas —como el Motor inmóvil—, y las hilemórficas tiene una materia diversa de la materia sensible —como los astros—¹⁴.

Por esta misma razón la teoría del conocimiento es muy diversa en Platón y Aristóteles. Para aquél, conocer es recordar porque las cosas sensibles son incapaces de producir *per se* conocimiento en el hombre, pues las formas de las substancias platónicas no tienen en sí su principio formal sino en las ideas. En cambio, para el estagirita cada substancia puede ser conocida por el hombre, y más aún el conocimiento de las substancias causadas (móviles) lleva al hombre a conocer la substancia que es Causa de todas, sin ser ella causada (Motor Inmóvil).

Respecto a los números, pienso que la explicación que da Platón es análoga a la anterior. Si los principios de lo sensible son la díada *grande y pequeño* y el *Uno*, también deben serlo de los entes matemáticos, pues los principios platónicos son universales.

Y estos principios causan a los entes matemáticos por adición y substracción, en opinión de Tomás de Aquino¹⁵. Es decir, la substancia o

¹⁴ Cfr. De Coel. I, 3 Bk 270b 16.

¹⁵ Cfr. In I Metaph X. 159.

forma de las especies es el *Uno*: si al *Uno* se le añade o se le subtrae lo grande o lo pequeño, deja de ser esa especie y da lugar a otra. Con este modo de multiplicar las especies añadiéndoles una cantidad es como creyó Platón explicar la existencia de los entes matemáticos.

Con lo expuesto se ve que las especies son los principios de todos los entes, pues los sensibles son una copia perecedera de las especies y los matemáticos son una mutación de la especie en número, por adición o substracción de una cantidad, no física sino ideal¹⁶. Por lo tanto, para Platón incluso la misma causa material es ideal más que sensible.

C. Las influencias de los pitagóricos en Platón

Después que Aristóteles expone la doctrina de Platón sobre el principio substancial o causa formal y sobre los principios de las cosas sensibles, ahora muestra en qué coincide su doctrina con la de los pitagóricos y en qué es original respecto a ellos. La finalidad de esta exposición es ver las razones filosóficas que movieron a Platón a postular las ideas y especies como causa formal y la diada grande-pequeño como causa material.

1. Coincidencias entre la doctrina platónica y la pitagórica

En primer lugar, el estagirita muestra que Platón tomó su causa formal de la doctrina de los itálicos.

Al enseñar que el uno es substancia, y que no se dice uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y,

¹⁶ Es decir, es una abstracción *per modum formae*, pues no considera la materia real sino una abstracción de ella, pues los conceptos matemáticos dependen de la materia en su ser, pero no en su noción (Cfr. LBT q.5, a.1 c.).

al afirmar que los números eran las causas de las substancias para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos (Metaph I,6 Bk 987b 22-25).

La filosofía de Platón coincide en dos puntos con la de los pitagóricos: en que la substancia de las cosas es una, y en que los números son la causa formal de todas las cosas.

En efecto, los itálicos pensaban que el *Uno* es la causa formal de las cosas, pues "Uno" se predica sólo de la substancia y no de los accidentes, y con esto —según Tomás de Aquino— confundían el *Uno* en cuanto trascendental con *uno* en cuanto principio de la numeración¹⁷.

Por eso, concluían que los números son la causa formal de las cosas, porque —como ya dije antes— por adición o substracción se da origen a cada nueva idea, que es la substancia de las cosas. Confundían la cualidad con la cantidad, pues afirmaban que la substancia o forma es su numerabilidad o capacidad de añadirse o substraerse algo a sí misma.

2. Diferencias entre la doctrina platónica y la pitagórica

Una vez que Aristóteles ha dicho que la doctrina de Platón coincide con la de Pitágoras en la noción de la causa formal, ahora expone en que difieren. En primer lugar muestra que son diversas, y luego, se detiene a dar razón de esas diferencias.

a. Diferencia en la causa material

La diferencia entre ambas posturas es doble: una por parte de la causa material y otra por parte de la formal.

¹⁷ Cfr. In I Metaph X. 160: *Non distinguebant inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri.*

Pero el poner una *diada* en lugar del infinito como uno y hacer el infinito a partir de lo grande y lo pequeño, le era propio. Además, éste separa los números de las cosas sensibles, mientras que aquéllos dicen que las cosas mismas son números, y no atribuyen a las cosas matemáticas una posición intermedia (Metaph I,6 Bk 987b 25-29).

Por una parte, los pitagóricos ponían como principios de las cosas *lo finito* y *lo infinito*. El finito —cada número— era considerado como principio formal y el infinito, tomado de la materia, era el principio material. Mientras que para Platón, en vez del *infinito*, el principio material era la *diada de lo grande y de lo pequeño*.

b. Diferencia en la causa formal

Por otra parte, diferían en que para los itálicos el principio formal —*lo finito*— estaba en las cosas mismas pues todo era número, mientras que para Platón los números, que son la causa formal de las cosas, estaban fuera de las cosas sensibles, pues eran entes intermedios entre las especies y las substancias sensibles.

3. Razones de la diferencia entre la doctrina platónica y la pitagórica

Una vez que ha dicho en qué difiere la filosofía de Platón con la de los pitagóricos, muestra la causa de esta diferencia.

a. La definición en la causa formal platónica

La causa de la diferencia en la causa formal se debe a la definición.

Así, pues, el poner el uno y los números fuera de las cosas y no como los pitagóricos, y la introducción de las especies, tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la dialéctica) (Metaph I,6 Bk 987b 29-33).

Platón al conocer la dialéctica vio que era necesaria la definición para llegar a la substancia de las cosas, porque la definición dice qué es cada cosa. Así se accede a la esencia o forma de las cosas, que es un universal porque se aplica a todas las cosas que participan de ella. Por eso, Platón fue el primero que incluyó propiamente la causa formal en su investigación.

Pero, como ya dije más arriba, Platón, por la influencia de Heráclito, pensaba que el principio de la definición no podía estar en las cosas sensibles, porque eran objeto de continua mutación (*παντα ρει*) y, por eso, se vio en la necesidad de postular las ideas, que, siendo inmutables, serían el principio de la definición.

Los pitagóricos no conocieron la dialéctica y, por eso, al no tener necesidad de justificar la definición, sostuvieron que los números —que apenas esbozaban como principio formal— estaban en las cosas mismas.

b. El número en la causa material platónica

Luego Aristóteles muestra la causa de la segunda diferencia, que se refiere a la causa material.

Y el convertir en *diada* la otra naturaleza, en el hecho de que los números, fuera de los primeros¹⁸, se generan cómodamente de ellas como de una pasta blanda (Metaph I, 6 Bk 987b 33-988a 1).

Platón puso como principio material la *diada*, pues se dio cuenta que la materia es infinita en sus posibilidades como lo son los números pares, pues, a partir del par, se puede progresar numéricamente al infinito y,

¹⁸ Por números primeros, debe entenderse lo que hoy llamamos números primos.

a su vez, reducir un número infinito al primer par, que es el número dos. Pero observa Aristóteles que esto sucede "fuera de los (números) primos", es decir, que no es posible en los números que son reducidos únicamente por sí mismos, como por ejemplo el número 13, que sólo puede ser divisible por el número 1 y por el mismo 13¹⁹.

D. Crítica a la causa formal platónica

Una vez que Aristóteles ha expuesto la doctrina de Platón, refuta su postura respecto a los principios de su filosofía. El modo de argumentar que empleará consiste en examinar las posibles dificultades acerca de lo que pensó Platón²⁰.

En primer lugar disputa contra las ideas²¹, luego contra los números²² y luego contra los principios del ser y del conocer²³. Como en la primera parte de este cuarto capítulo he comentado la exposición aristotélica acerca de las ideas y los números como causa formal de las cosas, sólo expondré la refutación a estos temas.

1. Insuficiencia de las ideas como causa formal

En primer lugar comentaré la refutación que hace Aristóteles a la doctrina platónica de las ideas. La disputa la inicia el Filósofo atacando la postura de su maestro porque es insuficiente para explicar la realidad.

En cuanto a los que ponen las ideas como causas, buscando en primer lugar comprender las causas de los entes que nos rodean,

¹⁹ Cfr. In I Metaph X, 165.

²⁰ Cfr. Metaph I, 6 Bk 988b 16 - 21.

²¹ Vid. In Metaph I, XIV et XV.

²² Vid. In Metaph I, XVI.

²³ Vid. In Metaph I, XVII.

adujeron otros iguales en número a éstos, como si uno, al contar, creyera no poder hacerlo siendo pocas cosas, y contara después de hacerlas más numerosas (las especies son, en efecto, casi iguales en número —o no menos numerosas— que las cosas de aquí abajo, desde las cuales, al buscar sus causas, avanzaron hasta aquéllas; pues en cada caso hay, según los platónicos, algo homónimo y separado de las substancias, y, para las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para éstas de aquí abajo como para las eternas) (Metaph I,9 Bk 990a 34-b8).

La postura de Platón consistía en explicar los entes sensibles, a través de los suprasensibles, que eran las ideas. La causa de la existencia de las substancias sensibles sería la participación de las ideas en la materia, como determinación de la especie por la díada grande-pequeño.

Por lo tanto, habría una idea por cada ente sensible, y entonces "las especies serían casi iguales en número —o no menos numerosas— que las cosas de aquí abajo". Y la causa de esta multiplicación de las especies se debe a que "hay algo homónimo y separado de las substancias", es decir su causa formal, a la que se llega por la definición, y que no puede tener su sede en la mutabilidad de lo sensible sino en la inmutabilidad de las ideas.

Y Aristóteles muestra su desacuerdo recurriendo al sentido común. Resultaría poco lógico que para comprender los entes sensibles se aduzcan otros iguales en número, "como si alguno, al querer contarlos, creyera no poder hacerlo siendo pocas las cosas, y que sólo pudiera contar después de hacerlas más numerosas".

a. Razones de la insuficiencias de la causa formal platónica

Una vez que Aristóteles muestra que la causa formal de Platón es insuficiente para explicar la realidad, expone las causas de este error.

Además, de ninguno de los modos en que tratamos de demostrar que existen las especies resultan evidentes; de algunos, en efecto, no se produce necesariamente un silogismo, y de otros incluso

se deducen especies para cosas de las que no creemos que las haya
(Metaph I,9 Bk 990b 11-14).

La postura platónica no se puede probar por dos razones. La primera porque de las demostraciones que propone Platón "no se puede hacer un silogismo". Pienso que lo que quiso decir Aristóteles, es que no se puede hacer una demostración de las ideas porque no es posible conocer directamente la esencia de las especies, que serían la premisa mayor de tales silogismos.

La segunda razón es que de otras demostraciones que propone Platón se deducen especies para los entes sensibles que no existen en la realidad, sino sólo en tales razonamientos, como la deducción del *no-número* a partir del *número*.

b. Razones de la inexistencia de las ideas

En los siguientes pasajes, el Filósofo da siete argumentos para probar las dos razones expuestas, que atribuye como causas del error de la postura platónica. Con ellas lo que desean mostrar es que no todo es idea. Como lo que deseo es mostrar que la postura de Platón es insuficiente para explicar la realidad, y nada más, sólo expondré los primeros tres argumentos, pues con ellos es suficiente para probar la debilidad del pensamiento de Platón en el tema que me interesa.

1) Ciencia del no-ente

El primer argumento es de carácter epistémico, pues se refiere a la posibilidad de las ideas para hacer ciencia sobre lo que es, y también sobre lo que no es.

En efecto, según los enunciados procedentes de las ciencias, habrá especies de todas aquellas cosas de las que hay ciencias; y, de acuerdo con lo uno común a muchos, las habrá incluso de las negaciones (Metaph I,9 Bk 990b 11-14).

Como ya había expuesto Aristóteles, Platón negó que hubiera ciencia de las cosas sensibles porque no había necesidad en ellas debido a su continua mutación. Entonces sólo había ciencia de las cosas suprasensibles, que son las ideas, pues "habrá especies de todas aquellas cosas de las que hay ciencias".

Pero "de acuerdo con lo uno común a muchos (*unum versus alia*), habrá ideas incluso de las negaciones". El *unum versus alia*, es la definición de los universales. Con esto Aristóteles quiere decir que según los universales, habrá proposiciones científicas ("enunciados procedentes de las ciencias") que concluyan negativamente. Y por el hecho de ser científicas, necesariamente habrá ideas de cada negación. Pero en la realidad vemos que no existe lo negativo, pues no existe el no-hombre, sino caballos, árboles y todo lo demás.

2) *Existencia del no-ente*

El segundo argumento es de carácter ontológico. Se refiere a que las ideas fundamentan la existencia de las cosas, pero esta postura también sostiene que existen las cosas que no son, como el no-hombre.

Y, en cuanto que se piensa algo de los ya corrompidos, las habrá también corruptibles, pues hay una representación mental de esta cosas (Metaph I,9 Bk 990b 14-15).

Cuando se piensa algo que ya no existe como tal pues se ha corrompido, por ejemplo, cuando se piensa en el cadáver de un caballo que propiamente ya no es caballo sino su cadáver, se ha formado una representación mental de esta corrupción. Y en cuanto tal representación es

aplicable a todo ente corrompido, en esa medida es un universal. Y todo universal se corresponde a una idea, pues no puede haber universal alguno, según Platón, en la realidad sensible.

Por lo tanto, habrá ideas de las cosas e ideas de esas mismas cosas en cuanto corrompidas. Pero como las ideas de las cosas corrompidas no se generan cuando las cosas sensibles mueren, pues las ideas son eternas por ser inmateriales, resultará que ambas ideas existen simultáneamente.

Y como las ideas por participación generan la existencia de las substancias sensibles, deberían existir simultáneamente los caballos y los cadáveres de esos mismos caballos, lo cual en la realidad no es así.

3) *Género de los términos relativos*

El tercer argumento, que Aristóteles presenta contra la existencia de las ideas, es el siguiente:

Más aún, los enunciados más rigurosos tratan, unos de establecer ideas de los términos relativos, de los cuales negamos que haya género en sí, y otros aducen el tercer hombre (Metaph I, 9 Bk 990b 15-17).

Hay ideas de todas las cosas, y todo lo que es idea es científico. Entonces todas las ideas son conocimiento científico. Y "los enunciados más rigurosos", que son los que buscan ciencia, se aplican tanto a las cosas absolutas —como las substancias— como a las cosas relativas —como los accidentes—. Por lo tanto habrá ciencia de las cosas absolutas y de las cosas relativas. Y entonces también existirán ideas de las cosas absolutas y de las relativas.

Pero esto contradice la propia opinión de Platón quien pensaba que sólo las cosas que existían por sí mismas (*secundum se*) eran ideas. Por

eso —comenta Santo Tomás— "Platón no afirmaba que las cosas relativas fueran algún género de ideas", pues sólo las ideas existen por sí mismas²⁴.

Entonces al hacer ciencia desde la postura platónica se cae en la contradicción de postular que son ideas las cosas que no pueden ser ideas. Este argumento es del mismo género que los anteriores dos.

2. Insuficiencia de los números como causa formal

Después de mostrar que las ideas no pueden ser causa formal, Aristóteles expone que tampoco los números pueden ser tal causa²⁵. El Filósofo ofrece seis argumentos para refutar a Platón, pero sólo expondré el segundo, pues es sumamente claro.

El mencionado argumento dice:

De varios números se forma un solo número; pero ¿cómo puede formarse de especies una sola especie? (Metaph I, 9 Bk 991b 21-22).

Como ya expuse, la especie —que es la forma de la díada— tiene como forma al número. Ciertamente es que el número puede ser formado por varios números, como el dos, que es la adición de uno y uno.

Pero como la especie —según Platón— tiene la misma naturaleza formal que el número, una especie podría ser formada de otras especies. Pero esto es imposible, porque de la especie de caballo y de asno no surge la especie de árbol.

Por lo tanto, los números no pueden ser causa formal de la especie, porque, aunque las especies no son entitativas, los números no dan razón de la supuesta existencia de las especies.

²⁴ In I Metaph XIV, 213.

²⁵ Metaph I, 9 Bk 991b 9 - 992a 10.

E. Crítica a la causa material platónica

Después de exponer la crítica aristotélica a la causa formal de platónica, en esta sección mostraré —siguiendo al estagirita— que la causa material de Platón no explica la realidad. Primero, Aristóteles muestra cuál fue la razón por la que se equivocó²⁶ y segundo, da un argumento que parece dar la razón a Platón²⁷.

1. La causa material platónica no explica la realidad

Exponiendo la diferencia entre Platón y los presocráticos, el Filósofo muestra la causa del error de su maestro cuando dice:

Pero sucede precisamente lo contrario. Pues no es razonable así. Estos filósofos, en efecto, hacen salir de la materia muchas cosas; pero la especie sólo genera una vez (Metaph I, 6 Bk 988a 1-3).

En efecto, "estos filósofos", que en la exposición de Tomás de Aquino²⁸ se demuestra que son los presocráticos, pensaron que el principio material era causa de la unidad y que el principio formal (aunque no lo intuyeron como tal) era causa de la diversidad de las sustancias.

Esto sería así porque veían que en una misma materia ocurría la generación y la corrupción, mientras que la forma de esa materia variaba en cada generación y corrupción. Por lo tanto, la razón muestra que la individuación de la sustancia se da por parte de la materia y la multiplicidad por parte de la forma²⁹.

²⁶ Metaph I, 6 Bk 988a 1 - 3.

²⁷ Metaph I, 6 Bk 988a 3 - 8.

²⁸ Cfr. In I Metaph X, 166.

²⁹ Esta opinión de los presocráticos será la que recogerá Aristóteles en Phys. I, 3 Bk 186b 12 - 33, y más tarde la escolástica (Cfr. S.Th. I, 77, a; III, 77, 2; C.G. IV, 65), cuando se afirma que el principio de individuación de las sustancias es la *materia quantitate signata*.

Pero Platón hizo justo lo contrario al poner la individuación por parte de la forma (de las especies) y la multiplicidad por parte de la materia. Y por esto erró.

2. La causa material platónica aparenta explicar la realidad

Luego da un argumento que parece dar la razón a Platón, apelando a la experiencia, quizá para salvar a su maestro, pero en cualquier caso, para mostrar que la postura platónica, responde a las exigencias de la naturaleza, aunque no la explique satisfactoriamente:

Y, evidentemente, de una sola materia sólo sale una mesa, mientras que el que induce la especie, siendo uno, hace muchas. Lo mismo sucede con el macho en relación con la hembra; pues ésta es fecundada por un solo coito, mientras que el macho fecunda a muchas. Esto es lo que Platón enseñó acerca de los temas que nos ocupan (Metaph I, 6 Bk 988a 3-8).

Con esto lo que Aristóteles quiere decir es que la forma aparenta ser el principio de individuación, como el carpintero que plasma la misma especie de mesa a diversos trozos de madera, con lo cual el principio de diversidad es la madera que múltiple. Y de igual modo en el caso del macho que siendo uno, actúa como forma, pues genera siendo uno varios individuos en diversas hembras.

La opinión de Platón pudo surgir de que puso como principios de las cosas a los universales, que había descubierto al aplicar la definición a las cosas sensibles. Porque los universales son las especies, y éstas son únicas e inmutables. Por lo tanto, la diversidad debía provenir de la materia y no de la forma.

CAPÍTULO VII:
LAS CAUSAS EN ARISTÓTELES

En los capítulos anteriores he dicho que compete a la Metafísica estudiar las causas para llegar a su objeto propio que son las substancias separadas, es decir, Dios, y el alma¹. Y también he mostrado cómo Aristóteles accede, a través de los grados de conocimiento, al estudio de las causas², y cómo expone la necesidad de abordar el objeto de la Metafísica desde la totalidad de las causas, pues no se puede llegar desde las causas material y eficiente únicamente, como lo hicieron Empédocles y Anaxágoras³, ni tampoco sólo desde la causa material y formal, como lo hizo Platón⁴.

A continuación a manera de epílogo expondré los textos que prueban que Aristóteles emplea las cuatro causas —material, eficiente, formal y final— y que contrasta su postura con la de sus antecesores. En tales textos, que son una crítica a la insuficiencia de los que emplean menos de cuatro causas, se puede observar un esbozo de la naturaleza de cada una de las mencionadas causas aristotélicas.

Procederé en el siguiente orden —aunque los textos no siguen esta secuencia en algunos casos—: primero expondré el resumen que el Filósofo hace de los presocráticos; segundo, el resumen que hace de Platón, y tercero, el resumen comparativo de las causas que descubrió Aristóteles.

¹ Vid. Capítulo I.

² Vid. Capítulo II.

³ Vid. Capítulo III.

⁴ Vid. Capítulo IV.

A. Exposición de los presocráticos

Respecto de la doctrina sobre las causas y principios de las cosas que sostuvieron los antiguos, Aristóteles hace el siguiente resumen:

Así, pues, por lo dicho y por las doctrinas de los sabios que ha estudiado el tema vemos lo siguiente: en los más antiguos, el principio corpóreo (pues el agua y el fuego y otras cosas tales son cuerpos), y en unos el principio corpóreo es uno, pero en otros es múltiple, y unos y otros lo incluyen en la especie de la materia; algunos admiten esta causa y, además, la que es origen del movimiento, siendo también ésta para los unos una, y, para los otros, dos (Metaph I, 5 Bk 987a 2-13).

Para los filósofos más antiguos, como Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro, el principio corpóreo es uno, pues el primero sostenía que era el agua; el segundo, el viento; el tercero, lo indefinido.

Para otros pensadores antiguos como Empédocles y Anaxágoras, el principio corpóreo era múltiple. En efecto, Empédocles pensaba que eran las *raíces*, es decir, el agua, el aire, el fuego y la tierra, mientras que Anaxágoras sostenía que eran *homeomerías*.

De estos pensadores, Tales, Anaxímenes y Anaximandro afirmaron que la material era la única causa en la naturaleza, mientras que Empédocles y Anaxágoras, además admitieron la causa "que es origen del movimiento, siendo también ésta para los unos una, y, para los otros, dos", es decir, Anaxágoras sólo aceptó como causa eficiente el entendimiento, mientras que el agrigentino admitió dos: la amistad y el odio.

B. Exposición de Platón

En cuanto a la doctrina que sostuvo Platón sobre las causas, Aristóteles hace el siguiente comentario a modo de resumen:

Y es evidente por lo dicho que sólo utilizó dos causas: la de la quiddidad y la relativa a la materia (pues las especies son causas de la quiddidad para las demás cosas, y el uno, en las especies, es, según él, la díada grande-pequeño (Metaph I, 6 Bk 988a 8-17).

Platón empleó sólo dos causas para explicar la realidad natural: la formal —o la de la quiddidad— y la material. Las causas formales eran las ideas que eran las que daban origen a la esencia de las cosas sensibles. La causa material era la díada grande-pequeño, que serían los elementos que constituirían el principio que otorga la materia a las especies.

C. Exposición de las causas aristotélicas

Una vez que ha mostrado qué han dicho todos sus antecesores respecto a las causas, Aristóteles muestra a qué género de causas se reducen todas las opiniones expuestas.

La crítica que aquí hace el Filósofo al pensamiento de sus antecesores consiste en hacerles ver que no han logrado descubrir alguna causa nueva o diferente de las que él descubrió en la Física, a saber: la materia, la eficiente, la formal y la final. De este modo el estagirita expone un resumen de su doctrina de las causas.

Hemos expuesto brevemente y a grandes rasgos quiénes y de qué modo han hablado de los principios y de la verdad. Acerca de ellos podemos ya concluir que, de los que han estudiado el principio y la causa, ninguno ha dicho nada que se salga de las causas determinadas por nosotros en la Física (Metaph I, 7 Bk 988a 18-22).

A continuación Aristóteles muestra cuáles son las causas que alcanzaron a ver los filósofos anteriores. Primero hace una aclaración:

Todos, aunque obscuramente, se acercan en cierto modo a ellas (Metaph I, 7 Bk 988a 22-23).

Con esto quiere decir que incluso los mismos antiguos y Platón no tenían muy clara la naturaleza de las causas que descubrieron. Y por eso,

“en cierto modo” lograr describir algo sobre cada una, aunque algunas no las tuvieron claras y sólo llegaron a enunciarlas.

Y a continuación, se refiere a cada causas en particular, y con los siguientes textos se puede probar que los filósofos anteriores no tuvieron claro cuál era la naturaleza de cada causas, y que algunas sólo las enunciaron sin saber en qué consistían.

1. La causa material aristotélica

En primer lugar, Aristóteles explica cómo consideraron sus antecesores la causa material.

Unos, en efecto, enuncian el principio como materia, ya supongan uno ya varios, ora lo consideren cuerpo ora incorpóreo (como Platón al decir lo grande-pequeño, y los itálicos, lo infinito, y Empédocles, el fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras, la infinitud de homeomerías. Todos estos se han referido a esta causa, y también cuantos ponen como principio el aire, o el fuego, o el agua, o algo más denso que el fuego pero más sutil que el aire; en efecto, tal han dicho algunos que es el primer elemento). Estos, por consiguiente, sólo tocaron esta causa (Metaph I, 7 Bk 988a 23-32)

Como esta causa, que es la más evidente *quoad nos*, pues se presenta inmediatamente a los sentidos, fue la más tratada por los filósofos antiguos. Hubo algunos que la consideraron corpórea —como el fuego, la tierra, el agua el aire de Empédocles y las homeomerías de Anaxágoras— y otros incorpórea —como la díada platónica de lo grande-pequeño, y lo infinito de los pitagóricos—.

De esta observación se aprecia que la causa material era ara algunos un principio único, y para otros múltiple, pues para los más antiguos se componía de diversos elementos y para los otros de menos.

2. La causa eficiente aristotélica

En segundo lugar, Aristóteles expone la causa eficiente porque es la segunda más evidente *quoad nos*.

Otros, (enuncian) aquella de donde procede el principio del movimiento (por ejemplo, los que ponen como principio la amistad y el odio o el entendimiento o amor) (Metaph I, 7 Bk 988a 33-34).

La causa eficiente es el principio del movimiento. Los antiguos como Empédocles y Anaxágoras notaron que no basta un principio que explique la materia, sino que es necesario que otro principio organice esa materia, porque no todos los cuerpos son iguales, sino que disponen sus partes de diversos modos. Y precisamente, para lograr esa disposición es necesario cierto movimiento, como la generación y la corrupción.

3. La causa formal aristotélica

En tercer lugar, el Filósofo expone la causa formal. Esta causa no es vidente *quoad nos*. El primero que la trató con más profundidad fue Platón siguiendo la influencia de los pitagóricos. Sin embargo, no la expusieron con claridad.

Pero la esencia y substancia nadie las ha enunciado claramente, sino los que más se aproximan los partidarios de las especies (pues ni consideran las especies como materia para las cosas sensibles ni el uno como materia para las especies, ni el principio del movimiento como procedente de ellas —pues dicen que más bien son causas de la inmovilidad y quietud—, sino que aducen las especies como la esencia de cada una de las demás cosas, y el uno como la esencia de las especies) (Mf I, 7 Bk 988a 34-b6).

La causa formal es considerada la esencia o substancia de los entes. Aunque aquí Aristóteles no da una definición de la causa formal, se puede apreciar que la contrasta con la materia de la que el ente es. La

causa formal es lo que le da el ser a esa materia: es lo que lo hace ser (por eso la llama *esencia*), lo que lo hace ente (por eso lo llama *substancia*, porque le da organización a su materia).

4. La causa final aristotélica

Por último, el estagirita expone la causa final porque es la menos evidente *quoad nos*. De hecho es tan poco evidente que sus antecesores no la trataron sino tangencialmente.

Y aquello a causa de lo cual se realizan las acciones y los cambios y los movimientos, lo llaman en cierto modo causa, pero no lo llaman expresamente causa ni dicen que sea causa en el sentido en que por naturaleza lo es. En efecto, los que mencionan el entendimiento o la amistad, presentan como un bien estas causas, pero no dicen que alguno de los entes sea o se haga a causa de ellas, sino que de ellas proceden los movimientos. Y, así mismo, también los que afirman que el uno o el ente son tal naturaleza, aseguran que son causa de la substancia, pero que a causa de ellos sea o se haga; de suerte que, en cierto modo, les ocurre que dicen y no dicen que el bien es causa; pues no lo dicen en el sentido absoluto, sino accidental (Metaph I, 7 Bk 988b 6-16).

Para Aristóteles la causa final es el principio "a causa de lo cual se realizan las acciones y los cambios y los movimientos". Este principio "se presenta como un bien". Por lo tanto, la causa final es el principio que mueve bajo razón de bien.

Pero esto no lo notaron ni Empédocles ni Anaxágoras, pues, aunque en sus respectivas causas eficientes —la amistad y el entendimiento— hay una razón de bien, no pusieron en esa bondad la causa de la que procede la causa del movimiento. Es decir, no distinguieron la causa final de la eficiente.

Tampoco los que descubrieron la causa formal ("los que afirman que el ente y el uno son tal naturaleza"), es decir, los platónicos acertaron en la causa final. No acertaron porque dicen que el ente o el uno "son causa de la substancia (es decir, son causa formal), pero no que a causa de ellos sea o se haga (alguna cosa)": reconocieron la esencia de la cosa pero no el fin por el que se genera o corrompe.

Por lo tanto, todos los que descubrieron la causa eficiente se acercaron a la causa final, en cuanto que vieron la razón de bien. Pero no descubrieron la causa final, "sino accidentalmente" porque no la distinguieron de la causa eficiente.

* * * * *

Concluye, entonces, Aristóteles la *crítica histórica* a los filósofos que lo precedieron. Ha probado que éstos no han encontrado ninguna causa diversa a las que él encontró en su *Física*.

Así, pues, que todos parecen buscar las causas mencionadas en la *Física*, y que fuera de estas no podríamos decir ninguna, está claro también por lo anteriormente dicho (Metaph I, 10 Bk 993a 10-27).

Con esta crítica histórica además de mostrar las insuficiencias de las filosofías anteriores, Aristóteles ha dado una visión resumida de la naturaleza de las causas material, formal, eficiente y final.

CONCLUSIONES

PRIMERA PARTE: EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

Sobre el objeto de la Metafísica

A la Metafísica le corresponde ser la ciencia rectora de las otras ciencias porque esta ciencia es Sabiduría y por tanto es la que ordena a todas las demás hacia el único fin que es la felicidad del hombre.

La Metafísica tiene por objeto lo más inteligible, y lo más inteligible son las causas primeras, el ente común y las substancias separadas. De estos objetos los tres son **epistémicos**, pero sólo uno es, además, **ontológico**. Son objetos epistémicos las causas primeras porque otorgan certeza al conocimiento; el ente común también lo es porque otorga un conocimiento bajo la razón de ser, que es la manera como conoce el intelecto; y también lo son las substancias separadas porque hay una proporción entre la inmaterialidad del intelecto y la del inteligible que lo actualiza. Pero solamente las substancias separadas son objeto ontológico porque poseen el ser en sí mismas o porque una de ellas es el Ser mismo: *habent esse aut ipsum esse est*.

Por esta distinción se puede decir que sólo existen las substancias separadas, pero por la naturaleza del intelecto humano es necesario tomar en cuenta aquellos dos objeto epistémicos que la razón necesita para acceder a su objeto ontológico. Por eso estoy de acuerdo con la afirmación de que el interés más humano —vital— por la Metafísica se encuentra en estudiar a Dios y al alma, las únicas substancias espirituales que *naturalmente* conoce el hombre.

Entonces, sólo hay un objeto principal de la Metafísica: las substancias separadas, aunque se requiera del ente común y de las causas para conocerlo. Pero como la Metafísica es la ciencia primera y universal, le corresponde estudiar también los objetos epistémicos —que no son substanciales— que emplea para acceder a su objeto propio. Por esta razón, pienso que la Metafísica es su vez su propia Gnoseología, y este es el aspecto que Santo Tomás destaca en su *Proemio* a la *Metafísica* de Aristóteles, cuando reduce el objeto de esta ciencia al ente común.

SEGUNDA PARTE: EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS

Sobre el conocimiento de las causas

La *Metafísica* de Aristóteles inicia con un estudio de las causas a lo largo del Libro I, porque es el objeto epistémico más evidente *quoad nos* —pues es más evidente que “todo efecto tiene una causa”, en cambio lo es menos que “conocemos bajo la razón de ente”—. Por tanto, estudiar las causas es la primera aproximación hacia el objeto ontológico de la *Metafísica*.

Las causas primeras son objeto epistémico de la *Metafísica*. Aristóteles hace este descubrimiento cuando realiza un estudio de los grados de perfección en el conocimiento, pues parte de lo más evidente para llegar a lo menos evidente. Por eso, puedo afirmar que el *De anima* es el primer avance aristotélico para conocer la ciencia metafísica.

Existen tres grados de conocimiento en los animales inferiores. El primero es de los que no aprenden ni son prudentes, pues no tienen memoria ni sentido del oído. El segundo es de los que poseen prudencia pero no aprenden, porque tienen memoria pero no sentido auditivo. El tercero es de aquéllos que aprenden y son prudentes pues poseen ambos sentidos: la memoria y el oído.

En cambio en los animales superiores y en el hombre existen además la memoria y la estimativa (o cogitativa en el caso del ser humano). Ambas facultades *parecen* coincidir en la *experiencia* (εμπειρία, en griego), que es la reunión de muchos singulares en la memoria. Pero aún en esto, el hombre es superior porque este grado de conocimiento surge de la cogitativa, que es una facultad que participa de la racionalidad.

Y además, el hombre posee el *arte* (τεχνη, en griego). El arte, igual que la experiencia, se genera por repetición: la experiencia se forma a base de muchos recuerdos de la misma cosa; el arte, de muchas observaciones experimentales. Sin embargo, difieren en el conocimiento que proporcionan: la experiencia llega a nociones de lo singular, mientras que el arte adquiere nociones universales.

La experiencia es superior al arte en cuanto a la vida práctica porque todas las acciones versan sobre lo singular. Pero en el orden al conocimiento sapiencial es superior el arte, porque es más sabio quien más sabe que quien mejor opera. Y esto es así por tres razones: a) porque el arte conoce las causas; b) porque al conocer las causas se puede enseñar a otros; y c) porque las sensaciones conocen el singular, pero no sus causas.

El arte mismo tiene dos vertientes: una especulativa y otra práctica. La vertiente práctica se orienta a satisfacer las necesidades de la vida, mientras que la especulativa no busca la utilidad, sino el conocimiento mismo. Por eso, se requiere del *otium* para alcanzar el conocimiento por él mismo.

Entonces, la ciencia que Aristóteles busca, la Sabiduría, debe versar sobre las causas, porque debe ser un conocimiento superior al arte y el arte ya considera las causas. Por eso, son más sabios los conocimientos especulativos que los prácticos porque se acercan más al conocimiento de las causas.

Sobre las causas que estudia la Metafísica

La Metafísica estudia las causas primeras. Aristóteles llega a este conocimiento por inducción, partiendo del concepto que tenemos de la Sabiduría y de los sabios. Toma de los sabios que a) conocen todo, en la medida de lo posible, b) conocen las cosas de difícil acceso a la inteligencia del hombre, c) conocen con exactitud, y d) conocen las causas; y de la Sabiduría toma que e) se elige por sí misma (por el saber mismo), y f) es la ciencia rectora. De ahí infiere que la ciencia que se busca a) conoce todas las cosas, b) estudia las cosas más universales y las suprasensibles, c) estudia los primeros principios, d) estudia las causas, e) versa sobre lo más *escible*, y f) conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y todas estas nociones corresponden a aquel conocimiento que tiene como objeto los primeros principios y causas, al cual llamamos *Sabiduría*. Y la ciencia que considera las causas primeras y universales es la misma que tiene como objeto el fin universal de todas las cosas.

Sobre la naturaleza y el fin de la Metafísica

Una vez conocidas las definiciones que convienen a la Sabiduría, Aristóteles establece la naturaleza y el fin de la ciencia que busca. En cuanto a su naturaleza, he observado que las notas esenciales de la Metafísica expresan la relación entre el sujeto que posee la Sabiduría y la Sabiduría misma, es decir expresan la relación entre el filósofo y el conocimiento sobre las causas últimas que posee. Por eso, el fundamento o *dignitas* de la Sabiduría es su posesión en el sujeto, que se establece en que la Metafísica a) es especulativa —busca el saber por el saber mismo, y por alguna utilidad—, b) es autofundamentada —pues no se cultiva en razón de otra ciencia—, c) es ilimitada —pues el que filosofa no agota su contenido—, y d) versa sobre lo divino, pues toma a Dios como a una de las causas que estudia, y esta ciencia es la que tiene Dios mismo, en cuanto que es un Ser inteligente. En cuanto al fin de la Metafísica, veo que, para el estagirita,

consiste en conocer las causas de las cosas, que se manifiestan por sus efectos; y estos efectos al ser conocidos causan admiración en quien filosofa, y al investigar cesa la admiración al conocer las causas que los producen. Esta es la razón de que el origen de la filosofía es la admiración por la perfección de la realidad natural.

TERCERA PARTE: CRÍTICA HISTÓRICA

Sobre las causas en Empédocles y Anaxágoras

Aristóteles realiza una *crítica histórica* cuando expone sobre las causas que descubrieron sus antecesores. El fin de esta crítica es buscar si hay en los filósofos anteriores alguna causa que él mismo no haya descubierto en su *Física*, si encontraron otra causa además de la material, de la eficiente, de la formal o de la final.

Con esta *actitud metodológica* es estagirita toma lo verdadero que cada filósofo ha dicho antes que él. Y con esto consigue un conocimiento más universal pues no parte sino de una tradición filosófica y además queda en situación de superarla al mostrar sus limitaciones, como es la imposibilidad de explicar toda la realidad, tanto sensible como suprasensible. Por tanto, este modo de filosofar haciendo crítica histórica es parte del método empleado por Aristóteles en la investigación metafísica.

Los antiguos consideraron el principio corpóreo como el *elemento y principio de los entes*, basados en la experiencia del cambio. Pues lo que se conserva siempre en la transformación sería prueba de que existe un principio material que sustenta los entes.

Entre los filósofos que consideraron que el principio corpóreo es múltiple, están Empédocles de Agrigento y Anaxágoras de Clazómenas. Empédocles sostuvo que tal principio era cuádruple: fuego, aire, agua, fuego, que serían las *raíces* de todas las cosas, pero en la práctica los

empleó como una tríada: fuego y aire-agua-tierra. La mezcla de estos elementos daría origen y en su momento sería el término de cada una de las cosas. Como tales elementos serían ingénitos y subsistentes, el agrigentino pensó que serían los *principios* de la realidad: y por eso, en el fondo propiamente no habría generación ni corrupción de nada, sino más bien un constante cambio en la mezcla de estos *principios*.

Para Anaxágoras los principios que constituyen las cosas serían infinitos, pues la diversidad material no se puede explicar por una cantidad finita de elementos. Los principios materiales serían como *semillas*, en las que se contuvieran todas las determinaciones propias de la materia —como figura, color, etc.—, a los que Aristóteles llamó *homeomerias*. La diferencia entre unos entes y otros, consistiría en la predominancia de una partícula sobre las otras en la mezcla de *homeomerias*, que da lugar a los entes. Y la variación de esta mezcla daría lugar a la generación o la corrupción de las cosas, que en realidad sería aparente, pues las partículas se conservarían, mientras que sólo variaría la mezcla.

Pero al buscar una explicación sobre la generación y la corrupción llevó a ambos pensadores a cuestionarse por el principio del movimiento o causa eficiente, porque el principio corpóreo es incapaz de dar cuenta del cambio. Para Empédocles la causa del movimiento sería doble: el amor y el odio: el amor uniría las *raíces* y el odio las separaría: y en este continuo unir y separar consistiría la generación y la corrupción de los entes. Para Anaxágoras existiría un entendimiento que ordenaría el cosmos y ese orden sería cierta finalidad —según Aristóteles— que movería las *homeomerias* a un nuevo orden, corrompiendo algunos entes y dando origen a partir de ellos a los nuevos entes.

Sin embargo, las causas que postularon estos dos filósofos no son suficientes para explicar la realidad; antes bien, caen en algunas serias dificultades. En efecto, su postura sólo considera las cosas y principios materiales y por tanto niega que existan sustancias incorpóreas, con lo cual

han vedado el acceso al único objeto óntico de la Metafísica: las substancias separadas.

Además, niegan la misma causa eficiente, pues, en cierto modo, la reducen a la material cuando explican la generación y la corrupción. Como no conocieron la causa formal tampoco conocieron la naturaleza de la causa eficiente, cuya esencia consiste en hacer que una forma informe una materia a modo de coprincipio. En efecto, ni los opuestos *amor-odio* de Empédocles, ni el *entendimiento* de Anaxágoras explican correctamente la naturaleza del principio del movimiento.

Sobre las causas en Platón

Hay tres tipos de entes, según Platón: las ideas, los entes matemáticos y los entes sensibles. Pero los entes sensibles quedan reducidos a las ideas. Tanto las ideas como los números son causas formales.

Las ideas son lo universal, lo que hace posible la definición de las cosas sensibles. Pero para Platón era imposible que las ideas estuvieran en las cosas sensibles porque estos están sujetos a continuo cambio, mientras que las ideas son inmutables. En este sentido las ideas son los **principios del conocer**.

Platón también vio que las ideas eran **principios del ser**, pues hacen posible la existencia de los singulares sensibles. En efecto, los singulares no agotan su propia esencia, y por tanto deben recibirla de las ideas, que poseen en sí su propia esencia. Por eso, llamó *especies* a las ideas, pues por participación hacen ser a los singulares sensibles. Pero esta participación según Platón se efectúa por la causa formal y no por la causa eficiente.

Además de las ideas y de los entes sensibles, pensó que existían unas substancias intermedias que serían los *números*. Eran superiores a los entes sensibles porque los números serían eternos e inmóviles, mientras

que aquellos son de hecho móviles y corruptibles. Pero, los números eran inferiores a las ideas porque las *especies* son únicas mientras que de un número hay muchos.

Pero esto no es así, porque aunque Platón pensó que el modo de ser de la cosa —*modus essendi*— es el mismo que su modo de ser inteligida —*modus intelligendi*—, no hay dos tipos de esencias: una, las ideas, y otra, los números. En realidad, la esencia de la cosa es única, aunque por un modo la cosas existe, y por otro, es conocida.

Respecto a la causa material, Platón propuso que la estructura de los entes sensibles copiaba la estructura de las ideas. Por lo tanto, la materia que propone Platón para explicar lo sensible, es también ideal.

En efecto, si la estructura sensible consiste en que cada entes posee un principio material y un principio substancial (o causa formal) llamado *idea*, es porque la idea misma también es —en términos aristotélicos— hilemórfica. La idea sirve de soporte para el *Uno* que la informa, dando lugar a los números.

Entonces la unión entre la estructura del mundo ideal y la estructura del mundo sensible es la idea, que es para lo ideal a modo de materia y para lo sensible a modo de forma.

Pero Platón no inventó *ex novo* su doctrina de las ideas, sino que estuvo influido por los pitagóricos. Tomó de ellos que el número es la causa formal de los entes. Pero fue más allá de ellos, tanto en la causa material como en la formal. Los pitagóricos tomaron como materia lo finito, mientras que Platón propuso la diada grande-pequeño; y en la causa formal, para los pitagóricos el número es la substancia del ente, para Platón la forma está más allá de lo sensible. Estas diferencias respecto a la causa formal, se debieron a que Platón tomó en cuenta la definición para explicar la substancia de los entes y, respecto a la causa material, pensó que el par —o diada— explica más que lo infinito.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo y del logro filosófico, la doctrina de Platón muestra algunas insuficiencias. Respecto a las ideas, que Platón empleó como causa formal de los entes sensibles, Aristóteles hace ver que no explican del todo la realidad porque tales ideas no existen. El Filósofo demuestra esta inexistencia por reducción al absurdo: si existieran ideas debería existir una ciencia del no-ente, es decir, una ciencia de lo no-existente; además, debería existir el no-ente, es decir, debería existir el no-existente; y también que deberían ser ideas las cosas que no pueden ser ideas porque no son en sí mismas. Tampoco los números como causa formal son suficientes, porque no se puede explicar la diversidad de especies con sólo aumentar un número o disminuirlo.

Respecto a la causa material, la postura platónica también presenta insuficiencias para explicar la realidad, porque propone que el principio de individuación de los entes sea la forma, cuando en realidad es la materia.

Sobre las causas en Aristóteles

Aristóteles en el Libro I de su *Metafísica* sostiene que hay cuatro causas. Según su evidencia *quoad nos*, las enuncia en el siguiente orden: material, eficiente, formal y final. Según esta evidencia fueron descubiertas y expuestas por los filósofos anteriores a él. Así los de la escuela milesia sólo encontraron un principio: el material; Empédocles y Anaxágoras descubrieron además el principio eficiente. Platón dio un paso más adelante al descubrir la causa formal o esencia o substancia de las cosas. Pero ninguno logró vislumbrar la causa final.

El Filósofo en esta exposición de las cuatro causas afirma que la causa material es el principio sensible —corpóreo o sutilmente corpóreo— de las cosas.

La causa eficiente o principio del movimiento es el que dispone que las cosas sea o se hagan: es movimiento que hace que una cosa se

genere o se corrompa de tal modo que disponga sus partes para ser esta o aquella cosa. Es decir, es la causa que hace que la materia sea dispuesta según el principio que la hace ser de tal modo (la causa formal).

La causa formal, también llamada *esencia* o *substancia*, en primer lugar, aparece como contraste del principio material. Es el principio que dispone a la materia según un modo específico: hace ser a la materia lo que es, por eso es considerada *esencia* (pues le da el ser) y *substancia* (pues junto con la materia hace que la cosa sea lo que es).

La causa final no fue contemplada por los antecesores de Aristóteles sino accidentalmente. Es el principio en virtud del que se realizan los movimientos. Y mueve porque tiene razón de bien. No es el movimiento mismo, sino el bien que hace inicie tal movimiento. Pero los que descubrieron la causa eficiente no distinguieron la razón de bien que produce este movimiento, sino que lo identificaron con el movimiento mismo.

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes

ARISTÓTELES.

Metafísica. Ed. Trilingüe por Valentín García Yebra.

Gredos. Madrid, 1978.

— . *Física*. Trad. Samaranch.

Aguilar. Madrid, 1969.

— . *Ética a Nicómaco*. Trad. Antonio Gómez Robledo.

UNAM. México, 1983.

AQUINO, SANTO TOMAS DE.

Opera Omnia.

Ed. Marietti. Roma, 1950.

— . *Summa Theologiae*.

BAC. Madrid, 1974.

— . *Comentario al De Trinitate de Boecio*. Trad. A. García Marqués y J.A.

Fernández.

— *Proemios a la Física, De Coelo, Meteororum, De Generatione y Metafísica*. Trad. Jorge Morán en *Tópicos*. *Revista de Filosofía*. nn. 1-2. Universidad Panamericana. México 1991 y 1992.

B. Bibliografía crítica

ALVIRA, T. *et al.*

Metafísica. Libros de iniciación filosófica.

EUNSA. Pamplona, 1984.

ARTIGAS, M.

Filosofía de la naturaleza. Libros de iniciación filosófica.

EUNSA. Pamplona, 1984.

ASPE, V.

Techne y Mimesis en Aristóteles.

FCE. México, 1994.

BEUCHOT, M.

Ensayos marginales sobre Aristóteles.

UNAM. México, 1985.

DE GARAY, J.

Los sentidos de la forma en Aristóteles.

EUNSA. Pamplona, 1974.

DÜRING, I.

Aristóteles.

UNAM, México, 1983.

FERNÁNDEZ, C.

Los filósofos antiguos.

BAC. Madrid, 1974.

GILSON, E.

La unidad de la experiencia filosófica.

EUNSA. Pamplona, 1985.

—. *El ser y la esencia.*

Desclée Bruer. Buenos Aires, 1951.

GÓMEZ CABRALES, L.

Ente per accidens. Contingencia y determinación.

EUNSA. Pamplona, 1992.

GUTHRIE, W.K.C.

Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles. Trad. Florentino M. Turner.

FCE. México, 1953.

HIRSCHBERGER, J.

Historia de la Filosofía. Tomo I.

Herder. Barcelona, 1982.

KIRK, G.S. *et* RAVEN, J.E.

Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Trad.

Jesús García Fernández.

Gredos. Madrid, 1974.

LLANO, C.

La idea práctica en la acción práctica, en **Tópicos. Revista de Filosofía.**

n. 4. Universidad Panamericana. México, 1993.

— *Seminario sobre el conocimiento metafísico.* *Apud* Universidad Panamericana. México, 1992-94.

— *Las caras de la dignidad*, en *Istmo*, n. 181. México, marzo - abril 1989.

MORAN, J.

Los proemios a Aristóteles, en **Tópicos. Revista de Filosofía.** n. 2.

Universidad Panamericana. México, 1992.

REALE, G. *et* ANTISERI, D.

Historia del pensamiento científico y filosófico de occidente. Tomo I.

Herder. Barcelona, 1981.

YARZA, I.

Historia de la filosofía antigua. Libros de iniciación filosófica.

EUNSA. Pamplona, 1983.