

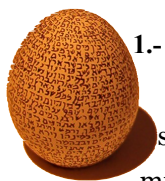
# Apuntes de introducción a la metafísica (1)

*Felipe Garrido Bernabeu*

## **Advertencia preliminar para alumnos**

*Este escrito no es más que unos apuntes para facilitar el seguimiento de las clases, por lo tanto no debe utilizarse con otro fin que el indicado. En ningún caso sustituye a las clases ni mucho menos al libro de texto. Es simplemente una ayuda complementaria que se añade a todos los materiales de que disponemos.*

*Haremos una somera exposición de los principales enfoques metafísicos. No se trata de exponer toda la filosofía de cada autor, simplemente sus ideas más importantes en relación a la metafísica. Obviaremos, en la medida de lo posible, disquisiciones de otro tipo (epistemológicas, antropológicas, etc). Tampoco se pretende exhaustividad, porque para ello ya tenemos los libros de texto.*



## **1.- La pregunta por el Ser (p. 112 del libro de texto)**

Según la acepción tradicional, 'filósofo' es aquél que ama el saber. Como todo buen amante sabe, el enamorado no se conformará jamás con una parte de la amada; la quiere toda. Ocurre lo mismo que con el famoso juicio de Salomón, en el que se le planteó una disputa entre dos mujeres que afirmaban ser madres del mismo niño. Salomón decidió que lo «justo» era partir a la criatura por la mitad y darle una parte a cada mujer. Esto satisfizo a una de las litigantes, pero no a la otra, que decidió renunciar a su trozo de niño. Salomón decidió entonces que el niño entero debía ser entregado a ésta porque era la verdadera madre. Aquella que amaba verdaderamente al niño lo quería completo, porque sólo así estaba vivo, y sólo así tenía sentido su amor. Así el filósofo no se conformará con una parte del conocimiento, que será semejante a un cuerpo mutilado y carente de sentido. El verdadero filósofo aspirará a la totalidad del saber que, por cierto, incluye las partes, no las excluye. Al filósofo le interesarán y *deberá esforzarse en conocer* las llamadas «ciencias particulares» , como la física, la química, la biología, las matemáticas, etc., pero no por lo que son en sí mismas, sino como partes de un todo, sin referencia al cual no son más que cadáveres mutilados. Ese todo es la realidad.

La aspiración última de la filosofía es el conocimiento de la realidad, no de partes aisladas, sino de toda la realidad. Las diferentes ciencias nos permitirán comprender fragmentos concretos de la realidad; la física nos hablará de átomos, espacio, tiempo y fuerzas; la biología nos acercará a la comprensión de la vida; la psicología se ocupará de la mente y el comportamiento; etc. Pero los átomos, los riñones y las mentes, junto con el resto de cosas que conforman la realidad, comparten algo que las hace formar parte de un todo. Lo que comparten todas estas cosas es que existen y son algo: comparten el Ser. Para comprender completamente qué es un hígado, un electrón o un recuerdo hay que saber qué significa *ser* algo. Así pues, la pregunta fundamental de la filosofía será ¿qué es Ser? [Texto 1]

La pregunta por el ser es la más difícil y problemática de todas las preguntas. Si pregunto a alguien ¿qué es eso? señalando a un objeto, me responderá que es una cafetera, un destornillador, o lo que sea. Qué es una cosa, es un problema que podemos resolver observando la cosa misma. La rosa no oculta que es una

rosa, más bien lo exhibe; ni una mona puede ocultar que es una mona, aunque se vista de seda. Sin embargo, aunque todas las cosas muestran que son esto o aquello, el ser mismo no se nos muestra con tanta claridad; más bien parece que se oculta. Yo puedo coger una rosa y pincharme con sus espinas, pero no puedo pincharme con el Ser.

Preguntarse por el Ser es una empresa difícil porque el Ser no es nada (!) que podamos tocar, ni podemos observarlo con un microscopio ni medirlo. Pero esto no significa que el Ser sea algo lejano e inalcanzable. Al contrario, es lo más cercano: para ocuparse del problema del Ser basta *pensar*, lo cual hace de la filosofía algo tan fundamental como barato y, por así decir, a nuestro alcance. Para pensar no hay que pedir permiso, ni créditos, ni subvenciones; no hay que hacer la pelota al jefe ni atender reclamaciones... es algo que podemos hacer *ya* nosotros -si contamos, claro está, con algo de tiempo libre. Pero el hecho de que sólo mediante el pensamiento podamos alcanzar el Ser, no significa que sea ficticio, de hecho es lo más real, puesto que si en vez de Ser, hubiera su contrario (la impronunciable nada), tampoco habría cerezas, electrones ni viajes al Caribe con todo incluido; ni, por supuesto, jefes, subvenciones ni créditos.

Que baste el pensamiento para ocuparse de este problema no significa que todo valga. Nuestros pensamientos deben ser coherentes y respetuosos con la lógica. De hecho la única -y no es poca- restricción a nuestro pensamiento es la lógica, razón por la cual se dice que es una *propedéutica* o preparación para la filosofía. Pero además hay otra cosa: antes que nosotros empecemos a pensar, ya se ha pensado mucho, y muy bien. Por ello nuestro pensamiento no será un pensamiento solitario, sino que pensaremos en compañía de todos aquellos que lo hicieron antes con provecho.

No es de extrañar que en un problema de esta envergadura se hayan hecho, se hagan y se vayan a hacer en el futuro muchos y grandes esfuerzos. El problema es difícil y existen distintos *modos de abordarlo*; y no digo que existen distintas «soluciones» porque, en fin, eso es mucho decir. Aquí trataremos de exponer algunos de estos *modos de abordar* el problema del Ser. Aunque no se pretende hacer una exposición histórica, seguiremos, no obstante, un orden cronológico. La razón para ello es que los pensamientos no están unos junto a otros como las margaritas de un jardín, sino que se suceden como los hijos suceden a los padres. Por eso seguir un orden cronológico mejora la inteligibilidad de la exposición. No obstante cada una de las propuestas tiene un valor autónomo y en absoluto queda descartada por vieja que sea. De hecho veremos en los «hijos» más recientes no pocos rasgos de los primeros «abuelos».

## 2.- La teoría de las ideas de Platón (p.p. 114 y 115 del libro de texto).



Como hemos visto, el Ser y el Pensamiento van muy ligados. Uno de los primeros grandes pensadores, Parménides, llegó incluso a identificarlos. Para éste sólo lo pensable puede *ser* y sólo **es** lo que puede ser pensado. El no-ser (o la nada) no es pensable, pues cuando se piensa se piensa en algo, no en nada. Por lo tanto sólo el ser será pensable y no es posible que exista algo que implique, de un modo u otro, el no-ser. Por ello Parménides niega la realidad del movimiento, de la multiplicidad y de otras cualidades a las que estamos tan acostumbrados. El Ser de Parménides resulta, al final, algo bastante soso: una esfera compacta, sin fisuras, inmutable, eterna, etc.

La respuesta de Parménides no acaba de resultarnos satisfactoria porque, sencillamente, no da cuenta de todo lo que nos importa en esta vida: la primavera, el amor, las torrijas, etc. Aun cuando esto puedan parecer minucias al lado del majestuoso Ser, convendría explicarlas, dar cuenta de ellas, no conformarse con rechazarlas como absurdos impronunciados. Platón admitirá los dos extremos del axioma de Parménides (que el ser es y es pensable y que el no ser no es y no es pensable), pero añadirá algo intermedio.

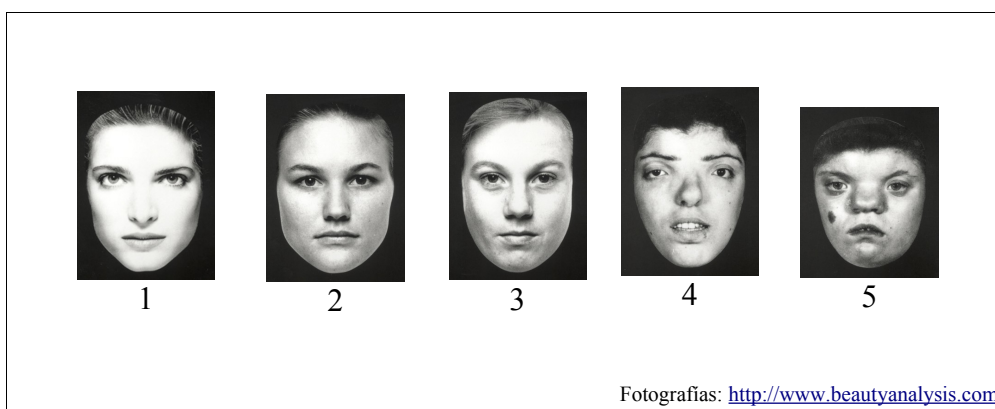
Según Platón, para conocer algo, ese algo tiene que *ser* real. No tendría sentido decir que tenemos conocimiento de algo que no existe. Así pues, conocimiento es conocimiento del ser, y respecto al no-ser sólo cabe la ignorancia. Pero entre el ser absoluto, inmutable, imperecedero, etc. y la nada hay un reino de cosas que, de algún modo, como decía Heráclito, son y no son al mismo tiempo por encontrarse en continuo devenir. Lo que hoy es bello, puede que mañana se corrompa y se vuelva feo. Lo mismo ocurre con lo justo, lo bueno y todo lo demás. Del número 10 podemos decir que es el doble de 5, pero también podemos decir que es la mitad de 20; de modo que de lo mismo se dicen cosas contrarias: que es doble y a la vez mitad. También observamos esta ambigüedad con lo pesado y lo ligero o con lo caliente y lo frío. Puede que dos personas sean semejantes en un determinado aspecto y completamente diferentes en otro, de modo que de las mismas personas se pueden afirmar cosas contrarias, a saber, que se parecen y no se parecen. Si miro a mi gato, me parece UN gato, y lo considero como una unidad; sin embargo, bajo el microscopio, resulta ser una MULTIPLICIDAD de células y aún de partículas atómicas, de modo que del mismo gato puedo decir que es una UNIDAD y una MULTIPLICIDAD a la vez. Todas estas cosas están en un reino intermedio entre el ser y el no ser: es el reino de las cosas particulares, que observamos y con las que convivimos en nuestra vida cotidiana. Pero entonces, dado que estas cosas no se identifican con el ser pleno, sino que tienen mezcla de no ser, no cabe el conocimiento respecto a ellas. De este mundo variopinto y ambiguo sólo podemos opinar. Así, al conocimiento le corresponde como objeto el ser, a la opinión ese mundo intermedio entre el ser y el no ser, y a la ignorancia, la nada. [Texto 2]

Pero volvamos un momento atrás. De un presidente del gobierno, por ejemplo, podemos decir hoy que es bueno, pero puede corromperse y volverse malo. El presidente no puede ser nuestro objeto de conocimiento porque está en continuo devenir, porque hoy es, pero mañana no. Pero lo que *no* está en continuo devenir es la Bondad misma. Lo mismo ocurre con la Justicia, por ejemplo: podemos decir que algo es justo o no lo es, o puede parecérmelo hoy y no mañana, pero lo que permanecerá inmutable es la Justicia en sí misma, lo que cambia es, o yo, o el objeto del que afirmo que es justo. Y la Bondad y la Justicia en sí

mismas, ¿dónde están? [Texto 3]

Puedo ver y tocar a un hombre bueno, y éste puede dejar de ser bueno, pero la Bondad misma no puedo verla ni tocarla, ni puede dejar de ser la Bondad misma. La Bondad no es algo sensible, que yo pueda percibir a través de mis sentidos, sino que es algo a lo que accedo a través del pensamiento; esto significa que la bondad misma es algo inteligible. Por eso Platón llama a la bondad, a la justicia y a cosas semejantes IDEAS. Esto no significa que sean ocurrencias nuestras; estas ideas existen independientemente de nosotros, están fuera de nuestro cerebro y de nuestra mente y nosotros las «vemos» con el pensamiento del mismo modo que vemos los objetos sensibles con los ojos.

Pero, ¿qué relación tienen estas *ideas* con las cosas sensibles concretas? Observad la siguiente secuencia de fotografías:



Como veis, se trata de cinco rostros femeninos ordenados. Supongo que no es difícil descubrir qué criterio se ha seguido para ordenarlos: la belleza. Como vemos, la secuencia parte del rostro más bello (el 1) hasta el menos bello (o más feo, directamente), pasando por una serie de casos intermedios. ¿Por qué estos rostros son más o menos bellos? Para Platón, como hemos visto, la belleza es una idea objetiva e inmutable que existe más allá de los cuerpos bellos. Los cuerpos pueden aproximarse más o menos a esa idea. Existe un modelo ideal de belleza y el rostro 1 se parece más a ese modelo que el 5. Pero ni siquiera el rostro 1 es *la* belleza, sino simplemente un rostro bello que quizá con el tiempo deje de serlo, aunque la idea misma de belleza permanecerá inmutable. A este mayor o menor parecido de las cosas a su modelo ideal se refiere Platón con el término 'participación'. El rostro 1 *participa* de la Belleza en mayor medida que el resto, está más cerca de esa perfección que, por otro lado, es inalcanzable en este mundo sensible mezclado con el no ser.

Lo mismo que ocurre con la Belleza, ocurre con el resto de cosas. Hay muchos seres humanos, cada uno diferente al otro, pero la idea de Hombre es una, y nosotros participamos de ella en mayor o menor medida, haciéndonos más o menos humanos. También está la idea (concepto o esencia) de Perro, que es lo que comparten seres tan dispares como un caniche y un pastor alemán. Pero a su vez, la idea de Hombre y la idea de Perro, junto con otras, pueden ser recogidas por otra idea superior: la idea de mamífero, y ésta quedará dentro de la idea de ser vivo, y así sucesivamente. Las ideas, pues, están ordenadas jerárquicamente de modo que al final sólo hay una idea que será la suprema realidad: el ser pleno. ¿Cuál es esta idea suprema?

Platón ha dividido la realidad en dos mundos distintos: el mundo sensible, que es el mundo que podemos percibir por los sentidos, sujeto al cambio; y el mundo inteligible, que es el mundo de las ideas, eternas e inmutables, que podemos percibir a través del pensamiento. Hemos visto que cuanto más lejos esté un rostro de la idea de belleza, menos bello será el rostro. El mundo sensible tiene mezcla de ser y no ser, pero el ser y el no ser no se reparten a partes iguales. Algunos individuos estarán más cerca del no-ser que del ser, y viceversa. Volvamos a las imágenes de los rostros.

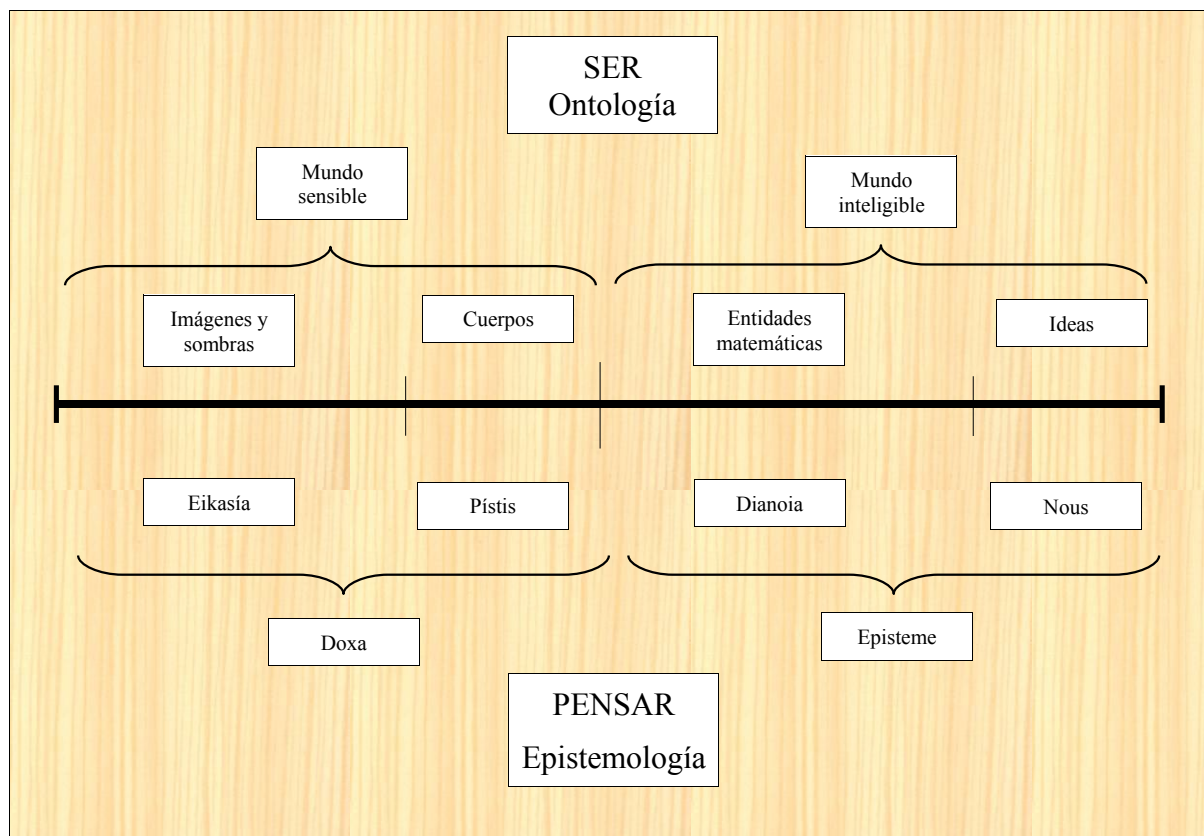


Consideremos el rostro 1. Lo primero que hay que notar es que no es un rostro, sino la *imagen* de un rostro. Hay una mujer real que ha servido como modelo para la fotografía. La imagen es bella en la medida en que se parece a la mujer, y la mujer es bella en la medida en que participa de la idea de Belleza; por lo tanto el camino a recorrer desde la imagen a la idea es mayor que el que hay que recorrer desde la mujer real a la idea de belleza. Por eso preferimos una mujer bella a la imagen de una mujer bella, porque participa más de la belleza, está más cerca de ella, su música, digamos, se oye más cercana. Pero al contemplar muchos cuerpos bellos, veremos que ninguno de ellos es la Belleza, sino una aproximación más o menos imperfecta a la Belleza *ideal*. Tendremos que olvidarnos de los cuerpos y remontarnos al mundo de las ideas en busca de la esencia misma de la Belleza, que ya no es algo visible, sino inteligible. A su vez, todas las ideas tienen algo en común, (al menos el hecho de *ser* algo), luego participarán de una única idea suprema. Así las cosas se ordenan según su grado de realidad. Las imágenes y las sombras serán lo menos real, luego vendrán los cuerpos, les seguirán las ideas y finalmente, en el extremo de máxima realidad, la idea suprema.

Todas las cosas participarán de la idea suprema en cierta medida; serán como copias imperfectas de ella. En la medida en que se trata de imitaciones siempre les faltará algo. Por bella que sea una modelo, nunca será la Belleza misma, siempre habrá alguna distancia entre ella y la idea. Del mismo modo ningún ser sensible coincide completamente con su idea correspondiente. No hay ningún hombre perfecto, que coincida completamente con el ideal de ser humano. Pero de algún modo todos los seres *desean* parecerse lo más posible a su idea: todos quieren ser perfectos. A esta perfección la llama Platón el Bien. Lo bueno es aquello que nos hace ser más perfectos. Toda la realidad comparte esta aspiración a ser lo que es del modo más perfecto, aunque no todos lo consiguen en el mismo grado. Por lo tanto la idea suprema, de la que todos participamos y que hace que seamos más o menos, es la idea de Bien.

Sólo hay una idea suprema, el Bien, y ésta coincide con la idea de Unidad y también con la idea de Belleza. De hecho si observamos los rostros de antes, el más bello también nos parece el más humano. Además, vemos que es el rostro con mayor unidad o armonía. La imperfección del rostro 5 tiene que ver con su falta de unidad, las asimetrías y los elementos discordantes, que le dan una apariencia desordenada y caótica. La Belleza, la Bondad y la Unidad son una y la misma cosa: la idea suprema, el Ser pleno. El resto somos aproximaciones más o menos perfectas.

Platón, en el libro VI de la república [Texto 4] sintetiza su metafísica recurriendo al famoso símil de la línea. Según Platón la realidad entera puede representarse con una línea dividida del siguiente modo:



La parte superior de la línea hace referencia a la realidad (ontología), mientras que la parte inferior tiene que ver con el tipo de conocimiento (epistemología) que tenemos de esa parte de la realidad. Como vemos, la realidad queda dividida en dos partes, una sensible (la percibimos a través de los sentidos) y otra inteligible (accedemos a ella a través del pensamiento). Del mundo sensible sólo podemos tener *doxa*, o lo que es lo mismo: opiniones. Como vemos la *doxa* está dividida, a su vez, en dos tipos de opinión: la *eikasía* o imaginación y la *pístis*, o creencia. La *eikasía* es el peor tipo de opinión que podemos tener porque se refiere a la parte más 'baja' de la realidad: las imágenes y las sombras. Por imágenes se refiere Platón a los sueños, a los reflejos, a los dibujos, etc. En el dibujo de René Magritte que hay en la página anterior no hay una pipa, sino la imagen de una pipa. Si alguien que nunca hubiera visto una pipa real pretendiera opinar sobre las pipas a partir de este dibujo, diríamos que su opinión no llega ni a creencia, que es pura *eikasía* porque se basa en la imagen de una cosa, no en la cosa misma. Ahora bien, si observamos una pipa corporal, la tocamos, la olemos e incluso la saboreamos, entonces podremos empezar a formarnos algunas creencias (*pístis*) sobre esa pipa, pero esas creencias no serán verdadero conocimiento, simplemente opiniones subjetivas: nos *parecerá* que la pipa es así o asá, pero eso no es saber.

Sólo podemos tener conocimiento o ciencia (*episteme*) de una realidad pura, no mezclada con el no ser, inmutable y eterna, como la verdad misma (no como una pipa). Pero no podemos alcanzar esta realidad pura de golpe. Tenemos que empezar por unos objetos que, aunque no sean sensibles, sino inteligibles, tengan, al menos, algún tipo de apoyo en los sentidos. Nos referimos a los objetos matemáticos. Cuando hablamos de matemáticas en Platón, tenemos que pensar, principalmente, en la geometría. Estos 'objetos' son los círculos, los cuadrados, los cubos, etc. Yo puedo dibujar en la arena varios triángulos y comprobar que los ángulos de cada uno de ellos suman lo mismo (180°). Puedo demostrar esto gráficamente,

ayudándome de imágenes, pero lo que obtengo no es una creencia sobre *esos* triángulos que he dibujado, sino sobre *todos* los triángulos posibles. Así, ayudándome de lo sensible, he alcanzado una verdad objetiva, no una mera opinión. Pero esa verdad no la he captado con los sentidos (¿alguien ha visto *todos* los triángulos?) sino a través del pensamiento o *dianoia*. Ya estamos en el mundo inteligible.

Pero la cosa no acaba con las matemáticas. Esto es sólo el principio. Los científicos no se limitan a aprender matemáticas porque sí, sino con vistas a otra cosa superior. Esta otra cosa superior que alcanzamos a partir de las matemáticas son las Ideas o modelos objetivos que las cosas tratan de imitar. Pensemos, por ejemplo, en una polea. Si sólo nos fijamos en su sombra no sabremos nada sobre las poleas, a parte de lo que podemos *imaginar*. Si -más sensatamente- dirigimos la vista a la polea misma podremos opinar con un poco más de fundamento, pero jamás llegaremos a un conocimiento verdaderamente objetivo y universal. Pero apartemos un momento la vista de la polea y aprendamos matemáticas, acostumbrémonos a usar el pensamiento y la razón. Ahora que ya somos matemáticos, estaremos en condiciones de profundizar más en el estudio de la polea y extraer conclusiones universales. Pero sólo las matemáticas no bastan. Lo que hacemos es que con las matemáticas elaboramos una serie de ecuaciones que describen el comportamiento de una polea ideal, al que las poleas corporales se aproximarán más o menos. Tal vez (sólo tal vez) cuando Platón hablaba de ideas, no pensaba en algo muy distinto de estas ecuaciones. Epistemológicamente, el tipo de conocimiento que tenemos de este mundo de ideas es superior al mero *pensamiento* matemático; Platón se refiere a este tipo superior de ciencia como *nous* o inteligencia. Pero alcanzar la idea de polea o de pipa no es demasiado espectacular. El filósofo no se conformará con eso, quiere alcanzar la ciencia del Ser entero, la «fórmula» de la realidad. Tenemos que alcanzar ideas cada vez más fundamentales, más universales y, por lo tanto, más objetivas. A este proceso Platón lo llama *dialéctica* y culmina con la contemplación de la idea suprema de BIEN-UNIDAD-BELLEZA. [ver Texto 5 para el Mito de la Caverna]

### 3.- La teoría hilemórfica de Aristóteles (p.p 90-92 y 112-113 del libro de texto)



Platón, como buen filósofo que era, fue muy autocrítico con su teoría de las ideas y no sólo no ocultó, sino que expuso él mismo los problemas de dicha teoría. Aunque trató de resolver estos problemas, uno de sus alumnos, Aristóteles, decidió que eran demasiado graves como para no abandonar la teoría.

Si volvéis a la página 3, veréis una parte del cuadro *La escuela de Atenas*, de Rafael. Se trata de Platón. Podéis ver a Aristóteles representado en esta misma página. Observaréis que Platón está apuntando con el dedo hacia arriba, mientras que Aristóteles apunta con la palma de su mano hacia abajo, como pidiendo calma. Con estos gestos Rafael intenta expresar la gran diferencia entre ambos pensadores. Para

Platón el Ser está más allá de las cosas que observamos; está en el mundo inteligible de las ideas. Para Aristóteles el ser de las cosas está en las cosas mismas, no existe ese mundo de ideas.

Platón tuvo que recurrir al mundo de las ideas debido a que el mundo sensible no le parecía algo estable, sino mezclado con el no-ser y por lo tanto continuamente cambiante. Sólo las ideas exhibían un ser completo, invariable, inmóvil. Aristóteles pretende resolver este problema sin postular un mundo distinto a éste, en el que vivimos.

Una misma palabra puede ser utilizada con muchos sentidos. A este fenómeno se le denomina 'polisemia'. Por ejemplo, si digo 'Voy a esperarme en el banco', puedo estar refiriéndome a un banco del parque, donde poder sentarme, o a un banco de ahorros. El problema con esto es que si no distinguimos entre los dos sentidos, podemos llevarnos a lamentables equívocos. Lo que dice Aristóteles es que Platón, igual que Parménides, se ha confundido por no distinguir entre varios sentidos de la palabra *ser*.

Parménides consideraba que el cambio era ininteligible debido a que suponía aceptar el no ser y, por lo tanto no era algo real. Platón siguió a Parménides en este sentido, pero en vez de negar toda realidad al cambio, lo hizo *participar* de un mundo de ideas eternas e inmutables, de donde recibiría el ser. Aristóteles no acepta que el cambio sea ininteligible porque no acepta que el cambio suponga la existencia del no-ser. Lo que ocurre es que el *ser se dice de muchas maneras*, es decir, la palabra 'ser' tiene muchos significados y tanto Parménides como Platón ignoran este hecho.

El hecho de que una semilla deje de ser semilla y se convierta en algo que no era (en árbol), no significa que el no-ser exista, ni que el cambio sea un paso de no-ser al ser. Mientras la semilla *es*, no es cierto que el árbol *no sea*. El árbol también *es*, pero aquí el *ser* tiene otro sentido distinto; se trata de un *ser en potencia*, mientras que el ser de la semilla es un *ser en acto*. Mientras que la semilla es en acto, el árbol es en potencia. Ahora bien, si plantamos la semilla y la regamos, se convertirá en árbol. Ahora éste *es en acto* y la semilla pasa a *ser en potencia*. Del árbol surgirán semillas, que serán un nuevo árbol en potencia, y así sucesivamente.

El cambio no es un paso del no ser al ser (esto sería ciertamente absurdo), sino un paso de lo que *es en potencia* a lo que *es en acto*, de modo que siempre nos mantendremos en el *ser*. El cambio sólo tiene que ver con el ser, el no-ser no juega ningún papel aquí. Esto significa que el cambio no es absurdo y que no necesitamos (de momento), acudir a un mundo superior que no esté mezclado con el no-ser.



Lo que para Platón no era más que un mundo de apariencias, de copias o imitaciones imperfectas de otro mundo de ideas, auténticamente real; para Aristóteles es la verdadera y única realidad. Las cosas que observamos no son meras apariencias, sino *substancias*. Un caballo, mi ordenador, una taza de café, etc., son substancias porque *tienen una existencia independiente*; pueden *subsistir* por sí mismas; o como dice el propio Aristóteles, podemos decir muchas cosas de ellas, pero ellas no se dicen de nada. Para Platón estas cosas no eran substancias porque su existencia dependía de la existencia de las correspondientes ideas; no existían por derecho propio, más bien eran las ideas las que les *prestaban* el ser. Para Platón las verdaderas substancias eran las ideas, para Aristóteles lo son las cosas.

Distinguir entre *ser en acto* y *ser en potencia* permite a Aristóteles explicar el cambio sin recurrir al no-ser. Pero no es suficiente. Volvamos a la semilla del ejemplo anterior. Si la semilla se convierte en árbol, entonces hay algo que primero era una semilla y luego es un árbol. Si hay un cambio es porque hay algo *que permanece* a través del cambio. Este 'algo' es la *materia*. Qué es la materia se ve más claramente con otro ejemplo. Supongamos que tenemos un montón de arcilla y que moldeamos el busto de Atenea. Poco después nos arrepentimos y como todavía no se ha secado, deshacemos a Atenea y moldeamos el busto de Apolo. Vemos que ha habido un cambio, la arcilla ha pasado de tener la *forma* de Atenea a tener la *forma* de Apolo. Digamos que el busto de Atenea y el de Apolo estaban en la arcilla *en potencia*, y que primero se actualiza uno y luego el otro. Pero en esos cambios hay algo que ha permanecido constante: la arcilla. En este caso, la arcilla es *la materia* o el *sujeto* del cambio. La materia es *el substrato del cambio*.

Lo que a través del paso de semilla a árbol permanece constante es la materia. Ahora bien, ¿es posible que esa semilla, en vez de convertirse en un árbol, se convierta en un tigre? Ciertamente no, y esto no es una mera casualidad; podemos estar seguros de que a partir de una semilla no obtendremos jamás un tigre. De algún modo la *forma* tigre no es una posibilidad. La semilla y el árbol son dos momentos o manifestaciones de lo mismo, entre ambas cosas hay algún tipo de identidad a un nivel más profundo.

Si quiero ir desde Alicante a Barcelona por el camino más corto, seguramente pasaré por Valencia. Mi objetivo final será Barcelona, pero hasta llegar a él pasaré por muchos puntos intermedios. Pero el sentido de esos puntos intermedios, la razón por la cual paso por ellos y no por otros, es que mi meta es Barcelona. Pues bien, ser algo es como un viaje. El objetivo final de la semilla es el árbol, y del mismo modo que nosotros no iremos de Alicante a Barcelona por Melilla porque no queremos malgastar gasolina; la naturaleza no irá de la semilla al árbol pasando por un tigre, porque no le gusta hacer nada en vano. Del mismo modo un niño se convertirá en un hombre, y un gatito en un gato. Pero si la semilla, el niño y el cachorro de gato se convierten en árbol, hombre y gato, es porque ya *lo eran en potencia*. Un niño es un montón de proteínas (materia) con una forma determinada. Pero esa forma es transitoria, el objetivo final es la forma de hombre, esa es su esencia. La esencia de las cosas no está en un mundo diferente de ideas, sino que está en las cosas mismas, pero tiene que desarrollarse. La esencia de las cosas es su forma. Pero esa forma no está dada desde el principio, sino que de alguna manera *tira* de la materia hasta manifestarse completamente. A modo de resumen, diremos que el cambio supone:

1. Una *materia*, que es el sujeto del cambio (*Hypokeiménon*)
2. Una *forma*, que es lo que hace que algo sea lo que es.
3. *Privación* de una forma.

Las substancias son compuestos de materia (*hylé*) y forma (*morphé*). No hay materia sin forma (¿es

posible imaginar algo sin forma alguna?). Tampoco la forma de las cosas puede existir sin su materia (¿Alguien ha visto un árbol o un niño inmaterial?). El concepto de materia tiene una relación muy estrecha con el concepto de potencia que hemos visto más arriba y, a su vez, el concepto de forma se relaciona con el concepto de ser en acto. La materia, por sí misma no es nada concreto. Lo que llegue a ser depende de la forma que adquiera. Por lo tanto la materia es pura posibilidad, pura potencialidad. Es la forma la que hace que la materia sea algo en acto.

Potencia, acto, materia y forma son conceptos fundamentales del análisis que hace Aristóteles del movimiento. Pero todavía no es suficiente. A estos conceptos hay que añadir el concepto de *causa*. En Platón, el conocimiento científico tenía que abandonar el mundo sensible y ocuparse de puras ideas. Aristóteles rechaza ese mundo inteligible de ideas y afirma que éste es el único real. El conocimiento científico tendrá que ocuparse de las cosas y sólo tendremos un conocimiento científico de una cosa cuando conozcamos sus causas.

El concepto de causa, al igual que el concepto de ser, tiene varios sentidos. Aristóteles señala cuatro significados de causa [Texto 6]:

1. Causa material: es la materia de la que está hecha la cosa.
2. Causa formal: es la forma de una cosa.
3. Causa eficiente: es el origen de una cosa, aquello que la ha producido.
4. Causa final: es la finalidad de una cosa, aquello para lo cual existe o ha sido construída.

Si quiero saberlo todo sobre una cosa, tengo que preguntarme, en primer lugar, de qué está hecha (causa material), luego cómo está hecha (causa formal), quién o qué la ha producido (causa eficiente) y cuál es su función o finalidad (Causa final). En el caso de una mesa, por ejemplo, tendremos:

1. Causa material: madera.
2. Causa formal: el diseño de la mesa.
3. Causa eficiente: carpintero.
4. Causa final: sostener cosas.

Recapitemos. Para Aristóteles el ser es compatible con el cambio porque éste es un paso del ser en potencia al ser en acto. Las sustancias (los seres) son compuestos de materia y forma. La materia es lo que le da a las sustancias la potencialidad, y la forma es la responsable de que sean algo en acto. Materia y forma son, a su vez dos de los sentidos del concepto de causa, que junto a la causa eficiente y a la causa final, determinan completamente la naturaleza de una sustancia. Hay que hacer notar, no obstante, que en el caso de sustancias naturales la causa formal y la causa final son la misma y en el caso de las sustancias artificiales, la forma les viene impuesta por un agente exterior.

Esta teoría, sin embargo, no termina aquí, sino que nos conduce más allá de lo que nosotros consideramos la realidad *física*. Todo lo que pueda ocurrir en la naturaleza puede ser considerado como un tipo de cambio: el nacimiento de una criatura, el movimiento de una piedra en caída libre, la muerte de un emperador, la oxidación de una moneda, la lectura de una novela... Así pues, el cambio es la nota esencial de la realidad física. Pero si para comprender algo hay que remontarse a sus causas, para comprender completamente el cambio habrá que investigar, por lo tanto, sus causas. Que todo cambio deba tener una causa, significa que para que algo cambie, debe haber algo que lo haga cambiar; es decir, todo movimiento requiere de un motor. Pero si el motor también está en movimiento, requerirá, a su vez, de otro motor que lo

mueva a él, y así indefinidamente. Si esta serie se alargara hasta el infinito, lo que ocurriría es que no habría movimiento en absoluto. Para construir una torre necesitamos depositar cada uno de los ladrillos sobre otro ladrillo, que estará por debajo. Pero si nunca llegamos a algo que no necesite sostenerse sobre otro ladrillo, es decir, si no hubiera suelo, tampoco podríamos construir la torre. Lo mismo pasa con el cambio: si todo lo que cambia necesita de un motor, entonces debe existir un motor último que mueva sin ser movido; un *motor inmóvil*. [Texto 7]

Este motor inmóvil no puede ser material; si lo fuera tendría algún tipo de potencialidad, es decir, podría cambiar y de hecho cambiaría porque, al menos, se corrompería con el tiempo. Si no es materia, entonces el motor inmóvil es una forma pura y por tanto es acto puro. Al ser forma y acto puro, no puede cambiar -de hecho *no* puede nada porque su 'objetivo' ya está cumplido, no tiene que desarrollarse-, pero es la causa de que el resto de cosas cambien. Es, por decirlo así, la *energía* de la realidad (el término griego para la palabra 'acto' es *enérgeia*).

Este acto puro es Dios, pero es un Dios muy distinto al de la tradición judeo-cristiana. Para empezar, no ha creado el mundo. La materia existe desde siempre, no ha sido creada por ese Dios. El Dios de Aristóteles sólo es responsable del movimiento de la realidad, pero él mismo no tiene ningún interés por ella. Más bien es al revés, todos los seres se interesan por Dios como causa final. Esa es la única forma de mover sin ser movido: como mueve un objeto de deseo. El Dios de Aristóteles, a diferencia del Dios judeo-cristiano, no castiga, ni perdona, ni es vengativo, ni hace milagros, ni interviene de ningún modo en la vida de las personas. Todo eso supondría algún tipo de cambio y por lo tanto de potencialidad, pero Dios tiene que ser acto puro, y por lo tanto inmóvil, inmutable y eterno. [Texto 8]

## Apéndice de textos

### Texto 1: La ciencia del ser en cuanto ser

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Y esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, Libro IV, 1003a25-30

### Texto 2: La opinión

[...] El que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada? [...]

- Contestaré -dijo- que conoce algo.

- ¿Algo que existe o que no existe?

- Algo que existe. ¿Cómo se puede conocer lo que no existe?

- ¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente conocible y lo que no existe en manera alguna enteramente incognoscible?

- Perfectamente dicho.

- Bien, y si hay algo tal que exista y que no existe ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?

- Entre lo uno y lo otro.

- Así, pues, si sobre lo que existe hay conocimiento e ignorancia necesariamente sobre lo que no existe, ¿sobre eso otro intermedio que hemos visto hay que buscar algo intermedio también entre la ignorancia y el saber contando con que se dé semejante cosa?

- Bien de cierto.

- ¿Sostendremos que hay algo que se llama opinión?

- ¿Cómo no?

[...]

- Bien está -dije-; resulta claro que reconocemos la opinión como algo distinto del saber.

- Distinto.

[...] - ¿Y el saber está ordenado a lo que existe para conocer cómo es el ser?

- Sí

- ¿Y la opinión, decimos, está para opinar?

- Sí

[...] - ¿Por tanto, si lo conocible es el ser, lo opinable no será el ser, sino otra cosa?

- Otra

- ¿Se opinará, pues, sobre lo que no existe? ¿O es imposible opinar sobre lo no existente? Pon mientes en ello: ¿el que opina no tiene su opinión sobre algo? ¿O es posible opinar sobre nada?

- Imposible

- ¿Por lo tanto, el que opina opina sobre alguna cosa?

- Sí

- ¿Y lo que no existe no es “alguna cosa”, sino que realmente puede llamarse “nada”?

- Exacto

- Ahora bien, ¿a lo que no existe le atribuimos forzosamente la ignorancia y a lo que existe el conocimiento?

- Y con razón -dijo.

- ¿Por tanto, no se opina sobre lo existente ni sobre lo no existente?

[...] - ¿Y no dijimos antes que, si apareciese algo tal que al mismo tiempo existiese y no existiese, ello debería estar en mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente, y que no habría sobre tal cosa saber ni ignorancia, sino aquello que a su vez apareciese intermedio entre la ignorancia y el saber?

- Y dijimos bien.

- ¿Y no aparece entre estas dos cosas lo que llamamos opinión?

- Sí, aparece.

PLATÓN: *La República*, Libro V, 476c- 478e

*Texto 3: Entre el ser y el no-ser*

[...] - Sentado todo esto, diré que venga a hablarme y a responderme aquel buen hombre que cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de la belleza que se mantenga siempre idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas; aquel aficionado a espectáculos que no aguanta que nadie venga a decirle que lo bello es uno y uno lo justo y así lo demás. “Buen amigo -le diremos-, ¿no hay en ese gran número de cosas ellas nada que se muestre fe? ¿Ni en el de las justas nada injusto? ¿Ni en el de las puras nada impuro?”

- No -dijo-, sino que por fuerza esas cosas se muestran en algún modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás sobre que preguntas.

- ¿Y qué diremos de las cantidades dobles? - ¿Acaso se nos aparecen menos veces como mitades que como tales dobles?

- No.

- Y las cosas grandes y las pequeñas y las ligeras y las pesadas, ¿serán nombradas más bien con estas designaciones que les damos que con las contrarias?

- No -dijo-, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades.

- ¿Y cada una de estas cosas es más bien, o no es, aquello que se dice que es?

- [...] estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme ni que cada una de ellas sea o deje de ser ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas.

- ¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas -dije- o

mejor sitio en dónde colocarlas que en mitad entre la existencia y el no ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que el no ser para tener menos existencia que éste ni más luminosas que el ser para existir más que él.

- Verdad pura es eso -observó.

- Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.

- Lo hemos descubierto.

- Y ya antes convinimos en que, si se nos mostraba algo así, debíamos llamarlo opinable, pero no conocible; y es lo que, andando errante en mitad, ha de ser captado por la potencia intermedia.

- Así convinimos.

- Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre que opinan.

**PLATÓN:** *La República*, Libro V, 479a - 479e

#### Texto 4: *Símil de la línea*

Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad y oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

- Sí que te entiendo.

- En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

- Lo pongo -dijo.

- ¿Accederías acaso -dijo yo- a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

- Desde luego que accedo -dijo.

- Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

- ¿Cómo?

- De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.

- No he comprendido de modo suficiente -dijo- eso de que hablas.

- Pues lo diré otra vez -contesté-. Y lo entenderás mejor después del siguiente preámbulo. Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.

- Sé perfectamente todo eso -dijo.

- ¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen discurrendo,

por ejemplo acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento?

- Tienes razón -dijo.

XXI. - Y así, de esta clase de objetos decía yo que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de hipótesis y, como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que por comparación con éstos, sin también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

- Ta comprendo -dijo; te referes a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

- Pues bien, aprende ahora que sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la elevan hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que de ese modo descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

- Ya me doy cuenta -dijo-, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa a que te referes, de que lo que intentas es dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica que la que proporcionan las llamadas artes, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues, aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso te parece a ti que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento (*diánoia*), pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple creencia y el conocimiento.

- Lo has entendido -dijo- con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero dale la creencia y al último la imaginación; y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

PLATÓN: *La República*, Libro VI, 509e - 511e

### Texto 5: Mito de la Caverna

I.- -Y a continuación -seguí- compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza. Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto; y a lo largo del camino suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

- Ya lo veo -dijo.

- Pues bien, contempla ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.

- ¡Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros!

- Iguales que nosotros -dije-, porque, en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?

- ¿Cómo -dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

- ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

- ¿Qué otra cosa van a ver?

- Y, si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

- Forzosamente.

- ¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

- No, ¡por Zeus! -dijo.

- Entonces no hay duda -dijo yo- de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados.

- Es enteramente forzoso -dijo.

- Examina, pues -dije-, qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo

que lo que entonces se le mostraba?

- Mucho más -dijo.

II. - Y si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

- Así es -dijo.

- Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza -dije-, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

- No, no sería capaz -dijo-, al menos por el momento.

- Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.

- ¿Cómo no?

- Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar.

- Necesariamente -dijo.

- Y, después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible y es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían.

- Es evidente -dijo- que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

- ¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior habitación y de la ciencia de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría feliz por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

- Efectivamente

[...] - Ahora fijate en esto -dije-: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas como a quien deja súbitamente la luz del sol?

- Ciertamente -dijo.

- Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad -y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse-, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

- Claro que sí -dijo.

PLATÓN: *La República*, Libro VII, 514a - 517b

### *Texto 6: Las cuatro causas*

Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el “por qué” (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones.

En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata.

En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición.

En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado.

Y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencia entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos.

**ARISTÓTELES:** *Física*, Libro II, 194b 15-195a 5

### *Texto 7: El Motor Inmóvil*

Hay también algo que mueve eternamente, y como hay tres clases de seres, lo que es movido, lo que mueve, y el término medio entre lo que es movido y lo que mueve, es un ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura, y actualidad pura.

He aquí cómo mueve. Lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible. Porque el objeto del deseo es lo que parece bello, y el objeto primero de la voluntad es lo que es bello. Nosotros deseamos una cosa porque nos parece buena, y no nos parece tal porque la deseamos: el principio aquí es el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible, y el orden de lo deseable es inteligible en sí y por sí; y en este orden la esencia ocupa el primer lugar; y entre las esencias, la primera es la esencia simple y actual. Pero lo uno y lo simple no son la misma cosa: lo uno designa una medida común a muchos seres; lo simple es una propiedad del mismo ser.

De esta manera lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente. La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. Luego en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo menos en cuanto al lugar. Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario: hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y por último lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra.

(...) Es evidente, conforme con lo que acabamos de decir, que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles. Queda demostrado igualmente que esta esencia no puede tener ninguna extensión, que no tiene partes y es indivisible. Ella mueve, en efecto, durante un tiempo infinito. Y nada que sea finito puede tener una potencia infinita. Toda extensión es finita o infinita; por consiguiente, esta esencia no puede tener una extensión finita; y por otra parte, no tiene una extensión infinita, porque no hay absolutamente extensión infinita. Además, finalmente, ella no admite modificación ni alteración, porque todos los movimientos son posteriores al movimiento en el espacio.

**ARISTÓTELES,** *Metafísica*, L XII, cap. VII



*Texto 8: Dios*

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de los mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y i más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.

**ARISTÓTELES:** *Metafísica*, Libro XII, Cap. VII