

ARTÍCULOS

Aristóteles, historiador de la filosofía

Ángel J. CAPPELLETTI

El primer filósofo que menciona a quienes lo precedieron en el filosofar es Heráclito. Sus referencias tienen un claro sentido polémico en la mayoría de los casos. Así, por ejemplo: "La erudición no enseña a tener entendimiento, porque en tal caso se lo habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y aun a Jenófanes y Hecateo" (22 B 40) (cfr. 22 B 129). A veces, sin embargo, se limita a dar testimonio de hechos científicos, como cuando refiere que Tales fue el primer astrónomo (22 B 38).

Demócrito, según refiere Diógenes Laercio (IX 38), publicó una monografía sobre *Pitágoras* (que constituye la primera obra de la primera tetralogía).

Es indudable que Platón conoce toda la literatura filosófica del pasado y nombra, para bien o para mal, las doctrinas y los filósofos que vivieron antes que él (con la sola excepción de Demócrito, a quien omite deliberadamente).

Puede decirse, sin embargo, que el primero que esboza una historia general de la filosofía griega es Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica*. Con deliberado propósito distingue allí el tratamiento sistemático de las causas, realizado en la *Física*, y el tratamiento histórico: "Examinemos igualmente a quienes antes que nosotros se dedicaron a la investigación de los entes y filosofaron sobre la verdad" (ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας) (*Metaph.* 893 b 1-3). No se trata, pues, de la exposición crítica de un solo filósofo (como en el caso de Demócrito) sino de un examen histórico de la totalidad del pasado filosófico, que se extiende desde Tales de Mileto a los contemporáneos académicos (Espeusipo, etcétera). Deja de lado

sólo a los sofistas, a quienes considera “comerciantes de sabiduría aparente y no real” (*Soph. El.* 165 a 21), aun cuando Protágoras haya escrito un tratado *Sobre el ser* y Gorgias otro *Sobre el no ser*. Se sabe, por otra parte, que Aristóteles, igual que Demócrito y los atomistas, escribe alguna monografía histórico-filosófica (*Sobre los pitagóricos*). Y no cabe duda de que, a lo largo de su vasta obra sistemática, hace numerosas referencias históricas a las doctrinas de sus predecesores. Es cierto que tales referencias son casi siempre críticas y aun polémicas, pero ello no impide que constituyan fuentes valiosas para el conocimiento histórico de aquellos filósofos cuyas obras se han perdido para nosotros. Los discípulos y continuadores de Aristóteles producen diversas obras histórico-filosóficas entre las que descuellan las *Opiniones de los físicos* de Teofrasto (Amadée Jacques, *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, París, 1842).

El libro I de la *Metafísica*, donde encontramos el primer esbozo de una historia general de la filosofía, fue compuesto por Aristóteles, según Jaeger, en el periodo de transición que abarca los años pasados en Asos, Mitilene, Pella y Mieza, esto es, aproximadamente entre los años 347 y 355 a.C. Más concretamente, forma parte de la primera serie de libros metafísicos, que comprende además el libro III, el XIII cap. 9-10; el XIV cap. 1-8 y el XII, menos el cap. 8. Aristóteles, a pesar de su aguda crítica a la teoría platónica de las Ideas, sigue considerándose a sí mismo como seguidor de Platón. Esto último es evidente, aun cuando la distribución cronológica de Jaeger pueda ser cuestionada. Es cierto que la naturaleza, a pesar de estar sujeta a un perpetuo devenir, carece de historia, para Aristóteles; es cierto también que la concepción cíclica del tiempo humano hace imposible, para él, una verdadera filosofía de la historia. Sin embargo, como dice Mondolfo, el sistema aristotélico puede caracterizarse, por oposición al idealismo platónico, como “sistema de desarrollo” y dentro de él “se sitúa una intuición de la vida espiritual y la cultura humana, que aplica justamente ese concepto fundamental del desarrollo al individuo y a la colectividad social”. Desde tal

punto de vista se anticipa Aristóteles, según advierte el mismo Mondolfo, a la idea de Vico, de que “la naturaleza de las cosas es su nacimiento”, al afirmar “la exigencia del estudio genético para el conocimiento y la comprensión de toda realidad” (*Pol.* 1252). La básica teoría metafísica de la potencia y el acto es aplicada a la explicación del desarrollo del alma individual y también a la historia de la sociedad humana. El movimiento, entendido como tránsito de la potencia al acto y como tendencia a lograr el perfeccionamiento del ser, origina una progresiva formación de la cultura, que se realiza como satisfacción de tres series sucesivas de necesidades (las que corresponden a la supervivencia, al goce y la belleza de la vida, a la contemplación pura de la verdad). “La superación gradual de las dificultades —que están en parte en los objetos, en parte en nosotros— produce al mismo tiempo una acumulación de resultados y un acrecentamiento de la inteligencia, que recibe igualmente sugerencias de los descubrimientos anteriores que se presentan como conquistas y de los errores y las faltas que plantean nuevos problemas. Y el tránsito de las intuiciones oscuras a las claras, del conocimiento implícito al explícito, se realiza por la misma concatenación interior de los problemas, que produce necesariamente su desarrollo progresivo en serie. De esta manera, según Aristóteles, se ha desarrollado la filosofía anterior” (R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia*, Buenos Aires, 1960, p. 35).

Esto no impide, sin embargo, que el filósofo sistemático, que presenta sus ideas como verdades adquiridas, predomine en Aristóteles sobre una pura concepción historicista de la filosofía.

A partir de su propio sistema (más o menos consolidado) juzga Aristóteles las doctrinas de sus predecesores. La actitud es sin duda dogmática. Ello hace que el criterio para evaluar a cualquier filósofo o escuela sea exclusivamente el de la filosofía aristotélica. Una doctrina será más o menos verdadera y aceptable cuanto más coincida con la doctrina del propio estagirita. Lo más grave de esta actitud dogmática es el efecto

deformante que ejerce sobre la comprensión histórica. No se trata sólo de separar los juicios y la exposición, cosa que resultaría fácil: se trata de que la exposición misma queda desfigurada por la superposición (dogmática y anacrónica) de conceptos y términos forjados por el propio Aristóteles. Sin embargo, aunque Aristóteles esté lejos de considerar la historia de la filosofía como una reflexión del espíritu sobre sí mismo (al modo de Hegel) o de interpretarla como una Filosofía de la filosofía, tampoco puede decirse que la vea como una mera galería de errores. Para él, la historia de la filosofía es una especie de introducción a la filosofía, pero una introducción crítica, en la que se trata de tomar conciencia tanto de los aciertos parciales como de los parciales errores del pasado.

El desarrollo de las ideas y de los sistemas corresponde a una cierta necesidad interna, que Aristóteles comprende y, a veces, subraya. Pero aparte de esta necesidad lógica, recurre a la causalidad externa, que proviene de circunstancias psíquicas y sociales. Hay que tener en cuenta que la historia no entra para Aristóteles en el cuadro de las ciencias, en cuanto no trata de lo universal y necesario sino de lo particular y contingente. Pero la historia de la filosofía es una disciplina especial que participa de la historia y también de la filosofía. En cuanto es filosofía trata de lo universal y necesario, en cuanto es historia de lo particular y contingente. Toda investigación histórico-filosófica supone dos momentos: el eurístico y el hermenéutico. Para el primero de ellos el estagirita se halla singularmente bien dotado, ya que no sólo puede manejar los escritos de todos los filósofos anteriores a él sino que también conoce a algunos personalmente y está en contacto con ricas tradiciones orales de carácter bio-doxográfico. Sus estudios de lógica, de gramática, de retórica y aun de poética y de política lo habilitan, mejor tal vez que a ninguno de sus contemporáneos, para fijar un texto y para establecer el sentido de un escrito. Su enciclopédico saber y su sentido histórico, que lo ponen por encima de todos los pensadores de su época, lo hacen también el más indicado para la herme-

néutica, es decir, para la interpretación y explicación de los textos filosóficos del pasado, así como su implacable dialéctica lo prepara para argumentar contra ellos y para sacar a luz sus contradicciones. Pero Aristóteles es básicamente un metafísico, que desarrolla una doctrina sobre el ser último de todas las cosas. Y al hacer historia de la filosofía no puede dejar de comportarse como tal; no puede dejar de aplicar a cada doctrina y a cada sistema del pasado un patrón absoluto, que no puede ser, en verdad, sino su propia doctrina y su propio sistema metafísico. De ahí, las limitaciones de su hermenéutica histórico-filosófica. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, una circunstancia que podría llamarse, en cierto sentido, afortunada: el hecho de que el sistema aristotélico no fuera todavía —en el momento en que el filósofo escribía el libro I de la *Metafísica*— un sistema cerrado (cosa que tal vez no llegó a ser nunca del todo), sino un sistema en gestación. Entre los puntos positivos que deben señalarse en el método aristotélico de historia de la filosofía figura, ante todo, el hecho de que las ideas son frecuentemente consideradas desde el punto de vista de su génesis y no cual meros resultados, *in fieri* y no *in facto esse*. En esto se diferencia de las doxografías y los “dicta philosophorum” de los siglos posteriores.

Aristóteles tiene un mayor sentido histórico que su maestro, el geómetra Platón. La verdad, aunque intemporal en sí misma, es en su aparición producto de la historia. Mondolfo ha demostrado muy bien cómo también para el estagirita, “veritas filia temporis”. Es significativo que, después de Aristóteles, el único de los grandes filósofos sistemáticos que escribió una historia de la filosofía fuera Hegel, fuente principal del historicismo moderno.

Por otra parte, es claro que las ideas sociales de Aristóteles (su justificación de la esclavitud, por ejemplo) están presentes en su esbozo de una historia de la filosofía, a veces explícitamente formuladas, a veces como supuestos ideológicos.

Examinemos ahora analíticamente la labor histórico-filosófica del estagirita en el libro I de la *Metafísica*. El primer problema que allí encara es el de los orígenes psicológicos de

la filosofía. Superfluo resulta casi advertir que la filosofía comprende aquí las ciencias teóricas o especulativas.

Los hombres comenzaron a filosofar en tiempos pasados, y aun ahora comienzan a hacerlo, dice, impulsados por la admiración (*διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν*).

Encuentra así el origen subjetivo de la filosofía en el sentimiento de asombro o de extrañeza que el hombre puede experimentar ante las cosas que lo rodean, en la capacidad humana para percibir lo problemático en lo cotidiano y hasta en lo obvio.

Platón había expresado ya en el *Teeteto* (155 D), por boca de Sócrates, la misma idea, diciendo que el asombrarse es propio del filósofo (*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν*), y que el origen de la filosofía no es sino la admiración, por lo cual no fue mal genealogista quien consideró a Iris (la filosofía) como hija de Thaumás (el asombro). En el *Cratilo* deriva a Iris de “explicar” (*εἶπειν*) (408 B) y vincula “explicar” con “dialéctica” (398 D) (cfr. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1979, p. 43 n. 1).

En el siglo XIX escribirá Schopenhauer: “La capacidad filosófica consiste en asombrarse frente a lo acostumbrado y lo cotidiano, y en considerar, por tanto, como problemas todos los hechos en general” (*Enleitung in die Philosophie*, p. 28) (cfr. P. Gardiner, *Schopenhauer*, México, 1975, pp. 47-48).

Aristóteles señala diversas etapas del asombro: 1) admiración de los fenómenos más próximos, de los que están más a la mano (*τὰ πρόχειρα*), es decir, de ciertos fenómenos *físicos*, como la atracción de la paja por el ámbar (Tales de Mileto), o *meteorológicos*, como la formación del arco iris (Anaxímenes), para mencionar los ejemplos que da Alejandro de Afrodisia (citado por Ross); 2) admiración de los astros y de sus movimientos, esto es, de los fenómenos *astronómicos*, como la revolución del sol o de la luna; 3) admiración ante el origen del Todo (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*), es decir, pregunta *filosófica* originaria: ¿Por qué hay ser y no, más bien, nada? Esta gradación jerárquica corresponde históricamente al nacimiento de: 1) las ciencias del mundo sub-lunar (*física*, meteorolo-

gía, química, biología, etcétera); 2) las ciencias del mundo astral (astronomía); 3) la ciencia del ser en cuanto ser, que es también la ciencia de las ciencias (filosofía) (*Metaph.* 982 b 11-17). Sería un error, sin embargo, suponer que Aristóteles considera a los primeros jónicos (Tales, Anaxímenes, etcétera) como meros meteorólogos, según tienden a interpretarlos Teichmüller, Tannery, Bréhier, etcétera. Sabe muy bien que aquellos primeros “físicos” (φυσικοί), cuyo saber opone al de los “teólogos” (θεόλογοι) (*Phys.* 203 b; *Metaph.* 983 b, etcétera), son no sólo meteorólogos y astrónomos, sino también verdaderos “filósofos”, esto es, “inquisidores de la naturaleza” considerada como realidad substancial y absoluta (ζητούντες τὴν φύσιν) (*Phys.* 191 b), aun cuando, como veremos, no llega a comprender el sentido integral del concepto jónico de φύσις y limita, de acuerdo con su propia teoría de las causas, el alcance de la especulación filosófica en los primeros pensadores griegos. Debe quedar claro, de todas maneras, que Aristóteles, al considerar la admiración como origen de la filosofía, no separa a ésta de las ciencias sino que la interpreta como la culminación de las mismas.

Es evidente que quien se asombra de algo lo problematiza. Pero quien plantea un problema está admitiendo que no sabe algo. Por eso, tanto el hombre de ciencia (físico, astrónomo, etcétera) como el filósofo, llegan a ser lo que son tratando de superar su ignorancia. Más aún, inclusive el mitólogo, “el amante de los mitos” (ὁ φιλόμυθος), es decir, el teólogo, cuyo saber se opone, como dijimos, al del físico y el filósofo, “inquisidores de la naturaleza”, es, en cierto modo, un filósofo (φιλόσοφος πὸς ἔστω), ya que el mito está formado por cosas dignas de asombro (σύγκειται ἐκ θαυμασίων) (cfr. Jeanne Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège-Paris, 1932). Pero quien se asombra, confiesa su ignorancia; quien confiesa su ignorancia, se esfuerza por superarla, buscando la sabiduría; quien busca la sabiduría es un “amante de la sabiduría”, es decir, un “filósofo”. Al extender así el significado del término “filósofo”, piensa Aristóteles probablemente no sólo en Homero y Hesíodo sino también en Epiménides, Ferecides y Acusilao. (Cfr.

O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Madrid, 1980, pp. 13 sgs. *Metaph.* 982 b 17-19).

Pero el filósofo (igual que el mitólogo) busca el conocimiento por el conocimiento mismo y no por la utilidad que éste presenta o por el provecho que de él puede sacar. En todo caso, si se pudiera hablar de la "utilidad" de la filosofía, habría que decir que se trata de una "utilidad trascendente", que consiste en satisfacer una necesidad connatural al espíritu humano, la necesidad de saber. El carácter teórico y esencialmente no utilitario de la filosofía queda demostrado, para Aristóteles, por la historia de sus orígenes. Ella surge, en efecto, recién después que se han inventado todas las cosas necesarias para la vida e inclusive aquellas que contribuyen a hacerla más cómoda y placentera (cfr. A. Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, 1877; H. Diels, *Antike Technik*, Leipzig, 1924). Su turno llega no sólo después de las artes o técnicas que aseguran al hombre alimento, vestido, habitación, que lo proveen de seguridad frente a la naturaleza hostil y a los enemigos extranjeros, sino también después de aquellas que halagan sus sentidos y le procuran los refinamientos del lujo y de la civilización. Como el búho de Atenea, sólo aparece, pues, con el crepúsculo (cfr. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London, 1912; A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933). Primero recurre, como vimos, el historiador Aristóteles a una explicación psicológica (el asombro); ahora a una explicación sociológica. Puede decirse que establece una relación inversamente proporcional entre los conocimientos más útiles (necesarios para la vida) y los más elevados (necesarios para el entendimiento o el espíritu): cuanto más útil es un conocimiento menos dignidad noética tiene; cuanto más elevado y digno, menos útil. En el *De anima* y el *De sensu* enseña que el sentido básico, el común denominador de la vida sensorial en todas las especies animales, el más importante *biológicamente* (sin el cual resulta imposible a cualquier animal conservar su vida), es *el tacto*; y, al mismo tiempo, que el sentido más elevado e importante *gnoseológicamente* (en cuanto procura un mayor número de datos y en cuanto más se aproxima al en-

tendimiento) es *la vista* (que no todas las especies animales poseen). El saber *biológicamente* menos necesario, la filosofía, resulta, pues, el *espiritualmente* más elevado. Es el último en aparecer (y, de hecho, no sólo los pueblos llamados "primitivos" sino también muchas complejas y brillantes culturas, como la egipcia y la babilonia, carecieron de él); es el fruto más tardío de una civilización, el que denota la madurez intelectual de ésta; el que, a su vez, no llega a madurar en la mayor parte de los casos (ya que la cosmovisión —que no falta en ningún pueblo— se expresa casi siempre en el mito y la poesía, y no asume el carácter crítico y sistemático, propio de la filosofía propiamente dicha) (*Metaph.* 982 b 19-25).

La ideología esclavista de Aristóteles y su concepción eminentemente jerárquica de la sociedad se traducen a las claras en la analogía que establece entre filosofía y ciencias utilitarias (artes, técnicas) y el hombre libre (que vive para sí) y el esclavo (que vive para otro). Filosofía: técnica = libre: esclavo (*Metaph.* 982 b 25-28). En la *Política* (1254 b 15-19) encontramos otra analogía que en realidad es fundamento de la anterior: El alma es al cuerpo, como el amo es al esclavo (cfr. E. Baker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, p. 362). Ya Platón, en *Republica* 499 A, se refiere a las pláticas de los hombres libres y virtuosos, en las cuales desinteresada y empeñosamente se persigue la verdad, con prescindencia del amor propio y la vanagloria. Y añade que ni el individuo ni el Estado pueden llegar a ser perfectos, a menos que se sometan a estos hombres libres y virtuosos, llamados "filósofos", los cuales hasta aquel momento habían sido tenidos por inútiles, si no por perversos. Más adelante, en 536 E, aclara que la dialéctica (que corresponde a la metafísica de Aristóteles) no puede ser enseñada por la fuerza a los futuros gobernantes, porque un hombre libre no ha de ser instruido como un esclavo: se le debe enseñar por medio del juego. El carácter desinteresado, no utilitario y no material de la filosofía hasta podría sugerir para Aristóteles, la idea de que ella no constituye una actividad propia del hombre. Si es ajena a la producción de bienes materiales, es ajena a toda

labor servil y sólo resulta adecuada para un sujeto enteramente libre. Pero la naturaleza humana no puede considerarse enteramente libre, ya que en muchos sentidos está sujeta a la necesidad y es esclava de factores extraños a ella. “Solamente un dios —concluye, citando un verso del pesimista lírico Simónides— podría tener tal prerrogativa” (cfr. Plat. *Prot.* 341 E; 344 C). Esto no obstante, el filósofo no asume una actitud desesperanzadamente escéptica, y considera indigno de un varón libre renunciar a la búsqueda de un saber adecuado a su naturaleza y proporcionado a sus capacidades humanas. Santo Tomás interpreta: “Sed non est dignum viro quod non quaerat illam scientiam quae est secundum suam conditionem” (cit. por V. García Yebra). Si los poetas estuvieran en lo cierto y se pudiera admitir cuanto dicen en función de “teólogos”, deberíamos creer que los dioses son capaces de sentir envidia (cfr. Plat. *Phaedr.* 247 A; *Tim.* 29 E). En ese caso, envidiarían, más que a nadie, a los filósofos, por lo cual éstos serían muy infelices (en cuanto objetos de la envidia divina). Pero Aristóteles no puede aceptar (como, antes de él, no pudieron hacerlo Jenófanes y Platón) que los dioses estén sujetos a bajas pasiones y denigrantes sentimientos. Ya la sabiduría gnómica comprendía que los poetas mienten con frecuencia (cfr. Solon, *Frg.* 26 Hiller).

No cabe inferir, pues, que exista alguna ciencia superior o más digna que la filosofía (*Metaph.* 982 b 28-983 a 5). Ninguna es más divina que ella. Y lo es tanto por su sujeto como por su objeto. Por su *sujeto*, porque ningún conocimiento puede considerarse más propio de Dios que la sabiduría (la filosofía). Por su *objeto*, porque trata de las causas primeras, de las cuales la primera es Dios, Primer motor inmóvil. En su inicial etapa platónica, Aristóteles llama “teología” a lo que luego denomina “filosofía primera” y, aunque el cambio de denominación implica un cambio conceptual, pues en el primer caso la metafísica es la ciencia de las sustancias inmateriales o separadas, y en el segundo, la ciencia del ser en cuanto ser, no es posible ignorar que solamente se conoce el ser en cuanto ser en cuanto se conocen las causas primeras y, por

tanto, en cuanto se conoce a Dios. Éste, en efecto, forma parte, para todos, de las causas y es un principio (ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτιῶν πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις). Y, por otro lado, la ciencia de las causas y del principio sólo la posee Dios o, por lo menos, la posee más exhaustivamente que ninguno. Ross opina que, al atribuir a Dios el conocimiento de las cosas existentes, Aristóteles contradice lo que sostuvo en el libro Λ de la *Metafísica*, donde el pensamiento de Dios no tiene otro objeto más que a Dios mismo. Podría considerarse, sin embargo, que, en el fondo, no hay tal contradicción, si se interpreta que Dios conoce la causa de todas las cosas en cuanto se conoce a sí mismo como tal causa (*Metaph.* 983 a 5-10).

Todas las ciencias (prácticas y productivas) son más necesarias que la filosofía (y las ciencias teóricas) para conservar y mejorar la vida humana; todas tienen mayor utilidad social y económica. Ninguna, sin embargo, es más digna y valiosa que ella (ἀμείνον δ' οὐδεμία). Opone de esta manera Aristóteles, contradiciendo el juicio corriente y el lenguaje vulgar, lo útil a lo valioso. Las otras ciencias (no teóricas) resultan útiles en la medida en que sirven como *medios* para la obtención de determinados *fines* (materiales o morales); la *filosofía* (culminación de toda teoría) no constituye un *medio* para nada, es valiosa en sí y por sí, se presenta como un fin último para el hombre (*Metaph.* 983 a 10-11. Cfr. *Eth. Nic.* X).

Una vez adquirido el saber filosófico, éste viene a ser lo contrario de lo que lo originó. El hombre, en efecto, comienza a filosofar porque las cosas le causan asombro. Le sucede algo análogo a lo que pasa con las marionetas (cfr. Plat. *Rep.* 514; Alex. 18, 17), que parecen moverse por sí mismas a los ojos de quienes ignoran la causa oculta de su movimiento. O también (pasando del arte popular a la ciencia astronómica y física) algo parecido a lo que sucede con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado, pues a cualquiera le extraña que una cantidad determinada no pueda ser medida por una unidad mínima o elemental. Veluti qui geometriam nondum perdidicit, quoniam linea quaelibet in infinitum dividi potest, miratur quod eadem mensura in-

finite parva mensurari posse negantur latus et linea diagonalis quadrati, explica Bonitz (cfr. A. Rey, *La jeunesse de la science greque*, p. 201). Pero, una vez adquirida la filosofía o la ciencia, el hombre se asombra más bien de lo contrario, así como quien ha logrado ver, detrás del escenario, el manejo que hace el titiritero de sus muñecos se asombra de su propio asombro. Como dice el proverbio (cfr. Alex. 19,8), “la segunda ocasión es la mejor” (δευτέρον ἀμείνον). Nada podría asombrar más a quien sabe geometría que la conmensurabilidad de la diagonal con el lado del cuadrado (cfr. *Metaph.* 1017 a 35; 1047 b 6). De esta manera considera Aristóteles explicada la naturaleza de la ciencia y la meta de la investigación científica (*Metaph.* 983 a 11-23).

Podemos decir que la filosofía primera o metafísica es la ciencia de la *causa primera* (absoluta), pero la filosofía natural o física (y, en general, todas las ciencias) buscan también la *causa primera* propia de cada ente, la causa más alejada de cada objeto particular (τὸ ἀκροτατὸν αἰτίων), según anota Tricot, siguiendo las observaciones de Bonitz y Colle (cfr. *Metaph.* 1044 a 32; *Anal. post.* I 2). Conocemos una cosa cuando conocemos su causa primera. Ahora bien, las causas primeras (αἱ πρῶται αἰτίαι) que, como dice el mismo Tricot, se oponen aquí a las causas accidentales (κατὰ συμβεβηκός), son cuatro: formal, material, eficiente y final. La historia de la filosofía confirma que no son más que estas cuatro. De hecho, las cuatro causas constituyen el criterio y el hilo conductor de dicha historia, para Aristóteles. Su primigenia historia de la filosofía es, ante todo, una historia del conocimiento de las cuatro causas.

La causa formal corresponde a la esencia (οὐσία), la cual se predica “primo et per se” de la substancia (ὑποκείμενον). Por eso la palabra οὐσία suele traducirse como *substancia*. La esencia es aquello por lo cual algo tiene un ser determinado (τὸ τι ἦν εἶναι), aquello por lo cual algo es lo que es (τὸ τί ἐστίν). A partir de la interpretación que Santo Tomás da de la fórmula aristotélica, a saber, “hoc per quod aliquid habet esse quid”, se la denomina también, entre los escolásticos, “quidi-

dad" (quidditas), término que, según aclara el mismo Aquinate en su *De ente et essentia* (cap. I), resulta sinónimo (o cuasi sinónimo) de "naturaleza" (natura). El mismo Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dice en dicho opúsculo (cap. II) que la esencia (de una substancia compuesta) no proviene sólo de la forma ni sólo de la materia, sino de ambas (Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque). Pero añade en seguida: Sin embargo, la causa de ese ser es, en cierto modo, la forma sola (quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa). Y aquí, como anota V. Miano, está implícita una concepción "strettamente aristotelica di materia e forma (potenza e atto) come di princípi metafísici e tali che l'uno dice rapporto trascendentale all'altro e quindi non possa essere senza l'altro". Podría decirse así, según Tricot, que "la materia próxima del individuo es οὐσία en cuanto se confunde con la forma, si no fuera porque aquélla (la materia) está en potencia, mientras ésta (la forma) está en acto". Por eso, "la forma, que constituye, por su parte, toda la *realidad* del individuo, es más inmediatamente substancia que el individuo mismo, compuesto de forma y materia y, en cuanto lo es, puede aspirar a la dignidad de οὐσία". En *Física* (II 3) Aristóteles relaciona la forma con el modelo o causa ejemplar, así como con la esencia. Y pone como ejemplo de forma la relación 2:1, en lo que se refiere a la octava. La razón de ser o el porqué (διὰ τι) de una cosa se reduce en última instancia (ἔσχατον) al concepto (εἰς τὸν λόγον) de la misma, de tal modo que el primer porqué viene a ser la causa y el principio (αὔτιον δε καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τι πρῶτον) (*Metaph.* 983 a 24-29). El concepto (λόγος) no es sino la esencia (οὐσία) o la forma (εἶδος) de una cosa, en cuanto no está en la cosa misma sino en el entendimiento. Supone, pues, una abstracción y no se da sin la intervención del entendimiento agente (νοῦς ποιητικός). El entendimiento discursivo despliega el contenido del concepto universal en un juicio que se denomina "definición" (ὁρισμός). La esencia, lógicamente traducida en el concepto, implica la causa y el principio de la cosa, es decir, su razón primera. Sin

embargo, también la materia de las cosas, su “ex quo”, aquello con lo cual o de lo cual las cosas se hacen, constituye una causa primera de las mismas. El bronce es causa material de la estatua y la plata del vaso (*Phys.* II 3). La materia (*ἕλη*) viene a ser el *substratum*, esto es, el soporte último de todos los cambios (*τὸ ὑποκείμενον*) (*Metaph.* 983 a 29-30), aunque a veces pueda servir como tal la forma o el compuesto (*σύνολον*) de materia y forma, según hace notar Tricot, basándose en una observación de Alejandro de Afrodísia (22, 2-3). En el primer caso nos referimos a lo que Aristóteles denomina “materia primera” (*πρώτη ἕλη*); en el segundo, la materia que entra en el compuesto (*σύνολον*) se denomina “materia segunda” o “materia próxima” (*οἰκεία ἕλη*).

Otra causa la constituye “el principio del movimiento” (*ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) (*Metaph.* 983 a 30), es decir, la causa eficiente (cfr. *Alex.* 22, 7). Se trata de lo que, en lenguaje cotidiano, se suele llamar simplemente “la causa”, pero no se reduce sin duda a esta noción del conocimiento vulgar. La causa eficiente o el principio del movimiento no siempre es, para Aristóteles, exterior a la cosa causada (movida). En los procesos que se desarrollan en los organismos vivientes, por ejemplo, la causa eficiente suele estar dentro de esos mismos cuerpos vivientes (*Phys.* 195 a). El padre es causa eficiente del hijo y, en términos generales, el productor lo es de lo producido y el motor de lo movido (*Phys.* II 3).

La última y, para Aristóteles, la más importante de las causas (desde un punto de vista epistemológico), está dada por aquello en vista de lo cual algo se hace (*τὸ οὐδ' ἕνεκα*). Es la causa final (*τέλος*), que se identifica en general con el bien (*γαθόν*), pues el fin de cualquier generación y de cualquier cambio es siempre el bien (*Metaph.* 983 a 31-32). Así, la salud es causa final del paseo, ya que, cuando paseamos, lo hacemos para tener salud (*Phys.* II 3). La causa eficiente se sitúa al comienzo del ser y del devenir; la causa final señala su terminación o perfeccionamiento. Pero, igual que la causa eficiente, la final puede ser tanto externa como interna.

Toda acción humana cobra su sentido último por la presencia de dos clases de fines: A) el fin interno o immanente, que consiste en el perfeccionamiento de la naturaleza humana (lo cual comporta la felicidad) y B) el fin externo o trascendente, que consiste en la continua (y nunca acabada) asimilación del hombre al Primer Motor y al Acto Puro, causa final del Universo. Toda realidad y toda actividad (y no sólo la humana sino también la cósmica) se explica, para el estagirita, en última instancia, por esta "causa causarum", que es la causa final.

Desde esta perspectiva teleológica puede hablarse de un "determinismo" aristotélico: todo lo que se hace se hace por un fin. Quidquid agit agit propter finem, dirán los escolásticos. En tal sentido, la causa final es llamada "causa necesitante" (ἐξ ἀνάγκης) (*Metaph.* 1072 b 10) (cfr. A. Sandoz, "Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Aristote", *Revue de Philosophie* II, p. 104 sig.; L. Robin, "Sur la conception aristotelicienne de la causalité", *Archiv für Geschichte der Philosophie* XXXIII, pp. 1-28; 184-210). Aristóteles, que es el primer historiador de la filosofía, es, ante todo, un historiador de la epistemología y del método científico. En la revisión que hace del pensamiento de sus predecesores procura mostrar siempre la defectuosa inquisición de las causas. No lo detienen, sin duda, en su propósito, un excesivo respeto por los textos ni el temor de simplificar o deformar las antiguas doctrinas (cfr. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1946).

Los primeros filósofos de la naturaleza se ocupan, según Aristóteles, sólo de las causas materiales, es decir, de aquello de donde las cosas surgen y de aquello donde terminan. La tesis de que, en realidad, nada nace ni perece surge en ellos de la inmutabilidad de la materia por debajo de los cambios múltiples. Pero, en lo concerniente al número y la clase de las causas materiales, discrepan mucho. Tales de Mileto sostiene que es el agua, basándose en el hecho de que el alimento siempre es húmedo y húmedas son las simientes de todas

las cosas. Algunos antiguos autores de cosmogonías míticas (como Homero) tenían la misma opinión, al decir que Océano y Tetis son progenitores de todas las cosas. También Hipón (cuya importancia minimiza Aristóteles) se acercó a tal sentencia (*Metaph.* 983 b 1 - 984 a 5). Anaxímenes y Diógenes de Apolonia, en cambio, consideran que la causa primera de todas las cosas es el aire; Heráclito y el mismo Hipón, que es el fuego. Empédocles opina que los tres elementos anteriores (agua, aire, fuego) y además la tierra constituyen las causas primeras, en cuanto ninguno de ellos nace ni perece sino que simplemente se unen y se separan. Anaxágoras considera que los principios son infinitos y que las cosas cuyas partes son iguales son como son desde siempre y para siempre, aunque al unirse y separarse generen cosas diferentes (*Metaph.* 984 a 5-16).

La crítica de Aristóteles a la idea de causa en los primeros filósofos naturales implica algunos equívocos y malentendidos. No es exacto decir que ellos sólo se ocupan de las causas materiales. Lo que sucede es que los primeros filósofos jónicos, de Tales a Diógenes de Apolonia, al referirse a una substancia material como *φύσις* o como *ἀρχή*, le atribuían caracteres que no corresponden a una mera substancia material, la hacían no sólo "materia" (ex quo) de todas las cosas sino también principio de movimiento y de ordenación, es decir, fuente de vida y de inteligibilidad. Es significativo, por otra parte, que Aristóteles no mencione aquí a Anaximandro, discípulo de Tales y maestro de Anaxímenes (cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1931, P. I, Vol. I, p. 144; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, p. 199). La crítica del monismo también supone algunos equívocos. Aristóteles hace notar que, al ser la causa material para los monistas una única substancia inmóvil, ellos se encuentran lógicamente obligados a buscar una causa para el movimiento, pero que los primeros jónicos no advirtieron todavía el problema (*Metaph.* 984 a 17-29). Lo que el estagirita no comprende (porque su crítica parte de una teoría que diferencia rigurosamente cuatro causas y no permi-

te suponer sino la existencia de esas cuatro) es que en Heráclito y en los milesios la *φύσις* es concebida como una unidad viviente, lo cual quiere decir como una unidad que por su propia naturaleza exige la pluralidad y el movimiento. El cosmos de Heráclito, que no es sino "el fuego siempre viviente" (*πῦρ αἰεζῶον*) (22 B 30), lo demuestra muy bien (cfr. W. Kranz, "Kosmos als philosophischer Begriff frü griechischen Philosophie", *Philologus*, 93, pp. 430-438).

Otros filósofos monistas —dice Aristóteles— niegan toda clase de cambio y no sólo el cambio sustancial (generación y corrupción) (*Metaph.* 984 a 29 - b 3). Sin duda, se refiere aquí a los eleatas, aunque exceptúa, en cierta manera, a Parménides, el cual habla de dos elementos o causas (una de las cuales sería la eficiente o principio del movimiento). Pero también aquí hay un grave equívoco, ya que no se distinguen las dos partes del *Poema* de Parménides (*Sobre la Verdad y Sobre la Opinión*) y no se advierte que la "cosmología" de los dos elementos (tierra y fuego) se propone en un sentido (cualquiera que éste sea) muy distinto al de la "ontología" monista (cfr. H. Schwabl, "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien* 66, pp. 50-75) (*Metaph.* 984 b 3-5).

A los pluralistas les resulta más fácil —prosigue el estagirita— afirmar una causa eficiente frente a la causa material. Uno de los elementos (como el fuego, por ejemplo) es considerado como principio motor y los otros (agua, tierra) como movidos por él. Piensa, al decir esto, en Empédocles, y, al hacerlo, identifica, no sin cierta equivocidad, el fuego con el Amor (o con el Amor-Odio) (cfr. J. Bollack, *Empédocles*, Paris, 1965, I p.) (*Metaph.* 984 b 6-8). Más adelante, otros filósofos se dieron cuenta de que aun estas dos causas (material y eficiente) resultaban insuficientes para explicar la realidad y buscaron una tercera, es decir, la causa final. Lo bueno y lo bello —anota— no pueden tener su causa en los elementos ni en el azar (*Metaph.* 984 b 8-15).

Anaxágoras atribuyó a un Entendimiento la causa (eficiente y final) del Cosmos, con lo cual se presentó como un hombre sobrio entre borrachos. Parece que Hermotimo lo precedió

en esta doctrina (*Metaph.* 984 b 15-20). Estos filósofos consideraron que la causa del bien es también la causa del movimiento (*Metaph.* 20-22). Lo que Aristóteles no advierte es que también para filósofos anteriores la causa del movimiento es la causa del bien, al mismo tiempo que la materia de todas las cosas. Considera como pasos hacia adelante en la historia de la filosofía: 1) el pluralismo que aparece con Empédocles, en cuanto facilita la explicación del movimiento, 2) el dualismo (supuestamente espiritualista), que surge con Anaxágoras, en cuanto da razón del orden cósmico por acción del Entendimiento (*νοῦς*) (cfr. C. Wirth, *Die ersten drei Capitel der Metaphysik des Aristoteles*, Bayreuth, 1884). Sospecha, sin embargo, que quienes primero buscaron una causa de este tipo fueron Hesíodo y otros (autores de cosmogonías mitológicas) y también Parménides, todos los cuales concibieron el Amor como principio de todos los seres (*Metaph.* 984 b 23-30). Tales sospechas resultan también un tanto sospechosas. La lectura de Hesíodo nos revela una cosmogonía más próxima a la de Anaximandro que a la de Empédocles o Anaxágoras (cfr. H. Dieller, "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", *Antike und Abendland*, 2, pp. 104 sgs.). En lo que toca a Parménides repite aquí Aristóteles la anterior confusión de planos, olvidando que la "cosmogonía" del eleata se ubica enteramente en el terreno de la *δόξα* (cfr. G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza e l'esperienza*, Napoli, 1978). Empédocles, por otra parte, añade Aristóteles, a fin de dar razón del bien y del mal presentes en el Universo, recurre al Amor y el Odio como causas, con lo cual resulta ser el primero en considerarlos como tales (*Metaph.* 984 b 32-985 a 10). Tampoco aquí falta una cierta deformación del pensamiento del filósofo que se expone, cuando se interpreta al Amor como equivalente al Bien en sí, causa de todas las cosas buenas, y al Odio como equivalente al Mal en sí, causa de todas las cosas malas. Esta interpretación, de evidente inspiración platónica, no podría haber sido aceptada como doctrina propia por Platón, el cual difícilmente hubiera hablado del Mal en sí, como causa de todas las cosas malas.

Reconoce Aristóteles que los filósofos pluralistas llegaron a distinguir la causa material y la eficiente, aunque no de un modo claro y provechoso. Más bien, aciertan a veces por casualidad, dando golpes de ciego y no por un verdadero saber, pues no se fundan en dichas causas o apenas lo hacen (*Metaph.* 985 a 10-18). Les reprocha así su incapacidad para sacar todas las consecuencias metafísicas y metodológicas de los principios que previamente han establecido. Anaxágoras utiliza el Entendimiento para explicar la cosmogénesis, pero después sólo se acuerda de él cuando no puede encontrar ninguna otra causa para un fenómeno determinado y, en general, prefiere recurrir a cualquier tipo de causa natural (*Metaph.* 985 a 18-21). Grande es la decepción de Aristóteles frente al uso que el clazomenio hace del *νοῦς* como causa, una vez que cree haber encontrado, por fin, un filósofo dispuesto a explicarlo todo por la inteligencia y por la causa final. Ya Platón, por boca de Sócrates, había mostrado su desencanto ante quien empieza por hablar del *νοῦς* como causa del cosmos y concluye por explicarlo todo (como sus predecesores) por la intervención del aire, del éter y de otras fuerzas naturales (*Plat. Phaedo* 97 b). Pero tanto Platón como Aristóteles no comprendieron, sin duda, lo que Anaxágoras quiere decir al referirse al *νοῦς*, el cual no es pensado como una Idea sino como una sutilísima materia (análogo al aire de Anaxímenes) que es, al mismo tiempo, entendimiento o razón universal, y no es concebido como un Motor inmóvil sino como algo que, al mover, se mueve (59 B 13) (cfr. C. Ramnoux, en Brice Parain, *La filosofía griega*, México, 1972, p. 28). Tampoco Empédocles, según el estagirita, aplica con sistemática constancia la teoría del Amor y del Odio, como principios motores, aunque lo haga más que Anaxágoras. A veces el Amor separa y el Odio une, ya que siempre que la mezcla de los elementos es dividida por el Odio, el fuego se une en un todo y los demás elementos también, y siempre que el Amor une a todos los elementos (en la Esfera) las partículas de cada uno de ellos se separan (*Metaph.* 985 a 21-29). La inconsecuencia así señalada es, sin embargo, necesaria consecuencia de la concepción del devenir

como ciclo cerrado, movido por una fuerza bipolar. Al mismo Aristóteles se le podría reprochar, de acuerdo con la lógica de su argumentación, la idea de que toda generación es una corrupción y toda corrupción una generación. No deja de reconocer, sin embargo, como un paso hacia adelante en la constitución de una verdadera filosofía de la naturaleza, el hecho de que Empédocles haya admitido, por vez primera, una fuerza bipolar distinta de la materia (causa eficiente) y de que haya reconocido cuatro elementos, en lugar de uno solo, como hacían sus predecesores jónicos (causa material), aun cuando de hecho reduce los cuatro a sólo dos, oponiendo el fuego a los demás (*Metaph.* 985 a 29 - b 4). Los fragmentos conservados del agrigentino no confirman, sin embargo, muy claramente la última aseveración de Aristóteles. Leucipo y Demócrito consideran como elementos a lo lleno y lo vacío (es decir, a los átomos y el vacío) y diferencian a los átomos entre sí por la figura, el orden y la posición. Pero no explican de dónde proviene el movimiento (*Metaph.* 985 b 4-22). Aristóteles no puede admitir que todo movimiento se reduzca a un movimiento local y que el vacío sea precisamente la causa (negativa) de dicho movimiento (cfr. *De gen. et corr.* 789 b; *De caelo* 300 b). Así como Platón refuta la concepción de la ciencia de Demócrito sin nombrarlo (cfr. F. Enriques, "La teoria democritea della scienza nei Dialoghi de Platone", *Rivista di filosofia*, 12, pp. 14-24), Aristóteles, que lo aprecia más que su maestro, hasta el punto de concordar algunas veces con él en cuestiones particulares, considera insuficiente su explicación de la realidad precisamente por aquello que mejor la caracteriza: su mecanicismo y su anti-finalismo (cfr. J. Heiberg, *Naturwissenschaften und Mathematik in klassischen Altertum*, Leipzig, 1920; W. Freytag, *Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles*, Halle, 1905).

Los pitagóricos representan, para el estagirita, un nuevo enfoque del problema de la causalidad y un nuevo tipo de ciencia, cuyo arquetipo es la matemática. El progreso que hicieron en esta ciencia los llevó a pensar que los números son principios y causas de todas las cosas. En ellos encontraron una serie

de analogías y correspondencias con los astros, con los movimientos del alma, con las virtudes, con la música, etcétera. Inferieron así que los elementos de los números son los elementos de todas las cosas y que el Universo mismo es un número. Para que la correspondencia entre números y cosas fuera exacta, no dudaron en postular realidades no perceptibles (como la anti-tierra, para que los planetas sean diez, ya que diez es el número perfecto) (*Metaph.* 985 b 23-986 a 15). Desde su posición gnoseológica, que no reconoce ningún punto de partida fuera de la sensación en el conocimiento de la realidad, el apriorismo astronómico de los pitagóricos le parece a Aristóteles arbitrario e inadmisibile (cfr. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft—Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962). El número constituye, para los pitagóricos, tanto la materia de las cosas como sus modificaciones y hábitos (*Metaph.* 986 a 15-17). En otro lugar (*Metaph.* 1080 b 18-20, *De caelo* 300 a), dice Aristóteles que ellos hacen constar todo el universo de números, pero consideran que las unidades son extensas. Los elementos de los números son lo Par (ilimitado) y lo Impar (limitado). El Uno procede de dichos elementos (es parimpar), pero los números proceden del Uno. Aristóteles consigna una lista de elementos contrarios que ha sido considerada (aunque bastante impropia) como un primer intento de formular una teoría de las categorías y, por consiguiente, como un primer precedente de la teoría del propio Aristóteles (limitado-ilimitado; impar-par; unidad-pluralidad; derecha-izquierda; masculino-femenino; quietud-movimiento; recta-curva; luz-oscuridad; bien-mal; cuadrado-rectángulo) (cfr. C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966). Aristóteles plantea el problema histórico de las relaciones del médico Alcmeón de Crotona con el pitagorismo y de las mutuas influencias sufridas, pero deja en claro el carácter abierto de la lista de Alcmeón (*Metaph.* 986 a 27 - b 2; cfr. D. Teti, *Alcmeone e Pitagora. Scuola medica crotoniate e scuola pitagorica italica*, Padova, 1970). Tanto Alcmeón como los seguidores de Pitágoras consideran a los contrarios como principios primeros y a los

principios primeros como causa material de todas las cosas (*Metaph.* 986 b 2-10). A uno y otros les reprocha el estagirita el no haber explicado cómo los seres causados pueden reducirse a sus causas. En algunos pasajes de la *Metafísica* el mismo Aristóteles habla de los números pitagóricos como esencia de las cosas (*Metaph.* 987 a; 990 b; 1001 a; 1080 b, etcétera) y en otros como arquetipos o modelos de las mismas (*Metaph.* 987 b; cfr. *De caelo* III 1). En realidad, afirmar que son modelos no es, en el contexto del pensamiento pitagórico, algo diferente a decir que son esencias de las cosas, siempre que se deje bien en claro, como lo hace el estagirita, que Platón pone a los números fuera de estas mismas cosas, mientras los pitagóricos aseguran que los números son las cosas mismas (*Metaph.* 987 b; cfr. E. Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Darmstadt, 1962). No todos los monistas estáticos (eleáticos) merecen la misma estimación al estagirita: algunos afirmaron la unidad de la naturaleza con mayor acierto que otros. Pero no considera pertinente ocuparse de ellos al estudiar el desarrollo de la filosofía a través de la búsqueda de las causas, porque, al contrario de los monistas dinámicos (jónicos) que, después de afirmar la unidad del Ser, explican cómo éste es causa de la multiplicidad de los seres, no tratan de la generación del mundo y de las cosas. Cree necesario aclarar, sin embargo, que el Uno es en Parménides un Uno pensado (*κατὰ λόγον*); en Meliso, un Uno material (*κατὰ τὴν ἔλην*), mientras en Jenófanes permanece indeterminado, ya que se contenta con afirmar, contemplando el Todo, que el Uno es Dios (*τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν*). A los dos últimos los juzga “un tanto rústicos”. Parménides, en cambio, es más agudo y, al insistir en que el No-Ser no existe, está afirmando la realidad de un solo Ser. Sin embargo, obligado a salvar de alguna manera los fenómenos y a admitir en el ámbito sensorial la multiplicidad, llega a reconocer que existen dos causas, lo Cálido y lo Frío (equivalentes al Fuego y la Tierra) y considera al primero como expresión del Ser y al segundo del No-Ser (*Metaph.* 986 b 10 - 987 a 2).

La interpretación que Aristóteles da de los eleatas puede ser cuestionada a la luz de las "ipsissima verba" y de otros testimonios más o menos antiguos. Su menosprecio por Jenófanes y Meliso parece fruto de una cierta incomprensión básica. Al reducir el Ser de Parménides al Ser pensado y el de Meliso al Ser material simplifica, sin duda, excesivamente el pensamiento de ambos filósofos monistas (cfr. G. Calogero, *Studi sull' eleatismo*, Firenze, 1977; J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Amsterdam, 1966; J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Georgias, A Reinterpretation*, Assen, 1959).

Revela Aristóteles su voluntad de síntesis histórico-filosófica al resumir todo lo dicho sobre el origen y el desarrollo de la filosofía entre los presocráticos en los siguientes puntos:

- 1) Los primeros filósofos recurrieron, para explicar la realidad, a la *causa material*: algunos sólo admitieron una; otros, varias.
- 2) Entre ellos hubo asimismo quienes juzgaron necesario introducir la *causa eficiente*: algunos sólo admitieron una; otros, dos.
- 3) Los pitagóricos utilizaron ambas causas, la material y la eficiente. Pero su pensamiento se caracteriza por un enfoque particular de los problemas.
- 4) Consideraron que limitado e ilimitado (y, en general, los números) no son propiedades de una substancia, como el fuego o la tierra, sino que constituyen de por sí la substancia de todas las cosas.
- 5) Comenzaron a formular definiciones (*ὀρίεσθαι*), pero lo hicieron de manera superficial, creyendo que la esencia es el primer objeto al cual se puede aplicar la definición, y así, identificaban el Doble con el Dos, porque lo primero en que se da el Doble es el Dos. De tal modo, tuvieron que admitir que el Uno es múltiple (*Metaph.* 987 a 2-28).

Después de examinar la filosofía preplatónica, se ocupa Aristóteles del mismo Platón. Con certero criterio histórico

advierde que en la génesis de su filosofía intervienen cuatro elementos: 1) el pitagorismo, 2) el eleatismo, 3) el heraclitismo (de Cratilo) y 4) el socratismo. Aunque Sócrates no trató de la naturaleza como un todo sino sólo de la moral, buscó allí siempre lo universal y la definición. Y Platón se dio cuenta de que lo universal y la definición no se podían hallar en el mundo sensible, continuamente mudable, sino en el mundo ideal. Aquél está separado de éste, pero toma de éste, por participación, su nombre y su ser. Las cosas sensibles, que son muchas, tienen así un nombre único, que es el de su Forma o Idea. En esto siguió a los pitagóricos, para los cuales las cosas eran *imitación* de los números. Platón, mudando el nombre, dice que son *participación* de las Ideas, pero ni aquéllos ni éste se preocuparon por saber con exactitud qué significan los términos *imitación* y *participación* de las Ideas (*Metaph.* 987 a 29 - b 14).

Esta crítica de Aristóteles no carece de fundamento, ya que en Platón (para no decir nada de los pitagóricos) el concepto de imitación y el de participación nunca son claramente definidos. Aunque en el *Parménides* desarrolla Platón una profunda autocrítica en torno a ambos conceptos, no llega a una verdadera y unívoca definición de los mismos. Pero una lectura crítica de sus diálogos nos permite suponer que tampoco intentó nunca formularla y que mantuvo "ex professo" cierta indeterminación respecto a estos goznes de su ontología (cfr. J. Moreau, *La construction de l'idealisme platonicien*, Hildesheim, 1967; R. Marten, *Platons Theorie der Idee*, Freiburg, 1975).

Además Platón admitía, dice Aristóteles, objetos matemáticos, distintos de las cosas sensibles, por ser eternos e inmutables, y de las Ideas, por ser múltiples (en su clase) (*Metaph.* 987 b 14-18). Aristóteles se refiere a los números ideales y a las matemáticas en varios pasajes de sus obras (*Metaph.* 996 a 29-35; 1002 b 12-26; 1076 a 16-37; 1077 b 12-17; *Phys.* 209 b 13-15, etcétera). En *Metaph.* (1028 b 19-21) dice, concordando con lo expresado en el pasaje mencionado de *Metaph.* I: "Platón opina que las Ideas y los objetos matemáticos son dos subs-

tancias (diferentes) y que una tercera substancia es la de los cuerpos sensibles". Fundándose en el testimonio de Aristóteles, algunos historiadores han supuesto que en su última época Platón, bajo creciente influencia del pitagorismo, llegó a sustituir las Ideas o Formas trascendentes por los números. Si esto sucedió o no en la enseñanza no escrita (*ἀγραφα δόγματα*) de Platón es problema a discutir (cfr. H. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt, 1959; L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim, 1963).

Según Teofrasto, para Platón por encima de todos los seres están los Números y después vienen las Ideas (*Metaph.* Frg. 12 Wimmer; cfr. H. G. Gadamer, *Idee und Zahl, Studien zur platonische Philosophie*, Heidelberg, 1968). Hay que reconocer, en todo caso, que en los escritos de Platón no aparece clara, en ninguna parte, la primacía de los Números sobre las Ideas (cfr. L. Stefanini, *Platone*, Padova, 1949, II pp. 387-390). Según Aristóteles, Platón considera que los elementos de las Ideas son también elementos de todas las cosas. Así, lo Grande y lo Pequeño constituyen la causa material y el Uno la causa formal; los números surgen de lo Grande y lo Pequeño, por participación en el Uno. Platón distingue los números de las cosas sensibles; los pitagóricos, en cambio, afirman que las cosas son números y no ubican los objetos matemáticos entre las Ideas y las cosas sensibles. Se empeña el estagirita por dejar en claro las coincidencias y discrepancias entre Platón y los pitagóricos: A) aquél y éstos están de acuerdo en considerar la unidad no como un accidente sino como una substancia y los números como causas de la naturaleza de todas las cosas; B) aquél se distancia de éstos por considerar lo indefinido como resultado del binomio Grande-Pequeño, por conceder a los números una existencia exterior a las cosas y por ubicarlos entre éstas y las Ideas (*Metaph.* 987 b 18-29; cfr. M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee - numeri e Aristotele*, Pisa, 1930).

La ubicación del Uno y de los números fuera de las cosas sensibles y la adición de las Ideas se originó en las investigaciones que Platón hizo sobre la dialéctica (a diferencia de los pitagóricos). La consideración de la causa material como una diáda surgió, a su vez, por la facilidad con que los números primarios se generan a partir de ella (*Metaph.* 987 b 29-34). Aristóteles nos ofrece así una explicación genética de la teoría de las ideas. Esta teoría, según él, contradice la realidad. Platón (y los pitagóricos) hacen surgir de la materia la multiplicidad y opinan que la Idea engendra una vez solamente. Sin embargo, de un solo trozo de materia surge sólo una mesa y quien introduce la Idea (en la materia), aunque sea un solo individuo, produce muchas (mesas). Por otra parte, la hembra es fecundada en un único coito, pero el macho fecunda a muchas hembras (*Metaph.* 988 a 1-7). Por consiguiente, según la interpretación aristotélica, Platón recurrió en su filosofar sólo a dos causas: la material y la formal. Las Ideas son causa formal de las cosas; el Uno lo es de las Ideas. Lo grande y lo pequeño (lo extenso) es causa material de todo (*Metaph.* 988 a 7-14). También hace corresponder Platón estos dos principios (Idea y extensión) al bien y al mal respectivamente, siguiendo en esto los pasos de Empédocles y Anaxágoras (*Metaph.* 988 a 14-17).

Aristóteles resume de esta manera el desarrollo de la filosofía anterior a él, considerando la investigación de las cuatro causas: A) entre quienes buscan la *causa material* algunos la consideran única (monistas); otros múltiple (pluralistas); algunos corpórea (jónicos), otros incorpórea (pitagóricos, Platón) (*Metaph.* 988 a 18-32); B) entre quienes reconocen además la *causa eficiente*, algunos la ponen en el Amor y el Odio (Empédocles), otros en la Inteligencia (Anaxágoras), otros en el Deseo (Hesíodo) (*Metaph.* 988 a 33-34); C) en lo que toca a la *causa formal* (esencia) ninguno se refiere a ella claramente, pero quienes postulan las Ideas (los platónicos) se aproximan más a la misma, pues no consideran a aquéllas como *causa material* de las cosas sensibles y al Uno como *causa material* de las Ideas, ni tampoco como *causa eficiente* (más

que como principio de movimiento las ven como principio de quietud), sino como dispensadores de esencia (*Metaph.* 988 a 34 - b 6); D) la *causa final* es tomada en cuenta por algunos, pero no de modo explícito. Quienes hablan de la Inteligencia (Anaxágoras) o del Amor (Empédocles) consideran a tales principios como un bien, pero no afirman que los seres sean generados por ellos sino sólo que son fuente de movimiento. Quienes sostienen que el Uno o el Ser es un bien (pitagóricos, eleatas) lo interpretan como esencia o *causa formal* de las cosas, no como su *causa final*. El bien viene a ser así, para ellos, sólo una causa "per accidens" (*Metaph.* 988 b 6-16). Aristóteles cree que, mediante este balance histórico, queda confirmada su tesis sobre el número y la función de las causas en la constitución del conocimiento científico y filosófico. Pero, no contento con ello, cree necesario examinar críticamente la aplicación que sus predecesores hicieron de la teoría de las causas (*Metaph.* 988 b 16-21).

La crítica de la filosofía presocrática, como ya vimos, supone, en Aristóteles, una cierta incompreensión histórica, una incapacidad para asumir la problemática y la mentalidad de sus predecesores (defecto, por cierto, nada raro en su época) y un deliberado propósito de criticarlos exclusivamente desde el propio sistema y con el propio léxico (cfr. H. Cherniss, op. cit.). Numerosos errores cometen, según él, los jónicos, que admiten una causa material única, corpórea y extensa. Desconocen la existencia de realidades incorpóreas; no recurren a la *causa eficiente* al tratar de explicar el origen de las cosas múltiples; ignoran *la causa formal* y hasta en la determinación de *la causa material* proceden sin mucho sentido crítico, sin tener en cuenta que los llamados elementos se generan entre sí, a veces por reunión, a veces por disgregación, lo cual representa una notable diferencia en lo que toca al ser antes o después (*Metaph.* 988 b 22-34). Por una parte, la sustancia compuesta de partes más sutiles parece ser elemento de los cuerpos. Quienes mejor se acomodarán a este criterio son los que consideran al fuego como principio (Heráclito). Una prueba de ello es que ninguno de los monistas dinámicos eli-

gió la tierra como "principio". Hesíodo, sin embargo, siguiendo la opinión común, la consideró como tal (*Metaph.* 988 b 34-989 a 12).

Aristóteles apunta así con perspicacia hacia lo que podría denominarse la tendencia presocrática (o mejor, jónica), a hacer de la materia algo "incorporal", entendiendo por "incorporal" no una substancia pensante, opuesta a la substancia extensa, sino una substancia extensa cada vez más sutil, más plástica, más intangible (y, a la vez, más capaz de ser considerada como "inteligente") (cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, I, II Firenze, 1950, p. 238). De acuerdo con esto, añade el estagirita, yerran quienes admiten como principio cualquier elemento fuera del fuego y los que postulan como tal una substancia más espesa que el aire pero más ligera que el agua (*Metaph.* 989 a 12-15). Por otra parte, si se acepta que es anterior por naturaleza lo que es posterior en la generación, resultará que el agua es anterior al aire y la tierra al agua (*Metaph.* 989 a 15-18). Esto negaría las teorías de todos los monistas. Pero los pluralistas no deben enfrentar menores problemas. Empédocles, que sostiene la teoría de los cuatro elementos, sostiene también que éstos se originan unos en otros, de manera que fuego y tierra no siguen siendo lo que son para siempre. No examina adecuadamente, si se debe admitir un solo principio de movimiento o dos. Estos filósofos omiten el cambio cualitativo, ya que para ellos lo frío no nace de lo caliente ni lo caliente de lo frío, lo cual supondría la existencia de una única substancia (*Metaph.* 989 a 18-30). Aristóteles señala con razón la contradicción que supone postular cuatro elementos (cuatro principios originarios e irreductibles), para luego hacerlos nacer a unos de otros. Señala también acertadamente la necesidad de afirmar, de alguna manera, una única substancia para explicar la alteración. Tal vez no sea, sin embargo, muy justo al reprochar a Empédocles una insuficiente discusión de la causa eficiente, cuyo carácter bipolar parece fundarse para éste en la experiencia (tanto física como psíquica y social) de las fuerzas contrarias (centrípeta y centrífuga) (cfr. J. C. Lüth, *Die Struktur*

des Wirklichen im empedokleischen System, Meisenheim am Glan, 1970). La crítica del otro gran pluralista, Anaxágoras, señala algunas graves dificultades en su cosmología, pero no deja de suponer en el historiador un cierto grado de incompreensión. Según Aristóteles, Anaxágoras admite dos elementos, aunque él mismo no lo haya reconocido explícitamente. Su tesis de que todas las cosas estaban al comienzo juntas o mezcladas es absurda: 1) porque ello supone que antes existieron separadas; 2) porque no todas las cosas se pueden mezclar con todas; 3) porque, de ser así, al mezclarse sustancias con accidentes, éstos también podrían existir independientemente de aquéllas (*Metaph.* 989 a 30 - b 4). Decir que Anaxágoras admite dos "elementos" (δύο στοιχεία), entendiendo por tales la Inteligencia (νοῦς) y el conjunto de las homeomerías, implica un uso equívoco del término "elemento". Tiene razón Aristóteles al hacer notar que la mezcla de todas las cosas supone una previa existencia independiente de las mismas, porque en caso contrario no habría mezcla sino una sustancia única e indeterminada. Pero esta anterioridad no es necesariamente temporal y fáctica y podría ser sólo lógica. Es cierto también que no todas las cosas se pueden mezclar con todas, pero las que Anaxágoras denomina "cosas" son precisamente las que se pueden mezclar, ya que son todas las sustancias cualitativamente definidas, y no sustancias por un lado y accidentes por otro (cfr. Carbonara-Nadei, *Spermata, Nous, Chremata nella dottrina di Anassagora*, Napoli, 1969). Aristóteles no deja de reconocer, sin embargo, diversos méritos en el pensamiento de Anaxágoras. Si se lo examina orgánicamente, podrían encontrarse allí ideas originales. Mientras nada se ha separado, nada cierto puede decirse de la sustancia, porque si ésta tuviera una determinación cualquiera, ya algo se habría separado, cuando, para Anaxágoras, todas estaban juntas, excepto el Nous (*Metaph.* 989 b 4-16). Empeñado en asimilar a su propia teoría hilemorfista el dualismo anaxagoreo, Aristóteles señala que el clazomenio admite *lo Uno*, simple y sin mezcla, y *lo Otro*, semejante a la materia primera. Aunque su terminología no es clara y unívoca —dice—, su

pensamiento se aproxima a las doctrinas más modernas y ahora aceptadas (es decir, a su propia filosofía de la naturaleza) (*Metaph.* 989 b 16-21; cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari, 1976, pp. 316-451). Pero, mientras los jónicos y sus sucesores pluralistas se dedicaban a discutir sólo sobre el movimiento, la generación y la corrupción, quienes admitían realidades no sensibles, además de las sensibles (los pitagóricos, Platón), atendían a unas y otras. Merecen, por tanto, que se les preste más atención (*Metaph.* 989 b 21-29). Es natural que, al acercarse a Platón, reconozca Aristóteles un aire de familia. No por nada permaneció veinte años en la Academia. Su platonismo originario, del cual nunca se desprendió por completo (pese al creciente interés por la biología y al lenguaje aparentemente "materialista" que utiliza muchas veces al tratar del conocimiento sensorial), Platón es objeto de una crítica más aguda y sutil que la dedicada a los primeros filósofos de la naturaleza. Y tal crítica comienza, no sin razón, por el pitagorismo. Los pitagóricos —dice— apelan a principios más abstractos que aquellos filósofos de la naturaleza, ya que no proceden de la realidad sensible sino de las matemáticas, cuyos objetos no están sujetos al movimiento, y, sin embargo, pretenden también explicar la naturaleza. Estudian los hechos del mundo sensible y parecen estar de acuerdo con los demás (los jónicos, Empédocles, Anaxágoras) en que éste es el mundo real, pero al mismo tiempo usan para explicar tal realidad principios no sensibles, aptos para dar razón de una realidad más alta, a la cual se acomodan mejor que a la del mundo material (*Metaph.* 989 b 29-990 a 8). No repudia, sin duda, el estagirita el intento de buscar la causa de la realidad sensible en lo no sensible, pero considera insuficiente y, más aún, contradictorio el camino que para ello emprenden los pitagóricos. En efecto, dice, ¿cómo puede explicarse el movimiento si se parte únicamente de lo limitado y lo ilimitado, de lo impar y de lo par, y cómo puede haber generación y corrupción sin movimiento? ¿Cómo puede darse razón de las diferencias de peso, aun cuando se demuestre que toda magnitud está compuesta de aquellos principios? En realidad, los pitagóricos no

dicen en concreto sobre los entes matemáticos más de lo que dicen sobre los entes sensibles. Y Nada dicen sobre los elementos (fuego, tierra, etcétera), porque nada dicen sobre las cosas sensibles. En definitiva, ¿cómo pueden sostener que los números y sus propiedades son causas de las cosas sensibles, si los únicos números que hay son precisamente aquellos de los cuales el universo mismo está constituido? (*Metaph.* 990 a 8-22). Como bien apunta Ross "Aristotle's point is: Even if geometrical magnitudes could be generated from the odd and even, how could the physical properties of bodies be explained from these principles?" Y luego añade: "The Pythagoreans mean to be giving an account of sensible objects as well as of mathematical; this is why they have said nothing about any of the elements viz, because they have nothing special to say of them but mean their account of mathematical bodies to apply to these also". Y no es que el estagirita ignore que los pitagóricos derivan los cuatro elementos de las diversas figuras geométricas, sino que les objeta la explicación puramente matemática de dichos elementos, al identificarlos simple y llanamente con las figuras geométricas, sin tener en cuenta para nada las cualidades sensibles que los caracterizan. En otras palabras, Aristóteles no critica la aplicación de la matemática a la física sino la reducción de la física a la matemática, la omisión de la experiencia y de lo que podría llamarse eventualmente la instancia experimental. Por otra parte objeta la confusión de los números inteligibles con los sensibles. Cuando los pitagóricos ubican en un lugar la opinión o la oportunidad y más arriba o más abajo la injusticia, el juicio y la mezcla, considerando a estas cosas como números y afirmando que una diversidad de objetos extensos puebla cada lugar, porque las propiedades de los números son adecuadas a cada uno, ¿están hablando acaso de los mismos números que constituyen el universo sensible? (*Metaph.* 990 a 22-29). Platón, sin duda, lo niega y, aun cuando también considera a tales objetos como números, distingue los inteligibles de los sensibles (*Metaph.* 990 a 30-32; cfr. *Plat. Rep.* 525 D; *Phil.* 56 D). Las objeciones dirigidas contra éste constituyen la primera crítica de la teoría

de las Ideas (si se prescinde de la que hicieron Euclides de Megara y otros socráticos menores) y tienden a trazar la línea divisoria entre platonismo y aristotelismo, para un Aristóteles que se considera aún platónico.

Tratando de explicar el mundo sensible, los platónicos no hicieron más que duplicarlo (con otro no sensible) (*Metaph.* 990 a 34 - b 8). En esta objeción sintetiza el estagirita, de alguna manera, todas las demás que dirige contra la teoría platónica de las Ideas. A su espíritu científico, heredado tal vez de antepasados médicos, le repugna introducir nuevas entidades para explicar las causas de los fenómenos y de los objetos sensibles. Así como Hipócrates reduce el carácter sacro de la epilepsia a sus dimensiones humanas, así Aristóteles pretende reducir el ideal mundo platónico a sus dimensiones naturales (inmanentes). Pero así como Hipócrates no niega totalmente el carácter sacro de la epilepsia aunque niegue toda directa posesión divina o demoníaca, Aristóteles no logra eliminar por completo el mundo ideal de Platón, ya que conserva siempre, como suprema causa final, el Acto Puro.

De los argumentos destinados a probar la existencia de las Ideas —dice el estagirita— algunos no prueban nada, y otros prueban la existencia de Ideas que no podemos creer que existan. Así, según las pruebas originadas en las ciencias, hay ideas de todas las cosas de las cuales hay ciencias; según la prueba del “uno por encima de muchos” (*τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*), las hay también de las meras negaciones; según la prueba que se funda en la inteligibilidad de lo que ya no existe, las hay de objetos esencialmente corruptibles. Los argumentos más rigurosos intentan demostrar la existencia de las Ideas de los términos relativos o postulan el “tercer hombre” (*τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν*). En definitiva, los argumentos que pretenden probar la existencia de las Ideas acaban por destruir los principios y fundamentos de la teoría de las Ideas (*Metaph.* 990 b 8-22).

Algunas pruebas destinadas a demostrar que hay formas trascendentes no constituyen, para Aristóteles, verdaderas pruebas. Otras concluyen en la existencia de cosas de las cuales no es

lógico pensar que tengan Ideas o Formas trascendentes. Los mismos platónicos (entre los que Aristóteles aún se cuenta) no creen que pueda haberlas. Esas cosas de las cuales no puede haber Ideas (a pesar de que Platón en *República* 596 A parece opinar lo contrario) son: 1) las meras ficciones, forjadas por las ciencias, para elaborar una teoría (entidades hipotéticas); 2) los productos de la técnica, tales como armas, casas, vestidos, barcos, etcétera; 3) las negaciones o términos negativos (el no-hombre; el no-triángulo o el no-cumpleaños de *Alice in Wonderland*); 4) las cosas sujetas a un cambio total (aquellas de las cuales, al cabo de un determinado lapso, no queda ninguna parte); 5) las meras relaciones (mayor que; más abajo de, etcétera). En términos generales, Aristóteles dirige aquí su crítica de la teoría de las Ideas en el mismo sentido que otros académicos contemporáneos (como Jenócrates). Abre así camino a la sobria interpretación neoplatónica del mundo ideal (Plotino, Proclo, Siriano, etcétera).

Según la teoría platónica, habrá Ideas de muchas otras cosas (accidentes), además de las que hay de las substancias. Pero, de acuerdo con las exigencias de la misma teoría, si las Ideas pueden ser participadas (*ἐἴ ἐστι μεθεκτὰ τὰ εἶδη*), sólo puede haberlas realmente de las substancias. En efecto, las Ideas no son participadas como accidentes de otras substancias, sino como algo que no se predica de un sujeto, es decir, como substancias. La misma palabra representa la substancia sensible y la ideal (si no fuera así, ¿qué sentido tendría postular una realidad única por encima de las cosas múltiples?). Pero si las Ideas y las cosas sensibles que de ellas participan tienen la misma forma, entre aquéllas y éstas habrá algo común (algo común, por ejemplo, habrá entre la Idea de *dos* y el *dos* singular concreto, como algo común hay entre el *dos* corruptible y el *dos* matemático). Y si no tienen la misma forma, serán *homónimas* (es decir, se predicarán equívocamente), como si se denominara "Calias" tanto a un hombre como a un leño (*Metaph.* 990 b 22-991 a 8). Si conforme al modo de pensar de Platón (en la *República*, el *Fedón*, etcétera), hay Ideas de todas las cosas, las habrá, pues, también de los accidentes.

Ahora bien, esto contradice la teoría platónica de la participación, ya que las Ideas nunca son participadas por las cosas sensibles como accidentes sino sólo como substancias. El mismo concepto de "participación" (*μέθεξις*) implica tomar parte de la substancia de otra cosa. Por eso, un único término, como "hombre", por ejemplo, designa tanto al hombre ideal y arquetípico (al hombre en sí) como al hombre sensible (a Pedro, a Antonio, a Juan, etcétera). Esto quiere decir que Ideas y cosas tienen en común algo real. En caso contrario, la participación se reduciría a una mera denominación extrínseca y las Ideas no podrían predicarse de las cosas sensibles sino equívocamente. Cabe preguntarse, pues, para qué sirven las Ideas en la ciencia, esto es, en la explicación de las causas de los entes, eternos o temporales. Y Aristóteles no duda en contestar que las Ideas (tal como los platónicos las conciben) no sirven para nada, ya que no causan el movimiento (no son causas eficientes) ni el conocimiento de las cosas (pues, al estar fuera de éstas, no pueden constituir su esencia) ni su existencia (pues son trascendentes a las cosas que de ellas participan) (*Metaph.* 991 a 8-19). Ubicándose de este modo en una perspectiva epistemológica, cuestiona el estagirita el valor científico de la teoría platónica de las Ideas. Si éstas no son causa eficiente, formal o material de las cosas, ¿qué clase de explicación del mundo pueden procurar?, ¿qué ciencia (física) se podrá constituir a partir de ellas?

Tampoco cabe afirmar que las cosas provengan de las Ideas en alguno de los sentidos corrientes de la palabra. Decir que aquéllas constituyen "arquetipos" o que de las mismas "participan" las cosas equivale a utilizar metáforas carentes de sentido. Porque ¿qué es lo que actúa contemplando las Ideas? Una cosa puede llegar a parecerse a otra sin ser copiada de ella. Tendrá que haber varios arquetipos de la misma cosa, y así, de cada hombre serán modelos las Ideas de Animal y de Bípedo, además de la del Hombre mismo.

Por otra parte, no sólo las especies serán arquetipos de las cosas individuales, sino también los géneros de las especies, con

lo cual un mismo objeto ideal será al mismo tiempo modelo y modelado (*Metaph.* 981 a 19 b 1).

Aristóteles, que viene elaborando ya su lógica de clases, señala así una de las más graves contradicciones en que incurre la teoría platónica de la imitación (*μίμησις*). De una misma Idea o Arquetipo habrá muchas imitaciones sensibles, pero también será preciso suponer que una misma imitación sensible tiene muchos Arquetipos o Ideas. Y, por si esto fuera poco, cada Arquetipo tendrá, por su parte, un Arquetipo, ya que, mientras Juan y Pedro imitan la Idea del Hombre, la Idea del Hombre imita, a su vez, la Idea del Animal, y así sucesivamente. Por otra parte, las Ideas no pueden ser consideradas como verdaderas substancias de las cosas sensibles, porque existen fuera de éstas, y una substancia es, para Aristóteles, “lo que no está en otro ni puede predicarse de otro”. En el *Fedón* (100 D), Platón sostiene que las Ideas son causas del ser y del devenir. Sin embargo, aun cuando se den las Ideas —objeta Aristóteles— las cosas no llegan a ser sin una causa eficiente y, por otro lado, algunas de ellas llegan a ser aun cuando no podamos suponer que de ellas existan Ideas o Formas trascendentes y eternas, como sucede, por ejemplo, con las casas, los anillos, etcétera (*Metaph.* 991 b 1-9). La concepción platónica de la Idea como causa ejemplar y trascendente choca con la teoría aristotélica de las cuatro causas, expuesta en la *Metafísica* y desarrollada principalmente en el terreno de la *Física*. La causa ejemplar no cabe dentro de esta teoría, en cuanto no puede reducirse a la causa eficiente ni a la formal, ni a la material ni a la final, aunque, en épocas posteriores, comentaristas empeñados en establecer una “armonía” entre Aristóteles y Platón consideraran la Idea o causa ejemplar como “causa formal externa”. Pero la crítica aristotélica de la causalidad platónica no se limita a esto. Si las Ideas son números —sigue objetando Aristóteles—, ¿cómo pueden ser consideradas causas? Supongamos que sea porque también las cosas son números. En tal caso, ¿por qué algunos números han de ser causas de otros? Puede alegarse, sin duda, que unos son eternos y otros no, pero esto no explica nada en definitiva.

Si se dice que las cosas del mundo sensible constituyen razones o proporciones numéricas (λόγοι ἀριθμῶν), al modo de una sinfonía, es claro que serán razones o proporciones de algo, y en tal caso también los números lo serán, y no serán, por consiguiente, verdaderos números. No habrá entonces número alguno (*Metaph.* 991 b 9-21).

Ross resume así este argumento: "If numbers are said to be the causes of things because particular things are numerical ratios between certain subjects-matters (cfr. the description of the animal body as due to the mixture, in a certain ratio, of the four elements, *Tim.* 73 B-C), then the numbers also should be ratios between certain (no doubt different) subject-matters".

De varios números surge (por una operación matemática) un número único —prosigue el estagirita—. Pero ¿cómo de varias Ideas puede surgir una sola Idea? De $2 + 2$ surge 4; pero de la Idea de justicia más la Idea de caballo ¿qué podrá surgir? Si se responde que la Idea única no surge de los números sino de los elementos del número, habrá que preguntar: ¿qué son, en tal caso, las unidades? Si se dice que éstas son de la misma especie, se seguirán muchas contradicciones; si se dice que no lo son, ni las unidades que forman un mismo número serán de la misma especie ni las que forman números diferentes tampoco. Además ¿cómo se pueden diferenciar, si se supone que no están sujetas a cambio? (*Metaph.* 991 b 21-26). La objeción del estagirita se cifra, en definitiva, en lo siguiente: Los números (a los cuales los platónicos intentan asimilar las Ideas) se pueden sumar (o restar o multiplicar) entre sí, porque son homogéneos; las Ideas no, porque son esencialmente heterogéneas.

Es preciso, por tanto, suponer otra clase de números (además de los números ideales). De esta otra clase se ocupa precisamente la aritmética. Tales números forman parte de los denominados seres intermedios. Pero —inquiérese otra vez el estagirita— ¿de qué principios nacen éstos y por qué ocupan un lugar entre las cosas sensibles y las Formas o Ideas trascendentes? (*Metaph.* 991 b 26-31). Aristóteles reconoce que los platónicos se ven obligados a postular, entre los números idea-

les y los números sensibles, la existencia de números propiamente matemáticos, que constituyen el verdadero objeto de la aritmética, que se encuentran sólo en la mente del sujeto pensante y que, aun siendo intemporales, pueden asumirse multitud de veces (para hacer posibles precisamente las operaciones aritméticas). Estos números pueden ser pensados pero no representados (Plat. *Rep.* 551 A-D). Sin embargo, no considera clara Aristóteles la génesis de los mismos ni ve la razón suficiente de su ubicación entre las Ideas y las cosas sensibles. Si tomamos el caso de la díada indefinida, por ejemplo, encontraremos que en ella hay unidades, cada una de las cuales debe provenir de una díada anterior, y así hasta el infinito, lo que es imposible (*Metaph.* 991 b 31 - 992 a 1). La díada puede significar, como anota Ross, A) la díada indefinida, B) el número 2. Alejandro y Bonitz la toman en el primer sentido y, en tal caso, el argumento puede expresarse así: The indefinite dyad must have units in it, like any other 2, and these must be derived from the principles which the Platonists treat as the principles of all number, viz. the One and the indefinite dyad. Thus there will be an indefinite dyad before the indefinite dyad, which is impossible”.

Se plantea además, según señala el estagirita, el siguiente problema: ¿en qué consiste la unidad dentro de un conjunto? Si las unidades no son iguales, cada clase de unidades debería tener un nombre propio. Los platónicos, empero, hablan como si no hubiera más que una sola clase de unidades, con lo cual los números generados por éstas no vendrían a ser substancias. Si hay un *Uno en sí* (τι ἓν αὐτό), y éste constituye el principio (ἀρχή), lo Uno se predica en múltiples sentidos (πλεοναχῶς λέγεται τὸ ἓν) (*Metaph.* 992 a 1-10). Aristóteles opina que los platónicos yerran al considerar al Uno como un término unívoco. Para él, el Uno, como el Ser, se predica análogamente, es decir, en más de un sentido. Si, además de los números sensibles, hay, como suponen los miembros de la Academia, números ideales, las unidades que integran cada número serán de diferentes clases. Esto es lo que deberían explicar, en vez de contentarse con postular abstractamente al Uno, considerado

como Principio. La crítica aristotélica conduce, sin duda, a una explicitación de la doctrina platónica que es, a la vez, una corrección y una profundización exigida por los avances de la lógica y de la filosofía matemática. Sin embargo, la inferencia aristotélica de que las unidades deben ser cualitativamente diferentes parece partir, sobre todo, de una consideración del Uno como causa material (*ex quo*), tal como considera Empédocles al *σφαῖρος* integrado por “las cuatro raíces de todas las cosas”. La implacable crítica del estagirita continúa: establecemos las longitudes y hablamos de lo corto y lo largo como modalidades de lo pequeño y lo grande respectivamente. Concebimos al cuerpo sólido a partir de las nociones de profundidad y plano. Pero estos principios pertenecen a géneros diferentes. ¿Cómo es posible, entonces, que la superficie comprenda la línea, y el sólido comprenda, a su vez, la línea y la superficie? Lo ancho y lo profundo pertenecen a géneros diferentes. Por eso, lo ancho no es género de lo profundo. Si lo fuera, el cuerpo sólido no sería sino una especie de superficie (*Metaph.* 992 a 10-19). Aristóteles se refiere así a los números matemáticos, no a los ideales o los sensibles. Los platónicos suponen que la *causa material* de los mismos es lo pequeño y lo grande, así como la de las líneas es lo corto y lo largo, y la de las superficies es lo estrecho y lo ancho. La *causa formal* de la línea es el número 2; la de la superficie, el 3; la del sólido, el 4, conforme a una explicación originada entre los pitagóricos (cfr. *Metaph.* 1090 b 20-24).

Aristóteles objeta a los seguidores de Platón la incongruencia que implica mezclar los principios de diferentes géneros, supuesto que la línea está en la superficie; la superficie y la línea, en el sólido.

Más aún: es preciso inquirir de dónde proceden los puntos. Platón consideraba al punto como un “dogma geométrico” (*ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι*) γ, en muchas ocasiones, decía que el “principio de la línea” (*ἀρχὴ γραμμῆς*) son las “líneas indivisibles” (*ἀτόμους γραμμάς*). Ahora bien, tales líneas indivisibles—objeta Aristóteles—no pueden carecer de límite. (Se supone que ese límite es el punto). Pero lo que vale para la línea,

vale también para el punto. (Y entonces será preciso buscar también el límite de éste) (*Metaph.* 992 a 19-24). El punto no puede ser deducido del concepto de lo grande o de lo pequeño. ¿Cómo ha de ser, entonces, principio de la línea, que tiene siempre una determinada magnitud? Platón prefería, por eso, según Aristóteles, postular la existencia de “líneas indivisibles” que, en cuanto tales, serían principios de las superficies, tendrían, al mismo tiempo, una determinada magnitud y podrían considerarse derivadas de lo grande y lo pequeño. Sin embargo, en ninguno de los diálogos de Platón encontramos semejante teoría. Cabría suponer que se encuentra en sus *ἄγραφα δόγματα* o tal vez sólo en los escritos de sus inmediatos sucesores, como Jenócrates (cfr. Proclus, *In Tim.* 36 B; *Simpl. Phys.* 142, 16; Syrianus 124, 2). El tratado *De lineis insecabilibus* está dirigido, al parecer, como dice Ross, contra los puntos de vista de Jenócrates (cfr. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1967, pp. 21-126).

Aun cuando la filosofía investiga las causas de las cosas sensibles, los platónicos hemos prescindido de ellas —dice Aristóteles, considerándose aun como miembro de la escuela (Wir-Form)— y no decimos nada sobre el principio del movimiento (causa eficiente). Creemos dar razón de la esencia de aquellas cosas al postular la existencia de otras esencias (Ideas) y cuando pretendemos explicar cómo éstas pueden constituirse en esencias de aquéllas decimos sólo vacuidades (*διὰ κενῆς λέγομεν*). Porque la participación no significa nada (*τὸ γὰρ μετέχειν οὐδὲν ἔστω*) (*Metaph.* 992 a 24-29).

Aristóteles, que siente por la física un interés creciente, mayor en todo caso del que siente por las matemáticas (al revés de lo que sucede con Espeusipo y los académicos de su época), reprocha a Platón y los académicos su interés exclusivo en la investigación de la *causa formal* (ejemplar) y su descuido de la *causa eficiente*, cuyo conocimiento resulta imprescindible cuando se trata de explicar la naturaleza. Es curioso observar cómo el estagirita echa en cara a Platón (o, por mejor decir, a los platónicos) una tendencia al “formalismo” y a la abstracción vacía que muchos filósofos modernos, entre el siglo

xvi y el xix, le enrostrarán a él (o, por mejor decir, a sus seguidores escolásticos). "Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia essent", dirá Pedro Ramus. (Puede consultarse aun la tesis complementaria de Amadeo Jacques, titulada *De platonica idearum doctrina qualem eam fuisse tradit Aristoteles et de iis quae in hac reprehendit.*)

Aristóteles no reniega sin duda de su finalismo en ningún momento. Pero las Ideas, tal como las entienden los académicos, tampoco tienen relación con la causa final, a la cual tienden tanto el entendimiento como la naturaleza. La matemática es hoy, para los platónicos, la filosofía misma, aunque se empeñen en aclarar que la cultivan como medio para conocer otras cosas (*Metaph.* 992 a 29 - b 1).

En otras palabras: Aristóteles, físico y biólogo, y ante todo metafísico, acusa a los platónicos de olvidar en sus inquisiciones filosóficas la causa más importante, que es la causa final, reduciendo la filosofía y, con ella la ciencia toda, a la matemática, que sólo se ocupa de la causa formal, aunque sostengan que ésta tiene para ellos un carácter propedéutico y es una introducción a la dialéctica. La acusación parece, por lo que sabemos, bien fundada. Espeusipo reemplazaba las Ideas por los números y reducía a éstos a la unidad y la dualidad. En el libro VII de la *Metafísica* dice Aristóteles que la unidad es la esencia de la substancia para este sucesor de Platón. Los números se originan —según él— en lo uno y lo múltiple; las magnitudes espaciales en el punto y la materia. El punto no es la unidad, pero es análogo a ella, igual que la materia no es la multiplicidad pero es análoga a ella (cfr. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, I p. 226). De hecho, el formalismo matematizante desemboca, un poco más tarde (en 268-264 a.C. con Arcesilao) en un relativismo probabilista (cfr. L. Credaro, *Lo scetticismo degli Academici*, Roma, 1893; A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie*, Münster, 1975), mientras el Liceo, pese al finalismo de Aristóteles, llega, en su creciente interés por el estudio de la naturaleza, a posiciones materialistas (cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione*

filosofica di Epicuro, Firenze, 1973; K. O. Brink, "Peripatos", *Realencyclopädie*, Suppl. 7, 1940, col. 899-949).

La substancia, en cuanto materia, es entendida por los platónicos, según el estagirita de un modo demasiado matemático. Grande y pequeño, por ejemplo, no constituyen la materia en sí, sino atributos de la materia, y corresponden a lo raro y lo denso de los físicos. Si se consideran tales atributos como movimientos, es claro que las Ideas se moverán, pero si no, ¿de dónde surgirá el movimiento? Toda ciencia física se torna imposible (*Metaph.* 992 b 1-9). Trata de mostrar así Aristóteles que una consideración puramente formal (matemática) de la materia impide a los platónicos elaborar una verdadera física, porque los torna incapaces de descubrir las causas eficientes o principios del movimiento. Para el estagirita, la física es la ciencia del ente móvil. Para su maestro Platón, la física no es verdadera ciencia (*ἐπιστήμη*) sino simple opinión (*δόξα*) (cfr. *Rep.* 509 D-551 E).

Para Espeusipo y los continuadores de Platón (en la Academia inmediatamente posterior a su muerte), la física es elevada a la categoría de verdadera ciencia, pero a condición de perder su carácter específico, al ser identificada con la matemática, lo cual para Aristóteles resulta inadmisibile. Estos platónicos no logran demostrar por el método de reducción (*ἐκθέσει*) que todas las cosas son una sola. Por tal camino, lo único que, según Aristóteles, se demuestra, una vez admitido el universal como género, es la existencia de un Uno en sí (*αὐτό τι ἓν*) (*Metaph.* 992 b 9-13). El método de reducción equivale a la hipostatización de los conceptos (cfr. *Metaph.* 10869 b 9; 1090 a 17; 1003 a 10). El estagirita opina que, al reducir las especies al género, los géneros al supergénero o categoría y las categorías al Uno, no se demuestra que todos los seres son un solo Ser, sino únicamente que hay una idea del Uno o un Uno ideal.

Los objetos derivados de los números (*τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμούς*), como líneas, planos y sólidos, no quedan explicados en su naturaleza y capacidad, por las teorías platónicas: No son Ideas (pues no son números); ni objetos intermedios entre las Ideas y

las cosas sensibles (por la misma razón); pero tampoco son cosas sensibles (ya que no son corruptibles). De nuevo es necesario recurrir a otro género, que sería el cuarto, dice Aristóteles, utilizando una vez más el "modus argumentandi" del tercer hombre (*Metaph.* 992 b 13-18).

Siguiendo una interpretación pitagórica, los platónicos suponen las cantidades continuas (dimensiones geométricas) derivadas de las cantidades discretas (números aritméticos). El punto deriva del 1; la línea del 2; la superficie del 3; el sólido del 4. Sin embargo, estos platónicos no explican el "status" ontológico de las dimensiones geométricas. Para ellos, objeto Aristóteles, las Ideas son números, pero la línea, la superficie, etcétera, no lo son, por lo cual, no son Ideas ni están situadas entre las Ideas y las cosas sensibles, ni son objetos sensibles, ya que líneas, superficies, etcétera, no son en sí mismas mudables y perecederas. Sería necesario, así, añadir una cuarta clase de realidades a las antes reconocidas (Ideas, números, cosas sensibles).

Por otra parte, este afán de los académicos por encontrar y enumerar los elementos de todos los seres resulta inútil para Aristóteles si no se distinguen antes los diversos significados del "ser". Según él, sólo podrían enumerarse los elementos de las substancias, pero no los de los accidentes (*Metaph.* 992 b 18-22). Los sentidos de la palabra "ser" son varios para el estagirita, ya que "ser" no se predica unívocamente sino de un modo analógico de los "seres" o "entes". Y, puesto que "ser" se dice "primo et per se" de la substancia y sólo "secundum quid" de los accidentes (cfr. *Metaph.* 1028 a 10-30), los únicos sentidos o significados del ser que cabría distinguir serían los que corresponden al "ser" en sí, es decir, a la substancia.

Además, la pretensión de conocer los elementos o principios de todas las cosas supone que antes no conocíamos nada, lo cual es imposible. Aristóteles parece prever el deslizamiento de la Academia hacia el escepticismo. Así como quien comienza a estudiar geometría ignora todo lo concerniente a dicha ciencia, así quien empezara a estudiar la ciencia universal (filosofía) debería ignorarlo todo, ya que todo cae bajo el dominio

de la misma. Pero todo aprendizaje —arguye Aristóteles— se lleva a cabo a partir de conocimientos anteriores, ya se proceda por deducción o por inducción (*Metaph.* 992 b 22-33). Se opone de este modo a la idea de la filosofía como saber absolutamente carente de supuestos. Tal pretensión, que detecta en los platónicos matematizantes de su tiempo, la encontramos reeditada en algunos remotos descendientes de Platón, como Descartes. Sirve, por otra parte, de argumento a los escépticos de todos los tiempos para probar la falta de fundamento del saber humano en general. Aristóteles considera, sin duda, tan inútil la pretensión racionalista (platónica) como la conclusión escéptica (sofística).

La doctrina de la reminiscencia y el innatismo platónico son igualmente puestos en tela de juicio por el filósofo de Estagira. Aun cuando la reminiscencia (*ἀνάμνησις*) fuera propia de nuestra naturaleza (*σύμφυτος οὐσα*), resultaría muy extraño que poseyéramos la más alta y excelente de las ciencias (la dialéctica o metafísica) sin darnos cuenta de ello (*Metaph.* 992 b 33 - 993 a 2). El argumento que utiliza se vincula con su rechazo de la metempsicosis. ¿Cómo imaginar que la contemplación de las Ideas que, para Platón, constituye la meta de la dialéctica, se produzca en nuestra alma sin que tengamos conciencia alguna de ello? Sin conciencia, no hay contemplación, quiere decir. Análogamente, si el alma reencarna en otro cuerpo sin tener conciencia de ello, es decir, sin recordar para nada el cuerpo al cual estuvo antes unida y la vida pasada, esto no se puede llamar reencarnación o metempsicosis, podría concluir Aristóteles.

Por otra parte, ¿cómo determinar con exactitud cuáles son los elementos de las cosas? La delimitación está llena de problemas, como sucede con las letras (en gramática): algunos consideran que ζ es un solo sonido, otros que está compuesta de δ + σ (*Metaph.* 993 a 2-7). Señala así Aristóteles, en su infatigable y minuciosa crítica de la doctrina platónica, la dificultad que entraña decidir con exactitud el punto en que la realidad se torna indivisible e irreductible. ¿Cómo saber con certeza que una unidad constituye una unidad última,

inaccesible a ulteriores divisiones? Al plantear esta dificultad a los académicos, tal vez recuerda a Demócrito, quien, al tratar de las formas y las posiciones de los átomos utiliza como ejemplo las letras del alfabeto (cfr. *De gen. et corr.* 314 a; *Metaph.* 985 b; *De caelo* 303 a). Pero la dificultad va más allá. Si todos los seres estuvieran constituidos por los mismos elementos, deberíamos conocer inclusive aquellas cosas sensibles de las cuales no tenemos ni hemos tenido nunca ninguna percepción (*Metaph.* 993 a 7-10). Supongamos que todos los cuerpos están integrados por los mismos elementos: al conocer dichos elementos, conoceríamos todos los cuerpos que actualmente percibimos y también aquellos que, aun siendo perceptibles (por ser cuerpos), no lo son actualmente para nosotros.

Como conclusión general, reconoce Aristóteles que los filósofos que lo precedieron no erraron enteramente el camino, en cuanto todos ellos buscaban alguna o algunas de las cuatro causas, principios de toda explicación de la realidad. Sin embargo —añade— no llegaron a elaborar un sistema perfecto o satisfactorio, en cuanto no tuvieron en cuenta todas esas causas (que dogmáticamente afirma que son cuatro y sólo cuatro). El mayor defecto de los primeros filósofos es, para él, la escasa importancia que concedieron a la causa final. La filosofía primitiva parece tartamudear —dice— acerca de todas las cosas (*ψελλιζομένη γὰρ εἰσὶν ἢ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων*) (*Metaph.* I 10). Tal tartamudeo, que forma la trama de la historia de la filosofía, constituye para Aristóteles una introducción crítica a la filosofía.

Que esto es así lo demuestra claramente el inicio del libro II de la *Metafísica* donde sostiene la necesidad de examinar, ante todo, al plantear cada problema, las diversas opiniones de los filósofos (*ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλος ὑπελήφασιν τινες*) (*Metaph.* 995 a 26). Las razones que aduce para fundar tal principio metodológico revelan el sentido que reviste para él la consideración histórica de la filosofía. Ésta aparece como indispensable introducción a la filosofía por lo siguiente: quien desea llevar a buen término una investigación debe empezar por establecer con precisión los obstáculos que ésta presenta, ya que no se

puede desatar un nudo que no se conoce, y un buen resultado, en filosofía y en ciencias, se logra al resolver las dudas que existen. Quienes investigan sin haberse planteado previamente las dificultades se parecen a quienes no saben hacia dónde marchan y ni siquiera tienen conciencia de haber encontrado antes, en alguna ocasión, lo que ahora buscan, en cuanto no tienen clara la meta de tal búsqueda. En cambio, el que ha identificado previamente dificultades y obstáculos ve con claridad su meta. Ahora bien, para lograr esto, es indispensable escuchar antes las diferentes soluciones propuestas a cada problema por los filósofos y juzgarlas como si se tratara de partes que litigan en juicio. La historia de la filosofía es así obligada introducción a la filosofía, ya que, sin ella, el filósofo no puede establecer la verdad, que es la meta del filosofar (*Metaph.* 995 a 27 - b 4). Un problema se identifica cuando se distinguen las posibles soluciones del mismo, pero estas soluciones están dadas en la historia del problema. Esto no implica necesariamente que todas las soluciones previamente propuestas deban ser rechazadas por el filósofo. Éste puede asumir alguna de ellas, aceptarla parcialmente, rechazarla en un aspecto y acogerla en otro. Puede establecer la verdad sintetizando opiniones contrarias. Puede, en fin, proponer una solución nueva, la cual, sin embargo, siempre deberá a la historia (es decir, a las otras teorías y sistemas) la indispensable claridad y autoconciencia de su propio planteo.

