

PRINCIPIOS

DE

FILOSOFIA

Una introducción
a su problemática

Adolfo P. Carpio

GLAUCO 

Capítulo adaptado

CAPÍTULO VI

EL MUNDO DE LAS SUBSTANCIAS. ARISTÓTELES

1. Personalidad

Aristóteles es el discípulo de Platón por excelencia, y como todo gran discípulo, no se limitó a repetir a su maestro, sino que creó un sistema de filosofía nuevo. Nació en el año 384 a.C, y murió en el 322 a.C. Es autor de, una obra muy vasta, que abarca no solamente todas las ramas de la filosofía, sino también prácticamente todos los sectores de la ciencia y, en general, del saber humano; sus escritos cubren el territorio de la física, la biología, la psicología, la sociología, la política, la poética, etc. Ello fue causa, entre otros factores, de que su obra haya sido considerada durante siglos –fundamentalmente en la Edad Media- como la obra científica por excelencia, ocupando en el terreno filosófico y científico un lugar semejante al que le correspondió a la Biblia en el campo religioso. Ello no implica que el pensamiento aristotélico sea necesariamente coincidente con la religión, y, concretamente, con la religión cristiana; pero, de todos modos, sin olvidar la enorme influencia que ejerció sobre judíos y musulmanes, o sobre Hegel, para mencionar un autor moderno, el hecho es que fue incorporado (y adaptado, naturalmente) al pensamiento cristiano, en especial a través del mayor filósofo y teólogo de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino. En este último sentido, el pensamiento aristotélico está asimilado de manera muy viva al filosofar occidental y, en especial, al contemporáneo, dada la gran extensión de la escuela tomista en nuestro mundo (cf. Cap. VII, § 1).

Pero fuera de tales circunstancias, la importancia de Aristóteles, como la de Platón, consiste, en términos más generales, en que estos pensadores constituyen dos tipos clásicos de todo posible filosofar; más todavía, los modelos de dos actitudes contrapuestas frente a la realidad, dos tipos opuestos de existencia humana. Por ello podemos aproximarnos al pensamiento aristotélico, como es sólito hacerlo, a través de la contraposición entre ambos pensadores, que se ha convertido en lugar común en la literatura filosófica. De acuerdo con este esquema, Platón representa al idealista, al hombre que tiene su pensamiento dirigido a otro mundo, que no es este mundo sensible, sino un mundo perfecto, de idealidades eternas y absolutamente excelentes y bellas. Aristóteles, en cambio, representa el "realismo", porque para él el verdadero ser no se halla en aquel trasmundo de las ideas

platónicas, sino en este mundo concreto en que vivimos y nos movemos todos los días. La expresión plástica de esta contraposición se encuentra en el fresco La escuela de Atenas (1509-1511), de Rafael, que se halla en el Vaticano. En el centro de esta obra maestra aparecen los dos filósofos: Platón dirige su índice hacia lo alto, como apuntando al mundo de las ideas, en tanto que Aristóteles señala este mundo sensible y cotidiano que todos conocemos. La sola actitud de los dos filósofos en el cuadro de Rafael expresa sus respectivas teorías y personalidades.* Y Los términos "idealismo" y "realismo", tal como se los emplea en este párrafo, significan (en un sentido que no está alejado del uso vulgar, como cuando se habla de un político idealista) que el verdadero ser de las cosas se lo pone en entidades perfectas y subsistentes respecto de las cuales todo lo existente en el mundo sensible no es sino pálida copia, o bien que no hay otro ser que el que se da en este mundo. Ambas teorías son formas de "realismo", en cambio, desde el punto de vista en que se usa el término más adelante.

2. Críticas a la teoría de las ideas

Por lo demás, Aristóteles mismo se encargó de fijar su propia posición filosófica mediante una serie de críticas a su maestro. Aristóteles también afirma la "idea" –para emplear el término platónico–, lo universal; afirma lo racional y sostiene que el único objeto posible del conocimiento verdadero es la esencia, el ente inmutable que sólo nuestra razón capta. Pero lo que no comparte con Platón es la supuesta necesidad de establecer dos mundos separados: segregar las ideas o esencias ("formas", las va a llamar Aristóteles) de las cosas sensibles, convertirlas en realidades independientes, es lo que no admite del platonismo. De allí sus críticas, que, por lo que aquí interesa, pueden resumirse en cuatro puntos.

a) La filosofía platónica representa una innecesaria duplicación de las cosas. Platón afirma que hay dos mundos, el sensible y el inteligible, pero de esta manera, en lugar de resolver el problema metafísico -determinar el fundamento de todos los entes-, lo complica; puesto que en vez de explicar un mundo, habrá que explicar dos, con el resultado entonces de que el número de cosas por explicar se habrá multiplicado, a juicio de Aristóteles, innecesariamente. Pues hay un principio de "economía" del pensamiento, que Aristóteles no formuló explícitamente, pero que en todo caso expresa bien su punto de vista respecto de este problema; el principio dice que "el número de los entes no ha de multiplicarse sin necesidad" (entia non sunt multiplicando praeter necessitatem). Esto significa que si se puede resolver un problema o explicar un fenómeno con ayuda de un solo principio, no hay por qué hacerlo con dos o tres; la explicación más sencilla es preferible a la más complicada (siempre claro está, que sea una explicación suficiente). Y en la medida en que Platón postula dos mundos, no haría sino complicar el problema.

b) La segunda crítica se refiere a la manera cómo Platón intenta explicar la relación entre los dos mundos. Cuando Platón se enfrenta con este problema dice que las cosas sensibles -por ejemplo, este caballo individual que vemos- participan o son copias de una idea, que es como su modelo -la idea de caballo (cf. Cap. V, § 11). Pero, según Aristóteles, expresiones como "participación", "copia", "modelo", etc., no son en realidad verdaderas explicaciones; Platón no hace sino valerse de metáforas, y en lugar de aclarar conceptualmente la cuestión, como debiera hacer la filosofía, se refugia en imágenes literarias; en este sentido, habría quedado atado al mundo de los mitos, es decir, a un mundo anterior a la aparición del pensamiento racional y científico.

c) En tercer lugar, Aristóteles observa que no se ve cómo ni por qué, dadas las ideas -que son estáticas, inmutables-, tenga que haber cosas sensibles -que son esencialmente cambiantes. ¿Cómo y por qué la idea de casa produce esta casa concreta y singular en que nos encontramos? Supuesta la naturaleza inmutable, autosuficiente, de las ideas, no se comprende de manera ninguna cómo puedan ser "causa" (tal como tienen que serlo, según Platón) de las cosas sensibles, de su generación y corrupción, de su transformación constante: lo permanentemente estático y siempre idéntico a sí mismo no puede ser causa del devenir. La idea de casa, por sí sola, nunca hará surgir la casa real (hará falta, además el arquitecto o el albañil, según Aristóteles).

d) Una cuarta crítica se conoce bajo el nombre de "argumento del tercer hombre". De acuerdo con Platón, la semejanza entre dos cosas se explica porque ambas participan de la misma idea. Por ejemplo, Juan y Pedro son

semejantes porque ambos participan de la idea de "hombre" (de la misma manera como esta mesa y la que está en la habitación contigua son semejantes porque participan de la idea de "mesa", que ambas tienen en 1 La citada fórmula -"entia non sunt..."- del principio se atribuye a un filósofo medieval, GUILLERMO DE OCCAM (1300-1349 ó 1350), y se lo ha llamado "la navaja de Occam"; pero, en rigor de verdad, tal fórmula no se encuentra en sus escritos, aunque sí otras de sentido equivalente común). Pero como también hay semejanza entre Juan y la idea de hombre, será preciso suponer una nueva idea -el "tercer hombre"- de la cual Juan y la idea de hombre participen y que explique su semejanza; y entre esta nueva idea, la anterior y Juan, habrá también semejanza..., lo cual claramente nos embarca en una serie infinita (regressus in infinitum) con la que nada se explica, puesto que con tal procedimiento no se hace más que postergar la explicación, de tal modo que el problema queda siempre abierto.

Conviene hacer dos observaciones respecto de estas críticas, y, en general, respecto de las relaciones de Aristóteles con su maestro. La primera es que estos reparos, en substancia, aparecen ya en el propio Platón -en el Parménides-; son, pues, dificultades que el propio Platón encontró en su doctrina, y que lo llevaron a una revisión o profundización de la teoría de las ideas, especialmente a partir del Sofista. En segundo lugar, después de lo dicho conviene atenuar la contraposición entre ambos filósofos, que quizás es más notable en las palabras que no en las cosas mismas; las coincidencias como, por ejemplo, en la concepción ideológica de la realidad, o en la valoración del concepto frente a lo sensible, entre otras- señalan profundas afinidades de fondo.² Es probable, por último, que las críticas de Aristóteles se refieran, más que a Platón mismo, a algunos de sus discípulos.

3. Las categorías

Según Aristóteles, la realidad es este mundo de cosas concretas en que vivimos: como esta casa, este árbol, aquel hombre singulares. Y de este tema, de la realidad, se ocupa (cf. Cap. I. § § 3 y 4) la metafísica como disciplina fundamental de la filosofía. El término mismo de "metafísica" no lo empleó Aristóteles, pero es el título con que, en época posterior, se bautizó una de sus obras más importantes (o, por mejor decir, un conjunto de tratados independientes, reunidos por los editores de sus escritos); Aristóteles mismo llama a esta disciplina "filosofía primera", y la define, según también dijimos (cf. Cap. I, § 3), al comienzo del libro IV de dicha obra como "un saber que se ocupa de manera puramente contemplativa o teórica del ente en tanto ente y de lo que en cuanto tal le compete". Ahora bien, ocurre que la palabra "ente" -como la palabra "ser"- tiene diferentes significados, si bien todos conectados entre sí. El libro VII de la Metafísica se inicia con estas palabras: "El ente se dice de muchas maneras".⁴ En efecto, no es lo mismo decir: "esto es una silla", que decir: "esta silla es blanca", o bien: "la silla es de un metro de alto".

En los tres casos nos referimos a entes -la silla "es", y "es" el blanco, y también "es" la altura-; pero está claro que en cada caso el "es" tiene sentido diferente, y por ello dice Aristóteles que el ser se dice de muchas maneras. Tales maneras se reducen a dos fundamentales: el modo de ser "en sí" (in se) y el modo de ser "en otro" (in alio). El ser de esta mesa es in se, es decir, en sí o por sí mismo; se trata de un ser independiente. El color, en cambio, o la cantidad, son modos de ser que sólo son en tanto están en otro ente, en tanto inhiere en él; el blanco es el blanco de la mesa, la cantidad -diez metros, por ejemplo- es, póngase por caso, la altura de un edificio. Y nunca encontramos un color que exista de por sí; siempre será el azul del cielo, o de una tela, etc. Esta mesa, en cambio, tiene un ser en sí; es justamente un ente tal, en el cual puede aparecer el blanco, o el azul, o los diez metros.

Este ser "en sí" lo llama Aristóteles (pronunciar "usía", término que suele traducirse por "substancia"); * con más exactitud, se trata de la ousía primera ((prote ousía)), esto es, el individuo, o, tal como también lo expresa Aristóteles, el "esto (que está) aquí" ((tóde ti)). Este ente individual y concreto como Sócrates, Platón, esta mesa- constituye el sujeto último de toda posible predicación, pues sólo puede ser sujeto y nunca predicado de un enunciado. Todos los demás modos de ser -es decir, las diversas maneras de ser "en otro"- se los denomina accidentes. Estos son nueve: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posición, acción y pasión.

De las cosas dichas sin combinación alguna [es decir, fuera del nexos que establece la proposición], cada una significa: o la substancia, o la cantidad, o la cualidad, o la relación, o el dónde, o el cuándo, o la posición, o la posesión, o la acción, o la pasión.

Por ejemplo, para dar una idea: de substancia, hombre, caballo; de cantidad, cuatro pies, cinco pies; de cualidad, blanco, gramático; de relación, doble, la mitad, mayor; de dónde, en el Liceo, en la plaza; de cuándo, ayer, el año pasado; de posición, yace, está sentado; de posesión, está calzado, está armado; de acción, corta, quema; de pasión, es cortado, es quemado.

Si se habla de Sócrates, por ejemplo, la substancia o ousía es este individuo llamado Sócrates; y decimos de Sócrates que mide un metro setenta (cantidad), que es calvo (cualidad), que es el marido de Jantipa (relación), que está en la plaza (lugar), esta mañana (tiempo), que está de pie (posición) y calzado (posesión o hábito), que come (acción) o que es interrogado (pasión).

A estas diez maneras según las cuales algo es, a estas maneras de enunciar que expresan las formas fundamentales de ser, las llamó Aristóteles categorías -uno de los tantos términos filosóficos griegos que se han incorporado a nuestro vocabulario. (La palabra se emplea, por ejemplo, en las ciencias; se habla, v. gr., de las "categorías" de que se vale el sociólogo, con lo cual se quiere dar a entender los conceptos fundamentales con que éste trabaja: sociedad, comunidad, clase social, etc.)

Según se desprende de lo anterior, el modo de ser fundamental es el ser "en sí", la substancia, porque todos los demás modos de ser, los accidentes, en última instancia se refieren a la substancia. Escribe Aristóteles en la Metafísica: Ahora bien, de todos estos sentidos que tiene el ente, es claro que el primordial es el "qué es", lo que significa la substancia [...] Todas las demás cosas se las llama "entes" porque son cantidades o cualidades o afecciones de este ente, o alguna otra cosa semejante.

La substancia o ousía, pues, es primordialmente el ente individual y concreto, la cosa sensible -por oposición a las ideas platónicas, que eran universales, abstractas e inteligibles (no sensibles).

4. Estructura de la substancia. Forma y materia, acto y potencia.

Desde el punto de vista de su estructura, la ousía sensible es un compuesto o concreto ([synolon]), es decir, no algo simple, sino constituido por dos factores o principios, que Aristóteles llama materia () [hyle] y forma ([morphé]). Éstos no se dan nunca aislados, sino sólo constituyendo el individuo, por ejemplo esta mesa, en que se encuentra la materia -madera- y la forma "mesa"; y sólo del compuesto se dice que es substancia o ousía primera. Así se lee en la Metafísica:

En cierto sentido es substancia la materia [en tanto el substrato sobre que se realizará la forma]..., en otro la forma [que entonces llamará Aristóteles substancia segunda], y en tercer lugar el compuesto de estos dos, lo único que está sometido a lageneración y a la corrupción, y que existe separadamente de modo absoluto.

La materia es aquello "de qué", dice Aristóteles; esto es, aquello de lo cual algo está hecho, su "material". Para saber cuál es la materia de una cosa, entonces, hay que preguntar: ¿de qué está hecha? Si en el caso del ejemplo anterior se formula esta en otro – accidentes pregunta, la respuesta será: "madera". La materia es lo indeterminado, lo pasivo, el contenido o material de algo, aquello "de que" este algo está constituido; y su determinación no la tiene de por sí, sino que la recibe de la forma. Porque la forma es el "qué" de la cosa, y por ello, para saber cuál es la forma de algo, hay que preguntar: ¿qué es esto? Para el ejemplo anterior, será "mesa". Forma, entonces, no significa la "figura" de algo, como podría ser "cuadrada" en el caso de la mesa, pues esto es un accidente; sino que "forma" equivale a "esencia", y corresponde a la "idea" platónica (y a veces también Aristóteles emplea este término). La forma, pues, es lo determinante, lo activo, lo que da "carácter", por así decirlo, a la cosa -en nuestro caso, lo que determina que la madera sea mesa y no, por ejemplo, silla o armario. La forma in-forma -es decir, le imprime una

forma- a la materia, que de por sí es informe, indeterminada, y de este modo la hace "ser" lo que en cada caso es. (A la forma también la llama Aristóteles "substancia segunda", para diferenciarla de la cosa individual o "substancia primera").

De lo anterior se desprende que lo que Aristóteles llama "materia" no tiene nada que ver con la "materia" del materialismo. Y ello no sólo porque Aristóteles no es materialista, sino ya por una razón, digamos, puramente terminológica. En efecto, lo que el materialismo llama "materia", como, por ejemplo, un bloque de mármol, no es para Aristóteles pura "materia", sino materia ya dotada de forma, ya informada: puesto que es "mármol", es decir, tiene la forma "mármol", y no bronce, o hierro. Podría decirse, entonces, que el término aristotélico de "materia" equivale, hasta cierto punto, al de "contenido", que no tiene por qué ser nada "material" en el sentido del materialismo; por ejemplo, cuando se habla del "contenido" de un libro, de la "materia" de que trata.

Entendido de este modo, el espacio puro, geométrico, la pura extensión enteramente vacía de cualquier cosa material, es para Aristóteles "materia". En su excelente libro sobre el filósofo, observa D. Ross: "La 'materia' no es para Aristóteles una cierta especie de cosa, como cuando hablamos de materia por oposición al espíritu. Es un término puramente relativo a la forma.

Y remite a un texto de la Física: "la materia es algo relativo a algo, pues si es diferente la forma, será diferente la materia".¹¹ Tal "relatividad" se comprenderá mejor cuando se trate la "escala de la naturaleza".

Puede también apreciarse, en función de lo dicho, la aproximación y, a la vez, la distancia, que se da entre las teorías de Platón y Aristóteles. Así como Platón había enseñado que la verdadera realidad, y lo propiamente cognoscible, se encuentra en las ideas, Aristóteles señala que lo determinante, en definitiva, lo que la cosa es, lo real (según luego se verá aún más claramente), reside en la forma; y es ésta, no la materia, lo propiamente cognoscible en la cosa: se conoce algo cuando se capta su forma, operación que no realizan los sentidos, sino el intelecto ([nus]). Pero en tanto que Platón colocaba las ideas en un mundo suprasensible, trascendente, para Aristóteles las formas son inmanentes a las cosas sensibles; materia y forma coexisten en este mundo sensible como dos aspectos inseparables de una sola realidad.

Ahora bien, es preciso ahondar las consideraciones anteriores; porque, si nos fijamos bien, veremos que nos hemos referido a las substancias sensibles de manera todavía abstracta -abstracta, porque se ha "abstraído"-, o dejado de lado un aspecto muy importante de las mismas, a saber, su movimiento, su devenir. Todo lo que se ha dicho, en efecto, se refiere a las cosas sensibles consideradas estáticamente, encarando la materia y la forma en estado de equilibrio, por así decir, deteniendo el devenir que caracteriza al compraste Pero ocurre que todas las cosas sensibles devienen, cambian, se mueven, y por tanto el análisis de la cosa que distingue en ella nada más que forma y materia nos dice de la cosa menos de lo que en realidad ésta es; nos da sólo una "instantánea", para decirlo con una comparación fotográfica. Lo que ahora hay que tratar de lograr es más bien una película cinematográfica considerando la cosa dinámica o cinéticamente.

Y entonces, considerada la cosa en su movimiento, se observará que el equilibrio entre forma y materia es inestable, de manera tal que, o bien se da una preponderancia creciente de la forma sobre la materia, o bien, a la inversa, de la materia sobre la forma.

Piénsese, por ejemplo, en el proceso de fabricación de una mesa: mientras el carpintero trabaja la madera, se produce un pasaje de la madera, de algo en que se destaca más la materia, hacia un predominio cada vez mayor de la forma, hasta que llega el momento, terminada la mesa, en que lo que sobresale es primordialmente el ser "mesa", es decir, la forma. Pero este equilibrio que se ha alcanzado, a su vez, no es estable, porque en cualquier momento puede romperse; por ejemplo, siguiendo un proceso inverso al anterior, si se destroza la mesa con el fin de obtener leña para el fuego: aquí se habrá pasado del predominio de la forma al de la materia, se habrá hecho menos forma y más materia.

Pues bien, para pensar este dinamismo o desarrollo, Aristóteles introduce dos nuevos conceptos: potencia y acto. No se trata de un mero cambio de denominaciones, sino que esta manera de considerar la cuestión es más "verdadera", es decir, más plena, que la anterior, puesto que es menos abstracta; el primer punto de vista dejaba de lado el movimiento, hacía abstracción de él, en tanto que ahora se lo toma en cuenta y el nuevo enfoque resulta más concreto, porque incluye al anterior y lo completa. Encarado ahora dinámicamente, el síncrono es entonces un compuesto de potencia y acto. La potencia ((dynamis]) es la materia considerada dinámicamente, esto es, en sus posibilidades; en este sentido puede decirse, por ejemplo, que el árbol es una mesa, pero no porque lo sea ahora y de hecho, sino porque lo es como posibilidad: en términos de Aristóteles, el árbol es mesa en potencia. Por el otro lado, el acto ((enérgeia]) es la forma dinámicamente considerada, es decir, la forma realizada, consumada, y, en el caso extremo, en su perfección; en este sentido, el árbol que vemos es árbol en acto. Acto entonces se opone a potencia como realidad se opone a posibilidad. "Actual", pues, en el lenguaje de Aristóteles, significa "real", por oposición a "posible" o "potencial".

5. El cambio y las cuatro causas

Los conceptos de potencia y acto permiten llegar a la solución del viejo problema que se habían planteado los primeros filósofos griegos sin lograr solucionarlo: el problema del movimiento, o, en general, el problema del cambio (cf. Cap. II, § 1). El movimiento es un pasaje del no-ser (por ejemplo, del no-ser-allá, en la Plaza de Mayo), a ser-allá, (cuando se está en la Plaza); pero como el concepto de no-ser, es decir, de nada, es contradictorio, impensable, también se hacía impensable el movimiento, y ésta fue la consecuencia sacada por Parménides.

Aristóteles, en cambio, logra pensar conceptualmente el movimiento gracias a los conceptos de acto y potencia, y de esta manera resuelve el problema, dentro del horizonte y las posibilidades del pensamiento griego. Porque observa que el cambio consiste efectivamente en el pasaje del no-ser al ser, pero que no se trata ahora del no ser y el ser absolutos, sino del ser en potencia y del ser en acto (es decir, del pasaje del no-ser en acto al ser en acto, o del ser en potencia al no-ser en potencia). Si se va caminando desde la Plaza Once a la Plaza del Congreso, este movimiento representa un pasaje del ser en potencia en la Plaza del Congreso, a ser en acto en la Plaza del Congreso: el movimiento es precisamente este pasaje de la potencia al acto. "Puesto que el ente tiene dos sentidos [en acto y en potencia], todo cambia del ser en potencia hacia el ser en acto."

Conviene notar que el término "movimiento" tiene en Aristóteles sentido más amplio que en nuestro lenguaje y es sinónimo de cambio en general. Así distingue en particular cuatro tipos de cambio: [...] las clases de cambio son cuatro: o según la substancia, o la cualidad, o la cantidad, o el lugar. Y el cambio según la substancia es la generación y la corrupción en sentido absoluto: el cambio según la cantidad es el aumento y la disminución: el cambio según la cualidad es la alteración; y según el lugar es la traslación.

De manera que hay, en primer lugar, 1) cambio o movimiento substancial, por el cual una substancia viene al ser, aparece, nace; o, por el contrario, se destruye, corrompe o muere: generación y corrupción; por ejemplo, el nacimiento de un niño, o la muerte del anciano; o la fabricación de una estatua, o su destrucción. Los otros tres tipos lo son de cambio accidental: 2) El cambio cuantitativo: aumento o disminución, como por ejemplo el crecimiento de una planta. 3) El cambio cualitativo, o alteración, como, v. gr., el cambio de color de los cabellos. 4) El cambio local o de lugar (lo que corrientemente llamamos "movimiento).

Para explicar más a fondo el cambio, Aristóteles desarrolla una teoría de importancia muy grande en la historia del pensamiento: la teoría de las cuatro causas.

Todo cambio tiene una causa; de otro modo sería ininteligible. Pues según Aristóteles el conocimiento (científico o filosófico) es siempre conocimiento por las causas; se conoce algo cuando se conoce su "porqué" o razón: "no creemos conocer nada antes de haber captado en cada caso el porqué, es decir, la primera causa".¹⁶ Aristóteles

distingue cuatro causas: la formal, la material, la eficiente y la final, tal como lo establece en el siguiente pasaje de la Metafísica:

"causa" se dice en cuatro sentidos. Uno de ellos es que decimos causa a la substancia [segunda] y la esencia (pues el porqué [de una cosa] en última instancia se reduce al concepto, y el porqué primero es causa y fundamento). En otro sentido, la causa es la materia o el substrato. En un tercer sentido, es el principio de donde proviene el movimiento. Y en cuarto sentido, la causa opuesta a ésta, a saber, aquello para lo cual [la causa final] o el bien (pues el bien es el fin de toda generación y movimiento).¹⁷

a) La causa formal es la forma. La forma es causa de algo -por ejemplo, la forma "mesa" es causa de esta mesa singular que hallamos en el salón- en tanto que determina ese algo y lo hace ser lo que es -en este ejemplo, mesa, y no silla, o casa, etc. La causa formal, entonces, es la forma específica (es decir, la propia de la especie) del ente de que se trate y que estará más o menos realizada en la cosa; en el caso de un ser vivo, su realización plena corresponde a la madurez. Se dice, por ejemplo, que el niño Fernández es un hombre; y con esto se quiere dar a entender, no que sea hombre hecho y derecho, sino que pertenece a la especie "hombre" (y no, v. gr., a la especie "elefante"). Se lo determina entonces al niño en función de la forma que en él todavía no está plenamente realizada, en función del adulto, de lo que el niño todavía no es.

b) Según se desprende del ejemplo anterior, la forma es una especie de meta que opera como dirigiendo todo el proceso del desarrollo del individuo (en el ej., del niño), como objetivo o ideal que el individuo trata de alcanzar. Considerada de esta manera, la forma es causa final, puesto que constituye el "fin" (télos), aquello hacia lo que el individuo se orienta, o, como dice Aristóteles, "aquello para lo cual [algo es], es decir, el bien";¹⁸ el bien, porque aquello que se busca, se lo busca justamente porque representa un bien. Ross explica la relación entre causa formal y final en los siguientes términos: "La forma es el plan o estructura considerado como informando un producto particular de la naturaleza o del arte. La causa final es el mismo plan considerado en tanto todavía no está incorporado en la cosa particular, sino en tanto que la naturaleza o el arte aspiran a él'. La causa final es entonces la perfección a que la cosa tiende (con lo cual Aristóteles vuelve "a la causalidad ejemplar de la idea platónica", según anota J. Tricot). (Es preciso tener en cuenta que, según Aristóteles, no sólo los seres vivos, sino todas las cosas en general, tienden hacia un fin; se trata, pues, de una concepción teleológica de la realidad).

c) La causa eficiente es el motor o estímulo que desencadena el proceso de desarrollo. Como la forma, en tanto causa formal, es la causa de lo que la cosa es -de que el niño sea hombre, de que esta mesa sea mesa-, solamente la forma puede poner en movimiento: vista de esta manera, la forma es causa eficiente. Sólo que en tanto causa eficiente no se encuentra en el individuo de que se trate, sino en otro diferente: causa eficiente del niño será el padre, es decir, la forma específica en cuanto está incorporada al padre; causa eficiente de la mesa será el carpintero, es decir, la forma "mesa" que tiene en su espíritu el carpintero. Mientras que la causa final opera como meta, por así decirlo, desde adelante, la causa eficiente opera, en cambio, "desde atrás", y es relativamente exterior a la cosa en desarrollo.

d) La causa material es la materia, condición pasiva, según sabemos, pero de todos modos necesaria como substrato que recibe la forma y se mantiene a través del cambio. La materia es lo que hace que este mundo no sea un mundo de puras formas como el de las ideas platónicas-, sino un mundo sensible y cambiante. Y en cuanto toda substancia sensible está constituida por materia, y materia significa potencia, y la potencia significa algo aún no realizado, y por tanto imperfecto, resultará que todas las cosas de este mundo son imperfectas, en mayor o menor medida, puesto que ninguna llega a adecuarse totalmente a la forma o acto. Por ello ocurre que toda definición que de las cosas sensibles se dé será siempre sólo aproximativa, porque en el mundo del devenir nada es entera o perfectamente real, sino siempre envuelve un momento de "materia", es decir, de posibilidad o potencialidad aún no realizada.

En el fondo, pues, las cuatro causas se reducen a dos, forma y materia: la materia como substrato indeterminado, y la forma como principio de todas las determinaciones (del ser, de la orientación o fin, y del comienzo del cambio). (Obsérvese, por último, que en nuestro lenguaje actual hablamos de "causa" casi exclusivamente en el sentido de la causa eficiente, como cuando decimos que "el calor es causa de la dilatación del metal").

6. La escala de la naturaleza

Se ha visto que para Aristóteles la realidad está constituida por las cosas individuales y concretas, y que a su vez en éstas el momento predominante, lo que las hace ser o les da realidad, es la forma, o, mejor dicho, el acto. También se vio que la relación entre forma y materia no constituye un estado de equilibrio, sino más bien de predominio de uno de los dos principios. Todo esto nos lleva a pensar el universo como una jerarquía de entes, que va desde aquellos que "menos son", o en los que predomina la materia, la potencia, hasta aquellos que son de manera más plena, o en los que predomina la forma, el acto -de modo semejante a como en Platón también los entes se ordenaban desde las sombras hasta la idea suprema, el Bien. Aristóteles, pues, va a disponer los entes en una serie de grados o escalones entre los extremos de la pura materia y del acto puro.

Yendo de abajo hacia arriba tendría que comenzarse, parece, con la pura materia o materia prima, una materia sin nada de forma, pura potencia. Pero en rigor de verdad, como acto equivale a realidad, una materia o potencia que no fuese nada más que potencia, no sería nada real, no tendría existencia ninguna. Ya se ha observado que la materia no tiene ser por sí misma, sino que está al servicio de la forma como vehículo en que ésta se realiza. La materia en sí misma no es ni real (actual) ni inteligible. Un trozo de madera no es, en términos aristotélicos, materia pura, sino justamente "madera", vale decir, materia dotada de la forma "madera", a diferencia del bronce o del hierro. Pero una materia que fuese nada más que materia, totalmente desposeída de forma, es decir, de acto o realidad, no puede ser nada existente, nada real, sino pura posibilidad. La materia prima, pues, no puede ser nada más que un supuesto lógico de la serie gradual de los entes.

De manera entonces que el primer peldaño de la realidad no puede estar constituido por la materia pura, sino ya por un cierto grado de actualidad -el menor posible, pero algo. Y aquí se encuentran los cuatro elementos sublunares²² - en orden de lo inferior a lo superior: tierra, agua, aire y fuego.²³ Esto es lo menos "informado" que pueda existir, es decir, aquello en que el momento "material" tiene mayor predominio, la materia existente más elemental posible, las cosas sensibles más simples. A su vez, cada uno de estos elementos está constituido por materia y forma: la materia, o, con más precisión, la materia próxima (es decir, la inmediatamente inferior), no es sino la materia pura, sólo hipotética-; y la forma es la característica propia de cada uno de los elementos, lo que distingue la tierra del agua, por ejemplo, y que resulta de ciertas cualidades contrarias primarias: caliente y frío, seco y húmedo, de las que se dan cuatro combinaciones: caliente y seco, el fuego; caliente y húmedo, el aire; frío y húmedo, el agua; frío y seco, la tierra.

El segundo grado está constituido por las sustancias homeoméricas, es decir, aquellas cuyas partes son homogéneas, como los minerales o los tejidos; pues si se corta un pedazo de madera, se obtendrá dos trozos de madera, y del mismo modo, si se parte un trozo de mármol, se tendrá dos trozos de mármol. La materia próxima de los cuerpos homeoméricos son los cuatro elementos; y su forma, la proporción en que entran en cada caso -madera, hierro, etc.- esos cuatro elementos, proporción que se encuentra en cada fragmento del mineral o tejido de que se trate.

El tercer grado lo constituyen los cuerpos anomeoméricos, a saber, los órganos, como, por ejemplo, el corazón; está claro que si se corta un corazón en dos, no se obtienen dos corazones. Son entonces entidades más complejas que las del estrato anterior, y cuya materia próxima la constituyen los tejidos, y su forma la función que el órgano cumple (el ojo, por ejemplo, la visión).

En cuarto lugar se encuentran las plantas, el reino vegetal. La materia próxima será -como se ve que va ocurriendo- la capa anterior, es decir, los órganos, y su forma la constituye la vida vegetal o vida vegetativa, o alma vegetativa, que consiste en la triple función de nutrición, crecimiento y reproducción.

Según se desprende de lo que se acaba de decir, los términos "alma" y "vida" son prácticamente equivalentes para Aristóteles; según su parecer, el alma no es sino lo que da vida al cuerpo orgánico, la forma o acto de éste. En tal sentido, como en varios otros, Aristóteles es el verdadero fundador de la psicología, y gran parte de sus ideas se mantienen aún hoy.

El quinto estadio lo constituye el reino animal. La materia próxima es la vida vegetativa. La forma la constituye el alma o vida sensitiva, cuyas funciones son la capacidad de tener percepciones, y, en consecuencia, la facultad de sentir placer y dolor, y la apetición o facultad de desear. Cada uno de los sentidos tiene su sensible (objeto) propio: la vista, los colores; el oído, los sonidos, etc. De las huellas que dejan las sensaciones nacen las imágenes (phantásmata) (aunque no en todos los animales), que se ligan según las conocidas leyes de asociación, que Aristóteles enuncia por primera vez (asociación por semejanza, contraste y contigüidad).

Por último, el sexto grado está constituido por el hombre. Su materia próxima es la vida sensitiva, y su forma es el alma racional, la razón. Simplificando mucho, diremos que la razón es la capacidad de conocer las formas; éstas están en las cosas, como constituyendo su esencia; pero para nuestro conocimiento sensible lo están sólo implícitamente, en potencia de modo que es preciso extraerlas mediante un acto de abstracción, esto es, "separándolas", en el pensamiento, de la cosa individual. El entendimiento humano tiene la potencia -en este sentido es intelecto pasivo (, [nous pathetikós]) de captar la forma -por ejemplo, la forma "caballo" que se encuentra en el caballo individual, y del que tenemos una imagen. El problema consiste en saber cómo el intelecto capta la forma.

Para percibir el color no basta con la cosa coloreada y el ojo capaz de verla, sino que es preciso un tercer factor que los ponga en acto -y tal es la función de la luz, que pone en acto el color de la cosa y la visión del ojo. De modo semejante ocurre con la percepción sensible o la imagen que tenemos de un caballo (en la cual está potencialmente contenida la forma "caballo") y el intelecto individual con la potencia o capacidad de pensar esa esencia o forma. Para que esa mera capacidad de pensarla -por lo cual se lo llama "intelecto pasivo"- se realice, es necesaria la acción del intelecto activo (o agente), el cual, según dice Aristóteles, obra "como la luz" (), esto es, "ilumina" la forma, o sea permite que el intelecto pasivo la reciba, es decir, que la piense.²⁴ Este intelecto agente ([nous poietikós]), superior al humano y que le viene a éste de fuera, no aclaró Aristóteles qué es concretamente; en general esta doctrina del intelecto agente es oscura; y no han faltado intérpretes, como Alejandro Afrodisia (comienzos del siglo III d.C), y más tarde el filósofo árabe Averroes (1126-1198), que lo hayan identificado con Dios.

7. Dios

Con el hombre hemos llegado al ente más complejo y rico de la escala natural, ente además que contiene en sí todos los estratos anteriores. Y entonces Aristóteles se plantea el problema de si por encima del hombre no hay todavía alguna forma de ser superior. Ya se dijo que no hay ni puede haber materia pura, y se explicó por qué. Pero ahora puede preguntarse si en el otro extremo de la escala, más allá de la naturaleza, que es el reino del devenir, no habrá un ente que sea puro acto, sin nada de potencia, algo que sea plenamente, de manera perfecta.

Aristóteles contesta afirmativamente; más todavía, sostiene que es necesaria la existencia de tal ente, pues de otra manera no se explicaría el hecho del movimiento. En efecto, en el mundo sensible las cosas están sometidas al cambio. Ahora bien, lo sensible, es decir, lo material, es siempre a la vez algo en potencia (materia es potencialidad), y lo potencial no puede moverse sino en tanto se actualice su potencia; pero para ello lo potencial requiere de algo que esté en acto y lo ponga en movimiento, y esto que está en acto necesita otro algo que lo haya hecho pasar de la potencia al acto, etc., y como esta serie no tendría término y por tanto carecería de causa, necesariamente debe haber un primer motor inmóvil, es decir, algo que esté siempre en acto. Y lo que está en acto siempre y perfectamente, es acto puro; será, pues, un ente sin residuo ninguno de materia o potencialidad, es decir, al que no le faltará nada para ser, sino que todo lo que sea lo será plenamente y de una vez y para siempre. Este absoluto extremo respecto de la (inexistente) materia pura, es algo eminentemente real e inteligible y bueno, y, en una palabra, es Dios.

Este acto puro es inmaterial -puesto que carece de materia o potencia-, es decir, es espiritual; inmutable -porque si cambiase tendría potencia, la potencia de cambiar-; autosuficiente -porque si dependiese de otra cosa tendría algo de potencialidad-; lo único absolutamente real, por ser puro acto (y acto equivale a realidad). Un ente de tal tipo no

puede consistir sino en el pensamiento (nóesis); su actividad no es sino pensar. Pero por lo mismo que es autosuficiente, no puede pensar algo diferente de sí -pues en tal caso dependería del objeto pensado-, sino que únicamente se piensa a sí mismo. Dice Aristóteles:

Está claro que piensa lo más divino y lo más digno, y no cambia [de objeto]; pues el cambio sería hacia algo peor [2ues mejor que él no hay nada], y cosa tal ya sería un movimiento [e implicaría potencia].

Y un poco más adelante agrega:

por lo tanto se piensa a sí mismo, puesto que es lo mejor, y su pensamiento es pensamiento del pensamiento.

Toda su vida y su felicidad consisten justamente en esta contemplación perpetua de sí mismo, y exclusivamente en ella; de modo que no hace ni quiere nada, ni actúa en modo alguno sobre el mundo, porque en tal caso se ocuparía de algo menos digno que él y perdería su perfección. es causa del movimiento, según hemos dicho; mas dada su perfección, tendrá que mover sin ser él mismo movido (él es motor inmóvil), y esto sólo puede ocurrir a la manera como mueve el objeto del deseo o del amor a quien desea o ama: el acto puro "mueve como el objeto del amor"²⁹ (idea que resuena en el último verso de la Divina commedia: "L' Amor che muove il solé e l'altre stelle").

Y en este sentido todo en el universo tiende hacia él como hacia el último fin y forma última de la realidad toda: "pues de este fundamento está suspendido el cielo y la naturaleza".³⁰ Casi literalmente, lo repite Dante:

Da quel Punto Dipende il cielo e tutta la natura.

Debe quedar claro, por lo demás, que este Dios impersonal, no creador (porque según Aristóteles el mundo es eterno), indiferente respecto del curso del mundo, tiene muy poco que ver con el Dios cristiano. Quizás exagerando un poco, dice A. H. Armstrong que "no se parece en absoluto a nada de lo que nosotros entendemos por la palabra Dios".