

*Ideas, esencias, conceptos y Arte Divino
¿Se puede compatibilizar un aspecto central de la
concepción platónica de las Ideas con una metafísica
de corte aristotélico?*

*(Ideas, Essences, Concepts and Divine Art.
Could a Central Aspect of Plato's Theory of Ideas
Be Compatible With a Metaphysics of Aristotelian
Leanings?)*

Carlos A. CASANOVA

Recibido: 6 de febrero de 2012

Aceptado: 20 de noviembre de 2012

Resumen

Este artículo expone primero la concepción aristotélica de los universales. Luego determina tanto que en la metafísica del estagirita hay lugar para las Ideas divinas en cuanto arquetipos, como las relaciones que se dan entre las cosas y las Ideas. Concluye reconsiderando a la luz de todo lo anterior la crítica aristotélica a la teoría platónica de la reminiscencia.

Palabras clave: Metafísica aristotélica, Ideas platónicas, Ideas divinas, conocimiento sensorial e intelectual, reminiscencia

Abstract

This paper first expounds the Aristotelian conception of universals. Afterwards, it determines (a) that in the metaphysics of the Stagirite there is place for divine Ideas as archetypes, and (b) which are the relations that exist between things and Ideas. It concludes, in the light of the above, with a reconsideration of the Aristotelian critique of Plato's theory of anamnesis.

Keywords: Aristotelian metaphysics, Platonic Ideas, divine Ideas, sensible and intellectual knowledge, anamnesis

Este artículo intentará dilucidar si es compatible un aspecto central de la teoría platónica de las Ideas como arquetipos de las cosas sensibles, por una parte, y una metafísica de corte aristotélico, por la otra. Como es sabido, David Bradshaw ha replanteado el tema de la relación entre las ideas divinas y las formas de las cosas. Pero lo ha hecho de una manera que parece inadecuada, como se verá. Es preciso, entonces, tratar de hallar una manera más adecuada. Para lograr esto, habrá primero que (1) presentar expositivamente cuanto Aristóteles dejó establecido acerca del estatuto ontológico del universal o concepto. A partir de aquí, será necesario (2) revisar si puede atribuirse de alguna manera al estagirita la tesis de la Idea divina como arquetipo, para mostrar desde este punto si una metafísica fundamentalmente aristotélica podría aproximarse a la concepción platónica de la Idea como arquetipo, ya que no como esencia de lo sensible. Más tarde deberá (3) explorarse el modo concreto como se relacionarían las cosas producidas por Dios con su Arquetipo divino. Con lo anterior se habrá conseguido el objetivo principal de este artículo. Sin embargo, se añadirá como un corolario (4) el replanteamiento de un problema especial de la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas y la reminiscencia. Se tendrá en cuenta la disputa entre Platón y Aristóteles en lo que se refiere a la existencia de Ideas separadas de lo sensible que constituyan la causa del ser y de la inteligibilidad de las cosas materiales, pero el artículo no se ceñirá a una exposición histórica. Por este motivo se aducirán autoridades “anacrónicas” que apoyan, sin embargo, algún punto de la metafísica aristotélica ante un lector contemporáneo.

1. Ideas y conceptos: la enseñanza aristotélica sobre el estatuto ontológico de los universales

Conviene comenzar con un apretado estudio sobre el tema de la esencia y su relación con los conceptos y las Ideas.

El hecho de que podamos predicar con verdad de muchos individuos un concepto, revela que hay algo esencial que de algún modo se hace presente en algo concreto y debe ser común a todos los individuos de que se predica el concepto. –Porque el concepto y el juicio claramente no son representaciones imaginarias, sino significados inteligibles, como mostraron Edmund Husserl en su crítica a John Stuart Mill, y Gottfried Leibniz en su crítica a John Locke¹. Al mismo tiempo, sin embargo, el

¹ Sé que los dos autores en que me apoyo tenían en mente un sentido diferente al que les atribuyo. Pero ambos atestiguan que los “significados” de las palabras (los conceptos) no son meras representacio-

hecho de que en el caso de los predicados esenciales y sustanciales no se admita “más y menos” ni presencia parcial de lo significado por un nombre (nada puede ser “un poco vaca”: o es vaca o no es vaca) nos permite ver que es imposible que eso que es común sea numéricamente uno, pues si fuera uno no podría estar presente con plenitud en cada individuo de la multitud de que se dice el predicado con verdad: así, o bien ningún individuo sería plenamente lo que significa el predicado, o bien sólo uno lo sería. Lo que es común en los predicados que se dicen con verdad de muchos individuos es, entonces, uno en la especie, pero no en el número.

Así como diversas estatuillas pueden poseer la misma figura en la especie, o diversos discos pueden guardar la misma canción, diversos individuos pueden poseer la misma especie inteligible. Nótese bien que en los dos ejemplos lo que es común es una “disposición” de la base material. De análoga manera, lo que es común en los diversos individuos es el aspecto formal de la esencia, que incluye la materia general (no “esta carne y estos huesos”, sino carne y huesos en general), es decir, una suerte de materia formalizada. Pero este aspecto formal no puede existir sin la materia concreta. En las cosas, por ello, la esencia es concreta, aunque, por su aspecto formal, pueda ser abstraída. Al ocurrir esa abstracción, formamos el concepto. Éste puede ser uno en nuestra mente, pues, pero eso no significa que la esencia real sea una sola según el número.

Parece relevante aclarar un punto, aunque de manera incidental. No es lo mismo la “abstracción” de que estamos hablando que la “intencionalidad”. Ésta es la presencia inmaterial de lo conocido en el cognoscente, hecha posible porque hay formalidades reales, que pueden darse en varios sujetos (la cosa concreta y el cognoscente), aunque con maneras diversas de ser².

Cuando predicamos el concepto de los individuos, lo que hacemos es aplicar la esencia abstracta a una cosa sensible, y reconocer la concreción de la materia general en la materia concreta. Por esto, para conocer el particular necesitamos volver al fantasma concreto, no a una imagen general. De aquí que santo Tomás, siguiendo a

nes imaginarias o “imágenes vagas”, ante la crítica empirista dirigida contra el modo “tradicional” de entender los conceptos. Cfr. Husserl (1976), pp. 87 y ss., “Prolegómenos a la lógica pura”, capítulo V, § 25. En el capítulo 2 de la Investigación Segunda de las “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, §10, Husserl apunta este problema central del empirismo de la tradición lockeana: “[...] falta por completo en Locke la distinción entre representación en el sentido de representación intuitiva (fenómeno, ‘imagen’ que tenemos en la fantasía) y la representación en el sentido de representación significativa” (ibidem, p. 312). Cfr., también, Leibniz (1981), pp. 49-51, 77-81, 134, 137, 292-295, 360-361, 375 y 392.

² Cfr. *Sentencia libri De anima* II, lección 24, nn. 2-4. Si un metafísico niega las formalidades, entonces tiene un grave problema para explicar el conocimiento. Esto es lo que ocurrió a Descartes (cfr. Gilson – 1974–, pp. 96-100), y sigue ocurriendo a muchos otros: sólo admiten la causalidad agente de lo conocido sobre el entendimiento, y luego tienen problemas para explicar cómo y por qué (1) una cosa material puede “aproximarse” a una potencia espiritual para afectarla eficientemente, y (2) cómo puede saberse si hay semejanza entre el efecto en el entendimiento (“idea”) y su causa, si todo “saber” supondría una causalidad semejante.

Aristóteles, haya dicho que la materia concreta sea el principio de individuación. La formalidad en cuanto tal es lo que hace que algo pertenezca a una especie, mientras la materia es lo que hace, en cuanto a la incoación, que algo sea individual. Digo en cuanto a la incoación porque (a) una vez que existe el individuo, su unidad e individualidad es mantenida por la forma; y (b) el hecho de que un ser individual sea más actual en muchos sentidos que un concepto³, y, sobre todo, el hecho de que el alma humana, por ser incorpórea, subsista tras la muerte, revelan que debe haber otra actualidad más vinculada a la unidad trascendental (y, por tanto, a la vida y al ser) que la forma⁴. Sin embargo, si la materia concreta no fuera parte de algunas esencias, esa actualidad radical no podría estar presente en una cosa individual perteneciente a una especie general. Más aún, puesto que las especies de las cosas sensibles no son sin materia (aun abstractas tienen materia general, que no puede existir *in rerum natura*), esa actualidad radical no puede estar presente en una especie de las cosas sensibles separada de la materia. Ahora, sin embargo, no quiero hablar de la distinción entre esencia y ser, razón por la cual la dejo de lado.

El que en las cosas sensibles haya una formalidad que pueda ser entendida mediante la abstracción es lo que significa que ellas son inteligibles realmente, pero en potencia. Y el que sean inteligibles está estrechamente vinculado a que sean en verdad causas⁵. Esto se halla en el centro de la crítica aristotélica a las Ideas platónicas, tal como se formula en *Metafísica* Alfa y comenta santo Tomás en la lección 15 (nn. 7-8):

7. Dice, entonces, primero, que afirmar que las especies son ejemplares de las cosas sensibles y de las cosas matemáticas porque estas cosas participen de esas causas es doblemente inconveniente. De un modo, porque es vano y de ninguna utilidad afirmar este tipo de ejemplares, como mostraré. De otro modo, porque es semejante a las metáforas que introducen los poetas, lo cual no compete al filósofo. Porque el filósofo debe enseñar a partir de [principios] propios. Dice que esto es metafórico porque Platón asimiló la producción de las cosas naturales a la facción de las cosas artificiales, en las cuales el artífice obra algo semejante a su arte por la contemplación [*respiciens*] de algún ejemplar.

8. Luego, cuando dice “porque qué es”, prueba esto con tres razones. Pues ésta parece ser la función del ejemplar, esto es, su utilidad, que el artífice, con la contemplación [*respiciens*] del ejemplar introduzca la semejanza de la forma en su artificio. Pero vemos en la operación de las cosas naturales que los semejantes se generan a partir de los semejantes, como a partir del hombre se genera el hombre. Entonces, o bien esa semejanza que se halla en las cosas generadas proviene de la contemplación [*respectum*] de algún ejemplar por parte de un agente, o no. Pero si no, ¿cuál era la obra, es decir, la utilidad, de algún agente que contemplara [*ex respectu*] de este modo las Ideas, como

³ Así lo ha sostenido con claridad David Twetten (2004). Citado por McInerny (2006), pp. 303-304.

⁴ Cfr., en sentido semejante, *De Ente et Essentia*, capítulo 4.

⁵ Cfr. *Metafísica* Alfa 1-3; y alfa élatton 1.

ejemplares? Como si dijera, “ninguna”. Pero si la semejanza proviniera de la relación con el ejemplar separado, entonces no podría decirse que la causa de esta semejanza en el generado sea la forma del generante inferior, pues se realizaría algo semejante a causa de la relación [*respectu*] con este ejemplar separado, y no por relación [*per respectum*] con este agente sensible. Y esto es lo que dice “y no semejante a aquél”. De lo cual se sigue este inconveniente, que se genere alguien semejante a Sócrates, bien sea que se ponga a Sócrates o bien sea que no. Lo cual vemos que es falso. Porque a menos que Sócrates actúe en la generación, jamás se generará alguien semejante a Sócrates. Pero si esto es falso, que la semejanza de los generados no dependa de los generantes próximos, es vano y superfluo afirmar que hay algunos ejemplares separados.

Aristóteles acaba así con la teoría de las Ideas, tal como las entendían los platónicos. Sin embargo, el comentario de santo Tomás añade:

9. Pero ha de saberse que esa razón, aunque destruya los ejemplares separados puestos por Platón, sin embargo no impide que la ciencia divina sea el ejemplar de todas las cosas. Pues como las cosas naturales intenten naturalmente inducir sus semejanzas en las cosas generadas, conviene que esta intención se reduzca a algún principio dirigente, que es el que ordena cada cosa a su fin. Y éste no puede ser sino el intelecto al que pertenece conocer el fin y la proporción de las cosas al fin. Y así esta semejanza de los efectos a las causas naturales se reduce, como a un primer principio, a un cierto intelecto. Pero no conviene que se reduzca a algunas otras formas separadas, porque basta para la antedicha semejanza la antedicha dirección al fin, por la que las virtudes naturales son dirigidas por obra del intelecto primero.

Ante este comentario, que va intencionadamente más allá del texto de Aristóteles (“Pero ha de saberse”), puede uno preguntarse si la adición no contradice el núcleo de la metafísica del estagirita. Si él se ha tomado tanto trabajo para destruir las Ideas platónicas, ¿es justo que se introduzcan las Ideas divinas y que se declare al mismo tiempo una adhesión a la metafísica aristotélica? Éste es el punto que debemos explorar en la siguiente sección.

2. Más allá de las causas próximas se encuentra el Intelecto Divino. ¿Hay lugar para las Ideas divinas en una metafísica de corte aristotélico?

El texto del comentario de santo Tomás que sugirió esta pregunta plantea otras que deben responderse conjuntamente con ella. Una es si el Intelecto divino sea causa del ser de las cosas sensibles, según Aristóteles; otra si haya causa final en la naturaleza; y todavía otra si la finalidad dependa del Intelecto divino. Respondamos en orden cada una de estas cuestiones, de manera que la respuesta a la pregunta principal de esta sección caiga por su peso.

La argumentación que sigue va a suponer que Dios es causa del ser del cosmos, y no sólo del movimiento. Como es sabido, esta suposición contradice la interpretación más frecuente desde el siglo XIX, que sostiene que Dios, según Aristóteles, es causa del movimiento sólo, y esto como fin, “como deseable”. De este asunto me ocupó en otro lugar. Ahora podría observarse, con todo, que entre los platónicos era probablemente usual que la prueba de la anterioridad en lo relativo al movimiento se considerara de inmediato como prueba de la anterioridad en lo relativo al origen del ser. Para corroborar esto basta con volver los ojos a la estructura del libro X de las *Leyes*. El primer problema que allí se trata consiste en establecer si la naturaleza y el azar son anteriores al arte o si éste es al menos coetáneo con ellos. Con el fin de probar que el arte es al menos coetáneo, lo que se hace es probar que el movimiento de las cosas sensibles debe proceder en último término de los “movimientos que se mueven a sí mismos” (equivalentes a los motores inmóviles de Aristóteles), es decir, del alma. Luego, de un salto, se afirma que, puesto que el origen del movimiento está en el alma, las realidades conectadas con ella (como temperamentos, caracteres, voliciones, razonamientos, opiniones verdaderas, recuerdos, deseo, reflexión, previsión, deliberación, etc.) son anteriores a las cualidades de las cosas naturales (la longitud, anchura, profundidad y fuerza, crecimiento, decrecimiento, división, composición, etc.: cfr. 896 c-d y 896e-897b). La razón de este salto reside en que las cosas sensibles, tal como las concibe el platonismo, llegan al ser y dejan de ser a causa o con ocasión del movimiento (cfr. 895-896); y porque tiene prioridad en el ser aquello que manda sobre aquello que obedece (cfr. 896b-c). En ese contexto, a Aristóteles le bastaba probar que Dios era causa del movimiento para que su audiencia comprendiera que era también causa del ser de todo el mundo sublunar⁶.

⁶ Cfr. *Metafísica* Lambda 6, 1071b3-11, en conexión con el capítulo 5. Añade después que nada que no sea puro acto puede ser el origen último ni del movimiento ni del ser, en 1071b12 y ss. A la luz de diversas objeciones que recibí en una presentación pública de la presente tesis, debo aclarar que no pienso que Aristóteles hubiera llegado a conocer, en esta vida, que Dios es creador. Pero, sea como sea, creador o no creador, el Primer Agente por vía de intelecto debe actuar como un artesano, concibiendo los arquetipos de sus artefactos en su Mente. Para el caso de que Dios sea creador, se me opuso la siguiente objeción: “[...] el recurso a la proporcionalidad aristotélica en este contexto lo llevaría a V. a aceptar que Dios es a la materia del mundo como el Artesano es a la materia de su artefacto, y por tanto, que la materia del mundo preexiste a la acción de Dios al igual que la materia de su artefacto preexiste a la acción del artesano”. A esta objeción debe responderse así: aunque pienso que Aristóteles supone que Dios usa materia que existe con independencia de su acción (dos materias, en realidad, la del mundo sublunar y la de los cuerpos celestes), y que esto ocurre porque el estagirita analiza los principios del ser sensible de su experiencia (sin concebir a las causas en sí, sino sólo en cuanto origen de ese ser sensible), no necesariamente el uso de la metáfora del artesano excluye a un Dios creador. Porque una metáfora puede usarse en cuanto se encuentra algo proporcionado, pero excluyendo lo que no es proporcionado. Entonces, Dios puede ser “*poietikón*” desde la nada y por vía de intelecto, caso en el cual puede tener una suerte de “proyecto” o “Idea” que sigue al crear, sin que por ello suponga materia. Filón de Alejandría, en su oscuridad, habla de Dios como Artesano y más o menos claramente según los pasajes como creador.

La inteligibilidad que, como hemos mostrado, es intrínseca a las cosas sensibles, exige que haya un principio o causa intelectual de esas mismas cosas. Aunque la esencia de ellas sea recibida de causas segundas o inmediatas, como los padres u otros agentes que actúan sobre una cierta materialidad, su consistencia inteligible no puede venir sino de un Intelecto, que san Agustín llamó Verdad Primera, y que Aristóteles concibió como el Dios supremo, que es el Inteligible o Verdad Máxima (*Metafísica* alfa élatton 1⁷ y Lambda 7⁸), y la Primera Causa Eficiente y el Sumo Bien (Lambda 7)⁹. Ahora, si Dios es la fuente última de esas esencias, y Él es Intelecto de Intelección, su causalidad debe darse por vía intelectual y volitiva. Aristóteles confirma esto de modo explícito en un texto del *De generatione et corruptione* que contiene indudables ecos del *Banquete*:

Dios, entonces, adoptó la alternativa restante, y completó la perfección del universo haciendo ininterrumpido el “llegar a ser”; porque así se aseguraba la mayor armonía al ser, porque el que el “llegar a ser” ocurra de modo perpetuo es la aproximación más cercana al ser eterno¹⁰.

Platón estaba en lo correcto, entonces, cuando concibió a Dios como un Artesano, porque la producción de cosas por parte de un ser Intelectual puede concebirse análogamente como nuestra propia producción de cosas. De hecho, Aristóteles también usa la metáfora del artesano en *Metafísica* Lambda 10, donde dice que en Dios se identifican el Agente por intelecto o su arte, y el fin, “como decimos nosotros”, a la manera en que la medicina es de algún modo la salud¹¹. Este pasaje ha sido pasado por alto por todos los intérpretes de Aristóteles que han seguido a Eduard Zeller desde el siglo XIX. Pero es hora de recuperar todo el significado que encierra: también según Aristóteles, Dios es artesano, causa agente y final, manantial de toda forma. De aquí que los platónicos estuvieran en lo correcto al poner al Bien como origen de todo, pero que se quedaran cortos al no explicar que

⁷ Cfr. I, 993b19-31. “Ser”, “verdad” y “bien” no son nociones equívocas, aunque tampoco sean unívocas. Por eso y porque admiten más y menos calzan en el argumento contenido en este pasaje y en el que se cita en la nota siguiente.

⁸ Cfr. 1072a26-b4.

⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰ II 10, 336b31 y ss. Se podría añadir que cuando Aristóteles argumenta al final de la *Física* que el movimiento de duración infinita del primer cielo requiere de la existencia de una virtud infinita, es claro que dicha virtud debe ser intelectual o volitiva, pues de otro modo sería imposible: en un cuerpo no puede haber virtud infinita, porque el efecto sería proporcionado a la virtud (pues el agente físico no adecua su obra a un plan o propósito, sino que obra según su naturaleza) y, por tanto, infinito, por ejemplo, en velocidad. Pero un movimiento de velocidad infinita es un imposible. La misma enseñanza es corroborada en *Metafísica* Lambda 7, 1072b8-14, donde se sostiene que la necesidad del movimiento del Primer Cielo es la necesidad del fin.

¹¹ Cfr. 1075b8-11.

es fin, agente y especie¹². David Bradshaw, apartándose de la interpretación de Zeller, ha ido demasiado lejos cuando ha postulado, con fundamento en el último pasaje citado y en otros semejantes, que Dios encierra en su Mente las formalidades de todas las cosas y que por esta razón puede decirse que es causa de todo cambio. Él mismo se da cuenta de que esta interpretación contradice aspectos centrales de la metafísica aristotélica, pero explica la contradicción asumiendo hipotéticamente que la doctrina del estagirita debe haber evolucionado en este punto, de ser menos platónica a ser más platónica¹³. Al salir así del paso no hace sino evadir el serio problema filosófico y textual que confronta su hipótesis. Parece preferible, por tanto, la interpretación aquí propuesta: es cierto que toda la naturaleza pende de Dios, pero no en el sentido de que Él sea la esencia formal de todas las cosas. La tesis de Bradshaw resulta interesante, sin embargo, porque nos descubre la fuerza de los pasajes en los que Aristóteles enseña que Dios es origen de toda forma, como decimos nosotros.

De lo anterior se sigue que, aunque Dios encierre en Sí toda inteligibilidad en completa simplicidad, la relación de las cosas inteligibles al Intelecto Divino permite hablar de un cierto Paradigma Inteligible. Platón estaba también en lo correcto, por ello, cuando afirmó que la inteligibilidad de lo sensible exige una cierta causalidad de Paradigmas separados. Pero se equivocó al pensar que esos Paradigmas podrían ser unívocos con lo sensible: Dios es un Agente equívoco que obra por Intelecto¹⁴, es decir, de sus efectos no se puede predicar unívocamente el mismo sustantivo ni el mismo adjetivo que se predica de Él, a diferencia de lo que ocurriría entre las Ideas platónicas y las cosas que participan de ellas. Se equivocó Platón, además, cuando concibió esos Paradigmas o Ideas como causas próximas de la inteligibilidad de lo sensible. De cierto, como hemos ya apuntado, las Ideas separadas no pueden constituir la esencia de las cosas sensibles, porque esto significaría sencillamente que las cosas sensibles no serían en realidad. Tampoco pueden constituir lo que trae al ser de modo inmediato a las cosas sensibles, porque eso disolvería toda causalidad real de los agentes segundos. Pero de aquí no se sigue que las Ideas separadas no puedan ejercer una causalidad primera, como fuente formal, agente y final de la inteligibilidad que es la esencia, pues, según Aristóteles, la causalidad

¹² Cfr. *ibídem*, 1075b1-2, en conexión con el pasaje anteriormente citado.

¹³ Cfr. (2001), pp. 13, 14-16, 18 y 21.

¹⁴ Pero, ¿no es incompatible esto con que Aristóteles diga en el capítulo 9 del libro Lambda que Dios no entienda nada distinto de Sí? La respuesta es que Dios no desconoce todos los demás seres, sino que los conoce en su Causa. Recuérdese el texto del libro I *De Anima*, capítulo 5, donde se le objeta a Empédocles que, si fuera cierta su concepción del conocimiento, que lo semejante se conoce con lo semejante, entonces cada uno de los principios tendría más ignorancia que comprensión, pues conocería una sola cosa, sí mismo, e ignoraría todo lo demás por ser diferente de ello, por ser incorpóreo y no estar mezclado con los elementos (410b4-5).

formal, agente y final se identifican en el Primer Inteligible, el Primer Agente y el Sumo Bien¹⁵.

Aunque hemos respondido ya a la pregunta central de esta sección, nos quedan pendientes las otras dos cuestiones, que vale la pena responder, porque aclararán aún más lo ya dicho. Ante las afirmaciones de santo Tomás con que acabamos la sección previa pueden levantarse las siguientes dos objeciones: (1) Aristóteles nunca habló de que Dios insuflara la tendencia al fin en la naturaleza, y (2) la ciencia “moderna” no deja lugar para las causas finales. Respecto de la primera objeción, hay que decir lo siguiente:

Aristóteles enseña sin duda que en la naturaleza hay causa final. Más aún: es lo mismo el que haya naturaleza y el que haya causa final. De hecho, Aristóteles sostiene de modo explícito que para negar la causa final se precisa negar que haya naturaleza¹⁶, que es lo que hizo Hume como veremos más adelante¹⁷. El estagirita prueba lo dicho con varios argumentos: (1) En primer lugar, las causas motoras más generales son la naturaleza, el arte y el azar. Ahora bien, lo que ocurre siempre o generalmente (*hos epi tò polý*) no depende del azar. Pero muchas de las cosas que ocurren siempre o por lo general tampoco dependen del arte. Deben, entonces, depender de la naturaleza. Ahora bien, se dice que son por naturaleza todas las cosas que, a partir de un principio, moviéndose o cambiando continuamente llegan a cierto estado final, que es siempre el mismo, a menos que algo lo impida. No se puede decir que lo anterior ocurra por azar, como ya se ha dicho. Así que debe ocurrir a causa de una ordenación teleológica, que no procede del mismo sujeto del cambio, como en estos casos: la construcción de telas de araña, de hormigueros o de nidos, por arañas, hormigas o golondrinas, respectivamente, que *parecen* actuar por intelecto, pero no lo tienen; el crecer hacia abajo de las raíces de las plantas, a causa del nutrirse; el que se dé un orden en la ontogénesis y el que de ciertas semillas vengan ciertos adultos, y no otros, etc. (2) Si es cierto que a veces falla la ordenación final, y que eso ocurre por azar, eso no excluye que exista la ordenación. En efecto, el fallo también se da en el arte, donde, sin duda, hay ordenación final. Además, el que estas desviaciones sean monstruosas constituye la prueba de que no son más que “la excepción que confirma la regla”, como dice el refrán popular. (3) A algunos les parece que no puede hacerse lo natural a causa de un fin, porque no hay deliberación. Pero eso es extraño, pues a menudo tampoco en el arte hay deliberación y, sin

¹⁵ Cfr. *Metafísica* Lambda 7, 1072a26-b8. Dios no es causa formal última como “participado” en el sentido platónico, sino origen de toda formalidad por medio de la causalidad eficiente.

¹⁶ Cfr. *Física* II 8, 199b13-15.

¹⁷ El evolucionismo radical es también una negación de la finalidad. Incurre, por ello, en negación de la naturaleza. Por eso cae en la aguda descripción que hace Aristóteles de la posición que deberían sostener quienes negaran la causa final: que de cualquier planta podría venir cualquier semilla (cfr. *Física* II 8, 199b13-15). En el evolucionismo radical una especie diferente puede venir de los padres, y todas las especies tienen ancestros comunes, de modo que, en realidad, se borra la noción de especie.

embargo, hace el arte todo a causa de un fin. Si los maderos con que se construye una nave tuvieran el arte náutica, se constituirían a sí mismos en nave, y lo harían de modo semejante a como ese mismo proceso ocurriría si se hiciera por naturaleza. Esto es máximamente obvio cuando el médico se cura a sí mismo¹⁸.

Pero si hay fines en la naturaleza es porque ésta ha sido ordenada por un Intelecto: (1) en el capítulo 7 del mismo libro Lambda se dice que de un Principio tal, de Dios, penden los cielos y la naturaleza (1072b13-14). Esto se sigue de lo ya expuesto: “naturaleza” es, en primer lugar, la forma del ente móvil que tiene en sí el principio de su movimiento y cambio¹⁹. Pero si Dios es, como hemos mostrado, la fuente de toda forma, la entera naturaleza y los cielos penden de Él.

Además, (2) Como hemos visto, las arañas y las hormigas *parecen* tener intelecto porque ordenan muchas acciones a un solo fin. Ahora bien: recuérdese que las causas eficientes más generales son la naturaleza, el arte y el azar. De todas ellas, la única posible causa última de la ordenación a un fin es el arte. De donde se sigue que la ordenación natural depende de una causa intelectual de la naturaleza²⁰. De aquí que el arte y la naturaleza sean tan afines, como enseña el propio Aristóteles.

(3) En la misma línea, está claro que Aristóteles dice que la causa final y el bien son la primera causa de los cambios naturales y de la generación natural, igual que del arte²¹. En esto se encuentra de acuerdo con Platón (cfr. *Fedón* 97-98). Él tam-

¹⁸ Cfr. *Física* II 8, 199a20-b32.

¹⁹ Cfr. *Física* II 1, 193a28-b21; y 2, 194a12-b9.

²⁰ Debe aclararse que a la ciencia natural no toca investigar sobre esta causa última, ni siquiera plantearse el problema de su existencia o necesidad. Éste es un problema estrictamente metafísico. Tal es la razón de que Aristóteles no critique a Anaxágoras por no hacer uso del Intelecto en la explicación del cosmos en la *Física*, sino en la *Metafísica*. También debe aclararse que estas observaciones no excluyen una hipótesis evolucionista en la paleontología (que es una historia de la naturaleza, no ciencia biológica), pero sí le ponen ciertos límites metafísicos que no puede traspasar. Así, por ejemplo, (a) como observa santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, en la naturaleza, “la necesidad reside en la materia, pero es en el fin donde se encuentra la razón de la necesidad. Pues no decimos que sea necesario tal fin porque se da tal materia, sino más bien al revés, porque el fin y la forma han de ser tales, es necesario que la materia sea tal” (Comentario a los ocho libros de la *Física*, libro II, lección 15, n. 4). Y (b) si la causa primera de la “evolución”, en caso de ser cierta esta hipótesis, fuera el azar, entonces el orden al fin debería ser la excepción. Pero es la regla. Más aún: puesto que la forma sería un simple epifenómeno, también lo sería el fin. Ahora bien, todo esto contradice nuestra experiencia inmediata, y esta contradicción debería ser fatal para una hipótesis de historia natural. Si no lo fuera, sería por la fuerza ideológica que la sostiene...

²¹ Recuérdense los textos del *De Partibus Animalium*, que coinciden con los textos de la *Física* II 8 (198b10 y ss.), aunque, desde luego, sean menos generales: “además de éstas vemos otras causas de la generación natural, como la final y la eficiente. Ha de determinarse acerca de ellas cuál se dio en primer lugar y cuál en segundo lugar. Es claro, sin embargo, que la causa que es primero es la que llamamos final. Porque ésta es razón [*lógos*], y la razón es el principio, tanto en lo que se realiza según el arte como en lo que se realiza según la naturaleza. Porque tanto el médico como el arquitecto inician su obra con una definición hecha en un caso con la mente [*dianoiai*] y en otro con el sentido [*aisthēsei*], acerca de la salud o de la casa, y dichas definiciones las dan como las razones y las causas por

bién elogia a Anaxágoras por haber descubierto: (a) que el Intelecto es causa del cosmos²²; y (b) que existe una conexión entre decir esto y decir que el bien es causa en el cosmos y del cosmos²³. Los términos de su elogio son bastante platónicos: “Después de éstos y de tales principios, puesto que **no eran bastantes para engendrar la naturaleza de los seres**, de nuevo forzados por la misma verdad, como dijimos, investigaron el siguiente principio. Pues del bien y bellamente [*eû kai kalôs*] estar y generarse de los seres quizá ni el fuego ni la tierra ni otro alguno de los tales era causa verosímil, ni ellos lo creyeron. Ni convenía, además, encomendar tanto al acaso y el azar. Cuando alguien dijo que el intelecto inhiere también en la naturaleza como en los animales, como causa tanto de la belleza [*kósmou*] como de todo orden, ese tal apareció como un hombre sobrio entre quienes decían necedades y lo habían precedido. Sabemos con claridad que Anaxágoras incidió en este tipo de discurso, pero hay razones para decir que Hermótimo de Clazomenes lo precedió. Los que así conjeturaron a un tiempo, entonces, afirmaron que la causa del bien es un principio de los seres y que los seres tienen tal principio del que procede el movimiento [o el cambio]”. Por otra parte, igual que Platón²⁴, Aristóteles critica a Anaxágoras por no haber hecho uso efectivo del Intelecto en la explicación del cosmos, sino sólo de causas materiales y mecánicas²⁵. Pero, a diferencia de Platón, Aristóteles también critica a Anaxágoras por no haber explicado de qué modo el bien puede ser al mismo tiempo causa eficiente²⁶. Por esta misma razón criticó a los platónicos, que no vieron que el Bien-Intelecto es a un tiempo forma (*eîdos*, no porque informe todo, sino porque es origen de toda formalidad), fin (*télos*) y motor eficiente (*kinêsan*²⁷). Más claro no canta un gallo, aunque, debe reconocerse, tampoco más lacónicamente. Sin duda, Aristóteles se muestra como discípulo del autor del *Fedro* en el mismo acto en que lo critica: un verdadero platónico no pretenderá poner por escrito detalladas explicaciones sobre las realidades más altas. Dejará

las que hacen cada cosa y como el por qué ha de hacerse así. Ahora, en las obras de la naturaleza, el fin y el bien [*kalón*] son más perfectamente causas que en las obras del arte. El ser por necesidad no ocurre de la misma manera a todas las cosas que son por naturaleza, y aunque casi todos tratan de reconducir las razones a ella [a la necesidad], ninguno distingue de cuántas maneras se dice ‘necesario’. Pero se da *simpliciter* en las cosas eternas, pero conforme a una hipótesis tanto en todas las cosas que se generan [según la naturaleza] como en todas las cosas que se producen según el arte, como en la casa y en cualquiera de los otros de este tipo. Porque es preciso que exista tal materia si ha de haber una cosa o algún otro fin [*télos*]; y también es necesario que se genere y se mueva esto primero, y esto de esta manera en sucesión, hasta que se alcanza el estado perfecto [*télos*] y el fin a causa del cual cada uno se genera y es. Y de la misma manera ocurre con las cosas que llegan al ser por naturaleza” (Libro I, capítulo 1, 639b12-640a1).

²² Cfr. *Metafísica* Alfa 3, 984b8-22.

²³ Cfr. *Metafísica* ibidem y Lambda 10, 1075b8-9.

²⁴ Cfr. *Fedón*, 98-99.

²⁵ Cfr. *Metafísica* Alfa 4, 985a18-22.

²⁶ Cfr. *Metafísica* Lambda 10, 1075b9-12.

²⁷ Cfr. *Metafísica* Lambda 10, 1075a37-b2.

sólo unas pocas señales con el fin de que las reconozca “todo el que sigue la misma huella”, y para no exponer a la falta de respeto las investigaciones que le son más caras²⁸.

Finalmente, (4) el estagirita enseña en la *Metafísica* (Lambda 10) que el orden del universo existe a causa (*diá* más acusativo) de Dios, y que éste ha ordenado todas las cosas a uno [a un fin], de manera que las más altas participen más del orden y las más bajas menos, “porque la naturaleza es un principio tal de cada uno de ellos” (1075a22-23). Ahora bien, en la *Física* (libro II 8, 199b9-10) explícitamente dice, por ejemplo, que las plantas participan menos del orden que los animales.

No es difícil responder a la segunda objeción. Aunque la “física”, la ciencia de la naturaleza, no pueda investigar el origen de la causa final, no puede menos de considerar los fenómenos materiales y agentes en el contexto de la entelequia o totalidad en juego y dentro del horizonte de la finalidad, a menos que niegue las tendencias naturales y se niegue a sí misma. Un fisiólogo, por ejemplo, siempre estudia la función y los “órganos”; un bioquímico, los aspectos materiales de un proceso fisiológico (como la cicatrización, por ejemplo). La filosofía primera recoge las investigaciones físicas y se da cuenta, al salir del terreno de la ciencia natural, de que la Causa última de la naturaleza ha ordenado todo y ha dado fines propios a todas las cosas²⁹.

Quien no deja espacio para la causa final es David Hume, no la ciencia mal llamada moderna, que se inició en la Universidad Cristiano-latina, a más tardar en el siglo XIII o en el XIV. La ciencia es inocente: como ciencia particular, sea física o biológica, no considera siquiera el problema de la causa de la ordenación final. Aunque sí considere las tendencias naturales en el horizonte de su finalidad, no las ve como insufladas en las cosas por la Causa Primera, cuyo estudio corresponde a la metafísica. Hume, en cambio, pretende negar tanto las mismas tendencias como la dirección al fin. Para hacerlo, tiene que negar toda potencia y aun la posibilidad de que haya, por ejemplo, algo que sea “soluble” aunque no esté disuelto en acto. Ahora bien, tal negación no resiste un análisis serio. George Molnar nos ha brindado ese análisis en su obra titulada *Powers. A Study in Metaphysics*³⁰.

Podemos concluir a la luz de lo dicho en esta sección que es compatible con la metafísica aristotélica el concebir ciertos Paradigmas, Ideas divinas, a los que se conforma la naturaleza de las cosas. Hay que explorar un poco, sin embargo, cómo sería la relación entre los Paradigmas divinos y las cosas, que es un punto que Aristóteles no exploró en su obra escrita, que sepamos. Después nos quedará todavía resolver ciertas dificultades especiales, que trataremos en la última sección.

²⁸ *Fedro* 273b-278b.

²⁹ Por cierto que, como muestra Aristóteles, esto no quita que haya azar en el mundo. El azar produce, por ejemplo, monstruos en la generación.

³⁰ Cfr. (2003), pp. 60-81, 94-101, 116-124, 181-185.

3. El vínculo entre las Ideas divinas y la naturaleza de las cosas

Paso ahora a explorar las relaciones entre las Ideas divinas y la naturaleza de las cosas. Me internaré en terrenos que Aristóteles no pisó, también porque lo haré ahora desde el punto de vista de una metafísica que ha desarrollado los principios aristotélicos hasta llegar a establecer filosóficamente la creación. Usaré aquí, sobre todo, el texto de *De Veritate* q. 3, a. 7, pero también algunos pasajes del comentario al libro Alfa de la *Metafísica*.

Volvamos los ojos al *De Veritate* q. 3, a. 7. El problema que se estudia allí es si los accidentes tienen Idea en la Mente divina o no. Para entenderlo bien y comprender su solución hay que saber que la Causalidad de Dios, por ser intelectual y volitiva, es concebida como análoga a la de un artesano. Ello implica que Dios actúa guiado por una Idea, como ya se ha dicho. Es cierto que Dios es simple, pero las cosas creadas son múltiples y en muchos casos complejas. Su relación con la Mente de Dios como con un Paradigma es real, aunque la Mente Divina no tenga más relación que de razón con las cosas creadas³¹. Desde el punto de vista de Dios, entonces, no hay pluralidad de Ideas, sino sólo Una Esencia. Pero desde nuestro punto de vista, hay pluralidad de Ideas o Paradigmas. Es decir, la Esencia de Dios es Paradigma de todas las cosas y nuestro lenguaje sobre ella es correcto cuando identifica una pluralidad de Ideas o Paradigmas en cuanto la pluralidad de las creaturas exige pluralidad de Paradigmas directivos de la Obra creadora de la nada o productora por medio del sostenimiento de las causas segundas, aunque ese lenguaje correcto deba ser trascendido en la vía negativa. Porque las Ideas se entienden como directivas de la acción divina, sólo se habla correctamente de Idea cuando debemos concebir una Obra creadora o sostenedora distinta. De aquí se sigue que el mal, las negaciones o la materia prima no tengan Idea en Dios, porque no tienen ser independiente. Sin embargo, porque Dios conoce la materia, y ella tiene un cierto ser, puede decirse que Dios tiene “especie” o “semejanza” de ella, pero no Idea en cuanto directiva del Acto creador: sólo el compuesto de materia y forma tiene en este sentido Idea. En cambio, así como un artesano puede tener ideas de cosas que nunca va a ejecutar, del mismo modo Dios tiene Ideas de todas las cosas creables aunque nunca hayan sido ni sean ahora ni vayan nunca a ser, porque Él conoce todo lo que puede crear y Su Esencia tiene la virtud de ser paradigma de todo ello³².

En este contexto, santo Tomás da un vistazo a la teoría de las Ideas de Platón. Según el Ateniense, dice el Aquinate, las Ideas eran causas próximas de las cosas,

³¹ El vínculo entre la Mente de Dios y las cosas creadas es el inverso del vínculo entre la mente humana y las cosas conocidas. Por ello, la dependencia que las criaturas tienen de Dios es real, como la dependencia que tiene nuestro intelecto respecto de las cosas conocidas; pero Dios en nada depende de las cosas creadas, como la cosa conocida (en cuanto conocida) no depende de nuestro intelecto.

³² Cfr. *De Veritate* q. 3, aa. 1-6.

de su generación y de su ser esencial. Por ello, si algo manifiestamente tenía una causa próxima, Platón no postulaba que ese algo tuviera Idea. En este caso se encontraban las cosas que se dicen *per prius* y *per posterius*, pues entre ellas lo primero sería como Idea de lo segundo. [Dionisio afirma en el capítulo V de *De Divinis Nominibus*, que ésta sería la opinión de un tal Clemente, filósofo.] Según Platón, por todo esto, los accidentes no tenían Idea propia, sino que dependían de la sustancia como causa próxima.

Pero nosotros, que afirmamos que Dios actúa sobre todas las cosas en cuanto Causa Última sin intermediario³³, según que obra en todas las causas segundas y según que todos los efectos segundos provienen de Su predefinición³⁴, debemos sostener que en Él hay Ideas de todos los seres, no sólo de los primeros, sino también de los segundos y, en consecuencia, no sólo de las sustancias, sino también de los accidentes. En cuanto a éstos, sin embargo, debe hacerse una distinción importante: (a) los accidentes propios o propiedades, como la risibilidad humana, son causados por los principios de su sujeto y, por esa razón, son producidos en un solo acto con el sujeto, sin que tengan –por tanto–, en la Mente de Dios, una Idea separada de la del sujeto. Dicho acto ha de atribuirse a la causa segunda y a Dios como actuante en todas las causas segundas; o, en la creación de la nada, a Dios solo. (b) Los accidentes que no son propiedades no siguen de modo inseparable a su sujeto ni dependen de sus principios. De estos últimos accidentes hay en Dios una Idea distinta a la del

³³ Hay en este punto una diferencia importante entre la metafísica aristotélica y la cristiana. En la metafísica aristotélica se admite que Dios como causa última puede causar prestando su virtud a ciertas causas segundas, como las esferas (cfr. *Metafísica* Lambda 6, 1072a9-17). Y esto es una posibilidad que la razón puede alcanzar sin la Fe (cfr. *Summa Theologiae* I q. 45 a. 5 c.). Pero nuestra Fe nos enseña que Dios no concede su poder creador a las criaturas, sino que lo ejerce Él inmediatamente (cfr. *De Spiritualibus Creaturis* a. 10 c.). Los padres humanos no crean, sino que generan naturalmente, aunque Dios deba intervenir (de modo directo, según nuestra Fe, a través del sol, según Aristóteles) para dar origen al alma intelectual (Física II 2, 194b13; y *De Generatione Animalium* II 3, 736b4-28, por ejemplo).

³⁴ No quiere decirse aquí que las causas segundas no tengan una virtud propia, como hemos visto que se derivaría de la tesis de David Bradshaw. Dios no encierra en Sí la forma por la que actúa la causa segunda. Ésta tiene su propia formalidad. Pero, en el contexto de la metafísica que ha alcanzado la noción de creación, se conoce que esa misma formalidad es sostenida en su ser e inteligibilidad (“cada uno tanto tiene de verdad cuanto tiene del ser”, *Metafísica* alfa élatton 1, 993b30-32) y en su carácter de fuente de ser e inteligibilidad, por la Inteligencia y la Virtud de Dios, que también sostienen el ser y la inteligibilidad del efecto. Así, el perro (que, con su virtud propia, es sostenido en su *ser* por Dios) engendra otro perro, es decir, un ser que tiene su misma naturaleza, la cual, en cuanto *es* y es inteligible, es sostenida también por la Causa Última. Entonces, Dios es causa de todos los efectos en su totalidad, aunque la causa segunda sea verdadera causa, que es la razón por la que no surge cualquier efecto de cualquier causa segunda. En el cambio natural, la totalidad de las causas segundas producen la totalidad del efecto, aunque la Causa Primera también produzca la totalidad del efecto, en otro plano. La metáfora que usa santo Tomás para explicar esto es la del brazo que golpea con un bastón. El golpe se debe al bastón y al brazo, y ni el brazo actúa sin el bastón, que tiene su propia virtud, ni el bastón se mueve sin el brazo.

sujeto, pues no son producidos en un solo acto con él. A pesar de todo, pues Dios conoce ambos tipos de accidentes, puede decirse que hay en la Mente Divina semejanzas inteligibles de ambos. Santo Tomás conecta esto con algo que dice Aristóteles en el libro Alfa de la *Metafísica*: según Platón, los accidentes no tienen Idea porque su ser es causado por otra causa próxima. Sin embargo, puesto que Platón postuló las Ideas no sólo para explicar el ser de las cosas, sino también nuestro conocimiento de ellas, y puesto que nosotros conocemos no sólo la sustancia, sino también los accidentes, debió haber postulado Ideas de los accidentes³⁵.

Entonces vemos que si concebimos de un modo correcto las Ideas, como los arquetipos que existen en la Mente Divina y conforme a los cuales realiza sus actos creadores, hay lugar para ellas en una metafísica que sea aristotélica en sus líneas básicas. Para confirmar esto, veamos algunos aspectos más de las críticas de Aristóteles a las Ideas de Platón, con el fin de percibir que algunas de ellas no son aplicables a las Ideas en la Mente de Dios.

En la lección 17, n. 3, del comentario de santo Tomás al libro Alfa de la *Metafísica*³⁶, se expone que, según el Estagirita, si las Ideas fueran causa del movimiento tendría que haber un móvil entre las Ideas, lo cual es negado por Platón. Uno podría plantear, a la luz de esta crítica, dos grupos de preguntas. Primero, si el hecho de que nuestro intelecto conozca el movimiento implica que deba haber en él una razón, noción o “especie” de movimiento, y si tal razón requeriría de un móvil. La respuesta a este primer grupo de cuestiones, me parece a mí, debería ser que no hay propiamente una razón de movimiento, sino del ente móvil, que puede variar sustancial o accidentalmente, según la cantidad, la cualidad o el lugar. Pero puede considerarse de modo más o menos abstracto que el movimiento es un cierto estado de ciertos entes sustanciales o accidentales. Si conocemos esto es porque hay una cierta semejanza intencional del movimiento en nuestra inteligencia, pero esa cierta semejanza: (a) se concibe de modo inmaterial, aunque lo conocido sea material; (b) se concibe de modo inmóvil, aunque lo conocido sea móvil; (c) se concibe junto a su sujeto, aunque sea un sujeto indiferenciado. Ahora bien, no es lo mismo “existir” que “conocer”. Por eso puede haber una *especie* o *ratio* del movimiento en el alma, pero no puede haber un móvil ni un movimiento en el mundo platónico de las Ideas separadas.

El segundo grupo de preguntas sería: si el hecho de que el Intelecto Divino sea causa universal del ser implica que deba haber en Él una Idea del movimiento. Esta cuestión es más difícil, pero pienso que puede resolverse dándose cuenta de que la relación entre el Intelecto Divino y las cosas es inversa a la relación entre las cosas y el intelecto humano. Es decir, en el Intelecto Divino no está la esencia de las

³⁵ Cfr. *Metafísica* Alfa 9, 990b25-28; Comentario de Santo Tomás a la *Metafísica*, libro I, lección 14, n. 12.

³⁶ 9, 992b7-10.

cosas, sino que lo que hay es conocimiento de las criaturas, aunque sea un conocimiento que las causa. Por esto no se da el problema como se da en el caso de las Ideas platónicas. De seguro, entonces, en Dios hay “semejanza” del movimiento, en cuanto que Él conoce el movimiento. Pero, ¿hay en Él “Idea” propiamente dicha del movimiento, es decir, un “plan” de facción del movimiento? En cuanto éste no es más que un estado del ser móvil, causado por un agente, parece que en Dios no hay Idea del movimiento, aparte de la Idea del ente móvil. Pero en cuanto los movimientos concretos no están incluidos en la esencia del ser móvil, parecería que en Dios debería haber una Idea del movimiento. Me inclino por la primera opción, porque me parece que basta con las Ideas del ente móvil, de sus accidentes que cambian, de los diversos agentes que intervienen y, en su caso, del medio en el que se da el movimiento.

4. Un problema especial: si hay Ideas divinas, ¿no podría ser que, después de todo, fuera verdadera la teoría platónica de la reminiscencia a causa de una infusión innata de las Ideas en nuestra alma?

El hecho de que existan Ideas en la Mente de Dios, y que ellas sean arquetipos de las cosas sensibles y de nuestros conceptos, no significa que nuestro conocimiento no comience por lo sensible. Nuestro intelecto, efectivamente, es una participación en la Mente de Dios y en las Ideas que se encuentran en Ella, pero lo es por dos razones: (a) por su naturaleza de intelecto posible o agente³⁷, que es imagen de la Mente de Dios; y (b) por ser capaz de recibir de lo sensible, por medio de la acción del intelecto agente, las especies que constituyen una semejanza inteligible de las esencias o *rationes* de lo sensible de modo inmediato y, de modo mediato, de las Ideas divinas que son arquetipo de lo sensible. Así como la ley natural se encuentra en la naturaleza de las cosas y es una participación de la Ley Eterna; o la verdad de nuestro intelecto consiste en la adecuación con las cosas de nuestra experiencia, sin dejar por eso de ser una participación en la Verdad Primera, así, nuestras especies proceden en cierto sentido de lo sensible (aunque en cierto sentido sean producidas por el intelecto agente³⁸), al tiempo que son semejanzas mediatas de las Ideas divinas.

En la misma lección 17 que citamos antes (nn. 10-13), el Aquinate expone otras críticas de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas³⁹, que merecen ser comenta-

³⁷ El intelecto agente es una participación más poderosa en la Mente Divina porque él hace inteligible en acto la esencia de los singulares sensibles, de modo que se asemeja a la Mente que posee Ideas cognitivas de lo singular.

³⁸ Cfr. *De Veritate* q. 10, a. 6, c.

³⁹ *Metafisica* A 9, 992b24 y ss.

das aquí, porque ayudan a comprender por qué nuestra ciencia no puede venir de la infusión por Dios de las especies semejantes a las Ideas que hay en su Mente (como ocurre con los ángeles), sino que ha de venir de lo sensible.

(1) En el n. 10 se dice que, si las Ideas [platónicas] fueran la causa de la ciencia del alma, no *aprenderíamos* los principios de las cosas. Como consta que los *aprendemos*, las Ideas no pueden ser la causa de la ciencia. Aquí presupone Aristóteles la teoría platónica de la anamnesis. El punto no es que Platón afirme que para aprender una ciencia haga falta un conocimiento que poseamos previamente, porque esto también lo dice Aristóteles: a partir de los principios y definiciones, como pre-conocidos, se aprende la ciencia. Tampoco es el punto que Platón suponga que para formar la definición haya que poseer antes los conceptos universales que entran en ella, porque esto también lo dice Aristóteles. El punto es que, según Platón, los universales no vienen de la experiencia sensible, sino que son innatos, mientras Aristóteles sostiene que proceden de la experiencia, por inducción, como se dice en el libro II, capítulo 19, de *Analíticos posteriores*. En esto Aristóteles tiene razón, como se ve por el hecho de que un sordo de nacimiento no puede aprender los principios de la música o un ciego de nacimiento los de la ciencia del color; o porque un niño no aprende que todo tiene un nombre sino en la experiencia guiada por adultos. Lo que separa a Platón y Aristóteles aquí se asemeja a lo que separa a otros pensadores contemporáneos: los que siguen a santo Tomás en sostener que los universales proceden de la experiencia sensorial copulada con el intelecto agente, por un lado, y quienes sostienen que proceden de la infusión de las Ideas divinas en la luz del intelecto agente, por el otro⁴⁰. Todos los que niegan que los conceptos procedan de la experiencia asimilan demasiado el conocimiento humano al angélico⁴¹, aunque en el caso de Platón se conciba los elementos del conocimiento angélico de una manera antropomórfica, porque sus dioses son almas y sus Ideas separadas son como nuestros conceptos.

⁴⁰ Tengo la impresión de que algo semejante se da en Antonio Rosmini (al menos en lo que se refiere a la captación de la formalidad del ente, pues él piensa que no es necesaria por encontrarse en el alma de modo innato la “idea indeterminada del ser”), en Francisco Canals Vidal y en muchos de sus seguidores. En Canals, en todo caso, se subraya demasiado que el acto del intelecto procede del acto del propio intelecto, y se sostiene que no proviene de lo sensible (cfr. –1975–, pp. 109-129. Cfr., en el mismo sentido, –1956–, p. 127. Se funda aquí en una obra apócrifa de santo Tomás –*De natura verbi*– y en aplicar cuanto santo Tomás dice del Verbo divino al verbo humano –*Summa Contra Gentes* IV, capítulo 14–). El modo como se hace esto recuerda vivamente a san Agustín, tal como se resume su doctrina en *Quaestiones Disputatae De Veritate* q. 10, a. 6 (en especial, 5 arg. et ad 5m). Debo a Pedro Madrid, mi tesista de licenciatura, el haber reparado en estos pasajes de la obra de Canals.

⁴¹ Santo Tomás enseña que los ángeles conocen mediante especies que son semejanzas de las Ideas creadoras divinas (que a su vez son Arquetipos de la forma y la materia), infundidas por Dios al crearlos. Por esto pueden conocer los singulares sin necesidad de especie sensible. Cfr. *De Veritate* q. 8, aa. 9 y 11.

(2) En el n. 11 presenta el Aquinate otra crítica que, si se entiende como realmente otra, *parece* injusta, a primera vista. Es decir, si no es una repetición de que los principios se aprenden, entonces *parecería* ser una crítica que podría dirigirse contra el propio Aristóteles. La crítica consiste, en efecto, en que “si las Ideas son causa de la ciencia, conviene que la ciencia nos sea connatural”. Parecería que la crítica es injusta porque podría ser que nuestra alma tuviera los conceptos o semejanzas inteligibles de las Ideas, y, sin embargo, no hubiera formado los principios y teoremas. Pero se percibe que la crítica no es injusta si se presta atención exacta a su sentido, siguiendo la explicación de santo Tomás: “pues las cosas sensibles reciben su naturaleza propia por esto, porque participan de las Ideas, según los platónicos”, no haría falta experiencia alguna de las cosas sensibles para aprender la ciencia (que se referiría a las Ideas, no a lo sensible), puesto que ya estaría en nosotros, sino sólo para “recordarla”. Pero es imposible olvidar, añade el Aquinate, la ciencia que nos es connatural, como es patente por el conocimiento de los primeros principios, que nadie [entre los que han llegado a formarlos] ignora, precisamente porque nos es connatural, aunque no innato. Ahora bien, contrariamente a la tesis de *Fedón* 75b-c, un niño menor de año y medio carece ciertamente, por ejemplo, del concepto de la igualdad o, al menos, de su uso⁴². Parecería, pues, que, si fuera verdadera la tesis platónica, durante este tiempo el niño habría olvidado esta ciencia connatural.

(3) En el n. 13 (me salto el 12, que no es relevante en este contexto) se explica la última crítica de Aristóteles contenida en el libro Alfa de la *Metafísica*: las cosas sensibles son los elementos a partir de los cuales se forman las nociones de todas las cosas que conocemos. [Aun nuestro conocimiento del intelecto y de Dios se descompone en las cosas sensibles y nuestro conocimiento de ellas, pues reflexionamos sobre la potencia por la que conocemos inmaterialmente lo material y por la que conocemos todas las cosas materiales; y nos elevamos a la causa de todo lo sensible y del intelecto mismo. Ésta es la razón por la que nuestro conocimiento de Dios y del intelecto se da por medio de analogías (en sentido escolástico) y metáforas.⁴³] Por tanto, si las Ideas fueran el origen de nuestra ciencia, tendrían que darnos a conocer lo sensible. Pero, en ese caso, puesto que el conocimiento de las Ideas no requeriría de los sentidos, y pues nuestra relación con ellas se habría dado por el intelecto solo, se seguiría, por ejemplo, que un sordo de nacimiento podría tener ciencia musical, y un ciego de nacimiento ciencia de los colores, lo cual es patentemente falso⁴⁴. Este punto de la discusión entre Platón y Aristóteles puede trasladar-

⁴² Este tema puede explorarse en la obra de Stern (1924), sobre todo, la p. 163.

⁴³ Sé que cuanto digo en el corchete excede lo que Aristóteles dice en el libro Alfa de la *Metafísica*, pero no excede lo que él mismo dice y hace en *De Anima* III, al estudiar la naturaleza del intelecto y compararla (en el capítulo 6, por ejemplo) con las sustancias separadas. Tampoco difiere de lo que hace en el libro Lambda de la propia *Metafísica*, cuando, para estudiar a Dios, usa como concepto central el de “intelecto”, purificándolo de las imperfecciones que tiene éste cuando se predica del hombre.

⁴⁴ Quizá se podría asociar las vibraciones táctiles de las ondas sonoras con otras experiencias sensoriales no auditivas, de tal modo que el sordo pudiera formar una suerte de “ciencia musical”. Pero es

se también para distinguir a quienes piensan que el hombre recibe sus especies de conocimiento directamente de la Mente de Dios, como los ángeles, por una parte, y quienes, por otra parte, piensan que las recibe de las cosas sensibles, gracias a la luz del intelecto agente. Una más clara aplicación a este último grupo de autores añadiría una vuelta al argumento: si las ideas o principios o nociones innatos permiten conocer la inteligibilidad presente en el singular, es porque tenemos una captación de esa inteligibilidad en sí misma, pues, como decía santo Tomás, “es manifiesto que por más universales que se unan nunca desde ellos se obtiene un singular. Como si digo ‘hombre, blanco, músico’, y cualesquiera semejantes que añadiera, jamás tendré un singular”⁴⁵. Es imposible conectar el singular con el universal si no se capta la razón inteligible en el singular. Pero, si captamos las razones inteligibles en lo singular, no veo para qué hacen falta las ideas innatas; y, si no las captamos, no es posible aplicar noción innata alguna (tampoco la de “ser”) a las cosas de nuestra experiencia. En ambos casos, las ideas innatas serían vanas⁴⁶.

Referencias bibliográficas

AQUINO, santo Tomás de. Obras consultadas en: <http://www.corpusthomicum.org/xti.html>

De Ente et Essentia.

De Veritate.

Quaestio Disputata de Anima.

Sententia Libri De anima.

Sententia Libri Metaphysicae.

Summa Contra Gentiles.

Summa Theologiae.

ARISTÓTELES (1963): *De Anima*, Oxford, Oxford University Press.

ARISTÓTELES (1991): *De Generatione Animalium. Generation of Animals.* en *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, pp. 1111-1218, Chichester, Princeton University Press. Contrastado con Bekker, I (1837): *Aristotelis Opera*. Tomo V, pp. 1-149, Oxford University Press, Oxford.

obvio que esto sería otra cosa, no una verdadera ciencia musical, pues no hay sonido en acto sin oído en acto. Algo semejante podría hacerse quizá con el ciego y los colores, aunque no veo cómo.

⁴⁵ *Quaestio Disputata De Anima* a. 20 c.

⁴⁶ Es preciso aclarar que “innato”, aplicado a un concepto o principio, tiene muchos significados. Uno de ellos es que está presente en el alma, en acto primero, desde la concepción. Éste es el que se niega en este artículo. Otro sentido es equivalente a “natural”: la noción de “ente” y el “principio de no contradicción” se forman en el alma sin diseño del propio intelecto o arte, uno a partir de la experiencia sensible y el otro a partir de la noción. En este sentido se puede decir que hay “principios innatos” (cfr. *De Veritate* q. 10, a. 6). Del mismo modo, el amor de madre es “innato”, pero no se concreta hasta que la mujer efectivamente tiene un hijo.

- ARISTÓTELES (1982): *De Generatione et Corruptione. Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, Nueva York, Georg Olms Verlag.
- ARISTÓTELES (1991): *De Partibus Animalium. Parts of Animals*, en *The Complete Works of Aristotle*, Vol. I, pp. 994-1086, Chichester, Princeton University Press.
- Contrastado con Bekker, I (1837): *Aristotelis Opera*. Tomo V, pp. 1-149, Oxford University Press, Oxford.
- ARISTÓTELES (1977): *Physica*, Oxford, Oxford University Press.
- ARISTÓTELES (1973): *Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press.
- BRADSHAW, D. (2001): “A New Look at the Prime Mover”, *Journal of the History of Philosophy*, 39/1, pp. 1-22.
- CANALS, F. (1956): “El ‘Lumen Intellectus Agentis’ en la ontología del conocimiento de Santo Tomás”, *Convivium* nº1, pp. 100-136.
- CANALS, F. (1975): “Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás”, en *Convivium* nº46, pp. 109-129.
- DE SUTTON, Tomás. *De Natura Verbi Intellectus*, en <http://www.corpusthomicum.org/xti.html>, consultado el 6 de febrero de 2012.
- GILSON, E. (1974). *Realismo metódico*, Madrid, Ediciones Rialp.
- HUSSERL, E. (1976): *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente.
- LEIBNIZ, G. W. (1981): *New Essays on Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press (La paginación de las citas de esta obra sigue a la de la Academia de Berlín, la edición publicada en 1962 y preparada por André Robinet y Heinrich Schepers).
- MCINERNEY, R. (2006): *Praeambula Fidei. Thomism and the God of Philosophers*, Washington, The Catholic University [of the United States] of America Press.
- MOLNAR G. (2003): *Powers. A Study in Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- PLATÓN (1973): *Phaedo*, en *Platonis Opera*, Tomo I, Oxford, Oxford University Press.
- PLATÓN (1973): *Phaedrus*, Ibídem, Tomo II.
- STERN, W. (1924): *Psychology of Early Childhood*, Nueva York, Henry Holt and Company.
- TWETTEN, D. (2004): “Come distinguere realmente tra esse ed essenza in Tommaso d’Aquino: Qualche aiuto da Aristotele,” en *Tommaso D’Aquino e l’oggetto della Metafisica*, ed. Stephen L. Brock, Roma, Armando.

Carlos A. Casanova
 International Academy of Philosophy
 Universidad Bernardo O’Higgins
 carlosacasanovag@gmail.com