

Demiurgo *versus* Motor Inmóvil: cosmología y metafísica en Platón y Aristóteles

I) Observaciones preliminares

El objetivo de este escrito es reconstruir y discutir diversas tesis de cosmogonía y de cosmología elaboradas por Platón y por Aristóteles. Me propongo no sólo exponer fielmente sus respectivos puntos de vista, sino también sacar a la luz por lo menos algunas de sus presuposiciones más básicas, así como extraer lo que a mi modo de ver son las consecuencias más decisivas de lo que ellos sostienen. Debo advertir desde ahora, sin embargo, que no forma parte de mis metas enfrascarme en tareas como la de examinar la composición y el origen de los textos que constituyen mi material de estudio, *viz.*, el *Timeo* y el Libro XII de la *Metafísica*. Dicho de manera más general, no pretendo efectuar ninguna clase de análisis filológico o histórico. Me concentraré única y exclusivamente en los contenidos estrictamente filosóficos de las propuestas que Platón y Aristóteles hacen en relación con el tema general de la gestación y desarrollo o evolución del mundo. Mi resultado es que, aunque obviamente se trata de posiciones claramente contrapuestas y mutuamente excluyentes, no es nada fácil concederle la razón a ninguno de los dos. Básicamente, argumentaré que las posiciones de ambos filósofos son no solamente sensatas y atractivas sino también perfectamente adaptables a la ciencia actual, con lo cual mostramos de paso que si bien la filosofía tiene que adaptarse al lenguaje y a los logros científicos de su época de todos modos es lógicamente independiente de éstos. En lo que sigue presentaré por separado lo que Platón y Aristóteles sostienen, posteriormente confrontaré sus puntos de vista, tratando sin embargo de recoger también los elementos comunes a sus respectivas posiciones y terminaré con una apreciación crítica de ambos y de la temática general común.

II) Cosmogonía y cosmología

Es plausible afirmar que una de las primordiales motivaciones subyacentes tanto al diálogo de Platón como a los escritos agrupados bajo el rótulo de '*Metafísica*' (en especial, el Libro XII), de Aristóteles, es el deseo tanto de aclarar lo que es una explicación de la realidad como de sugerir una explicación concreta que satisfaga todas las condiciones que de acuerdo con ellos tiene cumplir cualquier explicación que pueda dejarnos, por lo menos en principio, intelectualmente satisfechos. Esfuerzos en este sentido ha habido muchos a lo largo de la historia de la filosofía sólo que, hay que decirlo, muy pocos han alcanzado el grado de grandiosidad al que llegaron los filósofos griegos mencionados. Un buen ejemplo de esto nos lo proporciona el positivismo lógico. En efecto, recuérdese en primer lugar que con

base en una cierta teoría del significado los empiristas lógicos llegaron a la conclusión de que cualquier afirmación de la que pudiera genuinamente decirse que posee, por así decirlo, una carga cognitiva positiva tiene que ser o una proposición en algún sentido empíricamente verificable o una proposición de lógica o de las matemáticas (es decir, demostrable). El conocimiento humano quedaba así nítidamente circunscrito al ámbito de la ciencia, en el sentido más amplio posible del término. Pero además los positivistas hicieron suyo el ideal de la unidad de la ciencia. Tal como ellos lo entendieron, era éste en última instancia un ideal reduccionista: se suponía que en principio las afirmaciones de, por ejemplo, la psicología podrían explicarse en términos de las de la biología, éstas a su vez en términos de verdades de la química y que éstas (y, por lo tanto, todas) eran reducibles a las verdades de la física. Huelga decir que dicho ideal realmente no tuvo nunca ni siquiera visos de verdad y culminó, como es bien sabido, en un estrepitoso fracaso. No obstante, para nosotros el dato es interesante por lo siguiente: inclusive si concedemos que la perspectiva positivista es correcta, de todos modos para Platón y Aristóteles hubiera seguido siendo insuficiente, entre otras razones porque ellos habrían argumentado que precisamente allí donde los empiristas lógicos detienen las explicaciones es justamente donde se plantean las preguntas cruciales. Además, Platón y Aristóteles se habrían sentido decepcionados ante la perspectiva empirista de ver en la ciencia un conjunto de disciplinas sin ninguna conexión esencial con requerimientos humanos fundamentales (morales, religiosos, etc.). La clase de explicación a la que ellos aspiraban tenía que incorporar desde luego que a las matemáticas y a las diversas ciencias particulares, pero también a la metafísica y a la ética. Sobre esto último tenemos que decir unas cuantas palabras, pues es una cuestión que debe desde el inicio resultarnos transparente.

El inicio del *Timeo* ha suscitado, por diversas razones (históricas, literarias, etc.) múltiples discusiones. Parecería, por ejemplo, que Platón quiere hacernos creer que el diálogo inmediatamente anterior es ni más ni menos que *La República*. Es esta una discusión en la que no entraremos. No obstante, hay una cuestión asociada con ella que es interesante y acerca de la cual ha que hacer un par de señalamientos. Independientemente de muchas otras cosas que podrían decirse, lo cierto es que la alusión a cuestiones políticas (sobre las que no regresa) al inicio de un texto en el que los temas considerados son de más bien de cosmología sugiere con fuerza que Platón está deseoso de indicar que hay una especie de continuidad en las explicaciones sobre diversos ámbitos de realidad. Así como la teoría del alma embona con la teoría del estado ideal, así esta última tiene de alguna manera que conectarse con la teoría más general posible, esto es, la teoría general del universo. Parecería que Platón insinúa que una explicación de la realidad total debe conectar las explicaciones de distinto nivel, pues es sólo así como se puede obtener una explicación completa (*i.e.*, con sentido) y no meramente fragmentada. En este sentido, Aristóteles se mostrará como un pensador mucho más sistemático y

exigente que Platón. Para poder seguir adelante, sin embargo, tenemos que hacer unas cuantas aclaraciones.

A diferencia de Aristóteles, quien parece “llegar” a ciertas conclusiones sobre la base de una teoría trabajosamente elaborada, Platón plantea desde el inicio en forma directa preguntas sumamente abstractas y generales que, para ser debidamente apreciadas, requieren que aclaremos rápidamente las nociones involucradas más importantes. Dos en particular son relevantes para nosotros, a saber, las de cosmogonía y de cosmología. Por ‘cosmogonía’ se entiende en general el mito referente a la creación del mundo, en tanto que la cosmología es más bien la teoría general acerca del mundo considerado como una totalidad orgánica, es decir, el examen de las leyes más generales que rigen su desarrollo y expansión. Ahora bien, aunque es claro que la cosmología se materializa en explicaciones de carácter empírico, por abstractas que éstas sean, es igualmente obvio que difícilmente podría la cosmogonía tomar cuerpo en teorías así, porque ¿cómo podríamos teorizar sobre lo que pasaba **antes** de la creación del mundo? En efecto, la pregunta que Platón se auto-formula es ni más ni menos que la siguiente: ¿cómo se generó el mundo, cómo es que se constituyó? ¿Es el resultado de la intervención de algún agente especial o es lo que es (por así decirlo) por casualidad? A estas y otras preguntas similares Platón va a responder, *inter alia*, con un mito, por la sencilla razón de que desde su perspectiva pretender describir o enunciar en el lenguaje factual lo que pasó o pasaba antes o al momento de que el mundo se conformara es simplemente insensato. Acerca de **eso** no es posible decir nada en los lenguajes de las diversas ciencias. Lo único que podemos hacer es especular, si bien dicha especulación tiene condiciones y límites precisos y claramente establecidos. En marcado contraste con esta actitud platónica, Aristóteles está convencido de que se puede hacer ver no sólo por qué tiene que haber una explicación de la totalidad, sino también qué forma debe revestir una explicación así. La diferencia crucial entre él y Platón es, por lo tanto, que allí donde Platón sostiene que lo único que se puede proporcionar es un mito, Aristóteles piensa que una deducción o por lo menos una inferencia puramente racional es factible. La controversia implícita entre sus respectivas posiciones es, a no dudarlo, interesante y hasta apasionante. Antes de entrar en el debate, sin embargo, será menester reconstruir rápidamente los vericuetos argumentativos de nuestros filósofos.

III) *El mito platónico*

El mito cosmogónico desarrollado por Platón en el *Timeo* se incrusta en dos clases de teorías. Por una parte, está la Teoría de las Ideas, la cual proporciona el marco general de la explicación que Platón va a construir y sin la cual la respuesta ni siquiera arranca. Por otra parte, sin embargo, tenemos la versión platónica de la formación del mundo, la cual toma cuerpo en toda una serie de explicaciones en o

para las cuales las matemáticas son esenciales. En relación con esto es muy importante notar lo siguiente: el que las matemáticas contemporáneas se hayan desarrollado de un modo que hubiera sido imposible para Platón imaginar, no digamos tener premoniciones acerca de dicho desarrollo, ni mucho menos implica que la problemática no siga siendo exactamente la misma. La cuestión es: ¿es suficiente la ciencia para dar cuenta de la realidad o forzosamente, ya sea para redondear las explicaciones científicas o para completarlas, es imprescindible recurrir a alguna clase de teoría o concepción, ella misma de carácter no científico? Tanto Platón como Aristóteles van a sostener que la ciencia por sí misma no basta y ello, podríamos nosotros añadir, independientemente de que nuestras matemáticas culminen en el Teorema de Pitágoras o en el de Gödel. El problema sigue siendo exactamente el mismo. Podemos exponer el punto de esta otra forma: Platón y Aristóteles podrían, aquí y ahora, aceptar los resultados de la astrofísica y de la cosmología modernas y de todos modos insistir en que el cuadro general sigue estando incompleto. Sobre esto regresaremos posteriormente. Por el momento nos ocuparemos de lo que podríamos llamar la ‘explicación mitológica’ que Platón ofrece.

Dado que, evidentemente, no podemos intentar reconstruir y discutir las múltiples tesis que Platón fue promoviendo a lo largo de sus distintas fases filosóficas, daremos inicio a nuestra disquisición con lo que en el diálogo mismo es el punto de partida, olvidándonos de la cuestión de cómo fue que Platón llegó a él. El supuesto fundamental en el diálogo es simplemente la compleja tesis ontológica referente a dos realidades, el mundo de las Ideas, esto es, el mundo inteligible, de entidades abstractas, cognoscibles únicamente por el ojo de la mente, inmutables, etc., y el mundo del cambio, de todo lo que nace y se destruye, de los objetos temporales, de todo aquello que conocemos gracias a los sentidos. En el *Timeo* Platón **asume** la realidad de estos dos mundos y asume que en principio puede dar cuenta de las relaciones que entre ellos valen. Su tarea en ese diálogo es especular sobre la base de la Teoría de las Ideas, no exponer y desarrollar esta última.

Ahora bien, una vez reconocidas estas dos realidades de inmediato se plantea un problema, porque si bien **no tiene sentido** preguntar por la creación de las Ideas, sí es significativo preguntar por el origen del mundo de los objetos sensoriales. Las Ideas son eternas, en el sentido de que las consideraciones temporales son en relación con ellas enteramente irrelevantes; pero no sucede lo mismo con las cosas sometidas al cambio. En este punto podría objetarse que Platón incurre en una falacia, una falacia agudamente señalada por ejemplo por Bertrand Russell en su debate con el padre F. Copleston¹. Russell sostiene que el argumento de que porque las cosas tienen una causa, en el sentido de causa eficiente, esto es, algo que las

¹ Véase la reproducción del debate, recogido bajo el título de ‘La Existencia de Dios’ en el libro de Russell *Why I am not a Christian* (London: Allen and Unwin, 1957). Hay traducción al español [*Por qué no soy cristiano* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971)].

produjo, entonces la totalidad de las cosas también tiene una causa es como argumentar que debido a que cada persona tiene una madre entonces la raza humana también debería tener la suya. Si la búsqueda de la causa del mundo como un todo es una falacia o no, ello es algo que por el momento dejaremos de lado, pero lo que no podemos ignorar es el hecho de que ese precisamente parece ser el razonamiento de Platón: es precisamente porque las cosas son contingentes (pasajeras, mortales, etc.) que la explicación o su *raison d'être* **tiene** que ser algo no contingente. La ciencia se ocupa de la totalidad de lo contingente. Se sigue que la ciencia no puede dar la explicación última del mundo. Como veremos, Aristóteles sigue a Platón si bien él se concentrará no tanto en el rasgo de contingencia de las sustancias como en el cambio o movimiento.

En todo caso, admitiendo sin aceptar que la pregunta por el origen del mundo es significativa, lo que resulta sencillamente pasmoso es la respuesta de Platón. Para él, el mundo es ciertamente el resultado de la intervención de un ser superior, pero lo interesante es la propuesta que él hace de cómo comprender el proceso en cuestión. Para Platón es obvio que no habría tenido el menor sentido reproducir el mundo de las entidades perfectas, inmutables, etc. Por otra parte, es obvio que las Ideas, independientemente de su perfección, no son entidades vivas. Por lo tanto, la creación del mundo no habría podido ser la creación de un mundo puramente material, inclusive si Dios lo hubiera sometido a un movimiento perpetuo. Por consiguiente, la única posibilidad abierta para Dios era que éste creara, teniendo como modelos o arquetipos a las entidades perfectas, un ser vivo. Es en parte por eso que, en la perspectiva platónica, el cosmos **es** un ser vivo. Esto, como veremos, es de consecuencias insospechadas.

El mito cosmogónico de Platón consiste básicamente en postular una deidad superior, un ser capaz de manipular un cierto material para, teniendo los arquetipos ideales ante sí, crear el único mundo posible. Esta idea, sin embargo, fuerza a Platón a reconocer ciertas cosas que son de importancia nada desdeñable. En primer lugar, el “constructor” del mundo en la versión platónica **no** es el, por así decirlo, inventor del material con el que el mundo queda construido. En otras palabras, la materia no es creada por Dios. Para Platón, como para los griegos en general, la materia siempre ha estado allí y no hay nada más que decir. Como es bien sabido, esta idea de la eternidad de la materia será posteriormente rechazada por los pensadores cristianos, como San Agustín, para quienes Dios creó la materia *ex nihilo*, en virtud del Verbo Divino. Para Platón una idea así habría resultado simplemente ininteligible e insensata. De acuerdo con él, lo que había antes de que hubiera cosmos era no un vacío o la nada, sino el caos. El cosmos en cambio es una totalidad regulada, inteligible y este simple hecho debería bastar para echar por tierra las pretensiones de los materialistas. En efecto, podría argumentarse que el mundo es ciertamente todo lo que se encuentra en el espacio-tiempo, esto es, la totalidad de la “materia-energía”, sólo que los materialistas tendrían que aceptar también que el

mundo material no es caótico, sino que está regido por leyes, *viz.*, las leyes de la naturaleza. Por ejemplo, la segunda ley de la termodinámica o las leyes de la relatividad son leyes que objetivamente permean el mundo. Pero entonces los materialistas tienen que admitir que si bien el mundo es material de todos modos contiene o incluye también algo más, esto es, algo no material, como lo son las leyes que lo regulan. El materialismo, por consiguiente, es en sí mismo insuficiente para una explicación de la totalidad. Naturalmente, podría afirmarse que el orden en el mundo lo pone el hombre, ya sea por medio de su aparato perceptual o cognitivo ya sea por el lenguaje mismo. Es claro, sin embargo, que a Platón cualquiera de estas opciones le habría parecido simplemente absurda. Así, la idea de un orden objetivo forma parte de la explicación última que Platón intenta desarrollar.

Yo pensaría que hay acuerdo generalizado respecto a que no hay en la historia de la humanidad una persona susceptible de ser equiparada a Platón en cuanto a la construcción de mitos. Pero ¿qué es un mito? Para empezar, podemos afirmar que en el sentido de Platón un mito es un poema filosófico, es decir, es una construcción literaria que tiene desde luego pretensiones cognitivas, pero también **normativas**. La idea de mito en la obra de Platón es la idea de un texto con carácter explicativo, pero que es también emocionalmente fuerte y tendiente a hacernos entender algo y a que nos comportemos hacia ese algo de determinada manera. En este punto Platón da muestras de una perspicacia superior. Después de todo, no se promueve en los hombres la misma actitud hacia el mundo si se nos induce a ver en él una totalidad puramente material o un obsequio de Dios para que hagamos de él lo que queramos (como en la tradición judeo-cristiana) que si se nos invita a verlo como un ser vivo, esto es, como algo que no puede sernos indiferente, como algo que hay que respetar. Ahora bien, para que un mito cumpla con su función tiene también que estar bellamente escrito (puesto que tiene que ser convincente) y tiene que ser edificante y, desde luego, ser congruente con las explicaciones científicas. Para esto es muy importante aprender a discernir lo que podríamos llamar ‘niveles explicativos’: Platón nunca usa el mito para remplazar con él las explicaciones que se puedan dar de los fenómenos, esto es, las explicaciones científicas. El mito es el marco general dentro del cual se inscriben dichas explicaciones. Es muy importante, asimismo, no perder de vista que lo que nosotros llamamos ‘ciencia’ para Platón es “doxa”, esto es, explicación probable, contingente, inductiva, progresiva, etc. Pero a lo que él aspira es a la clase de conocimiento que identifica como “episteme”, es decir, sirviéndonos de terminología más reciente, conocimiento sintético *a priori*. Es por eso que las explicaciones astronómicas y fisiológicas concretas que él proporciona en el texto son puramente matemáticas, es decir, no de orden causal. Las explicaciones causales son para Platón inevitablemente secundarias, o sea, no son equiparables a las explicaciones filosóficas (cosmogónicas y cosmológicas), *i.e.*, no rivalizan con ellas, puesto que no están al mismo nivel. Esto nos permite rescatar a Platón de objeciones de diversa clase, al tiempo que nos permite comprender la profundidad de sus ambiciones explicativas: el que las estrellas o los océanos tengan

las características matemáticas que Platón les atribuye puede ser (de hecho lo es) un error factual total, pero eso **no** cancela el requerimiento de encuadrar debidamente las explicaciones causales que resulten más acertadas. Ciertamente Platón parece ser objeto de una ilusión al pensar que es factible proporcionar una explicación puramente *a priori*, puramente matemática del mundo. Empero, ese error no anula su idea de que es imprescindible ordenar las explicaciones causales en un marco general que forzosamente tendrá que ser de otra naturaleza y no una explicación causal más. Así como lo contingente no sirve para explicar lo contingente y el movimiento de la materia lo material, así tampoco la ciencia sirve para dar cuenta de la ciencia misma y sus explicaciones. De paso habría que señalar que nos volvemos a topar con el hecho de que Platón de hecho era todo: un artista, un científico, un matemático y un filósofo. De ahí que lo que él pretendía integrar en un todo congruente fuera una explicación total del mundo y es para **eso** que a sus ojos el recurso al mito era indispensable. Para él, de lo que tenemos que convencernos es de que lo que el mundo exhibe a través de sus regulaciones es la inteligencia del Demiurgo. En la concepción platónica ni lo inteligible ni la materia fueron creados. La “creación” consistió más bien en fijar cantidades y proporciones de material de modo que pudieran realizarse los procesos en concordancia con las leyes de la naturaleza, esto es, con las leyes de Dios.

Así, pues, el Dios de Platón es básicamente el diseñador del mundo. Aquí hay una interesante coincidencia con Kant quien, en la *Crítica de la Razón Pura*, al cuestionar las pruebas de la existencia de Dios, en su examen de la tercera de las pruebas (las “físico-teleológicas”) admite que lo más que se podría aceptar es que el mundo tuvo un arquitecto, más no un creador. Platón no tendría reparos a este punto de vista. Por eso el Dios de Platón queda mejor identificado como Demiurgo. Éste dotó al mundo de una estructura matemática y lo reguló. En **este** sentido y sólo en este fue el mundo creado. El mundo es producto de la razón divina, la cual se ejerció sobre un material caótico previamente existente pero ininteligible. Para ilustrar esto último: nosotros no habríamos podido no digamos vivir sino ni siquiera pensar en un mundo en el que el agua a 100 grados tanto hierve como se congela, donde la luz se oscurece, el sol aparece y desaparece súbitamente, etc., etc. **Eso** no sería un mundo. Para poder hablar de mundo necesitamos de un cierto equilibrio, de regularidades, de legalidad. Es eso lo que el Demiurgo habría introducido y lo habría hecho copiando el mundo de las Ideas sin, como ya dijimos, meramente reproducirlo. Pero aquí hay un punto que es importante destacar: el mundo no habría podido ser diferente. Desde la perspectiva platónica nada habría más absurdo que el equívoco discurso de los “mundos posibles”. Este mundo es el primero y el único y Dios no podría haberlo hecho imperfecto.

Es evidente que Platón construye un mito sobre la base de los datos asequibles en su época, esto es, sobre la base de su ciencia y sus matemáticas (geometría, trigonometría, etc.). Ahora bien, en su época la materia era vista en parte

como Newton mismo la vio, esto es, como algo esencialmente inerte. En un plano puramente “humano”, las cosas no se desplazan por sí solas: hay que moverlas. Aunque me estorbe, el vaso que tengo enfrente no se mueve si yo no lo quito; si me tropiezo con un mueble el mueble sigue obstinadamente donde está, y así sucesivamente. Era, pues, comprensible que Platón asumiera que si hay movimiento en el mundo es porque alguien o algo no material lo inició. Dado que lo inerte no puede ser la explicación del movimiento de lo inerte, es natural suponer que alguna otra fuerza tuvo que haber intervenido para que se diera el movimiento del que nosotros aquí y ahora somos testigos. Aquí la explicación parecería proceder del hombre mismo: es porque el hombre tiene alma que éste se mueve. *Mutatis mutandis*, la creación del Demiurgo tiene que tener un alma, puesto que en el mundo todo se mueve. Por lo tanto, si el mundo es inteligible es precisamente porque está dotado de lo que Platón llama ‘alma’. Una vez más, Platón parece tener afianzada su posición. En la actualidad él podría con todo derecho preguntar: ¿cómo se explica el orden y el movimiento del mundo como un todo? *Prima facie* se nos pueden dar dos respuestas: así ha sido desde siempre y por siempre o bien por casualidad. Una tercera salida consistiría en sostener que preguntas así no tienen sentido. Es claro, sin embargo, que para Platón respuestas como esas le habrían resultado profundamente insatisfactorias intelectualmente. Otra forma de plantear el asunto es como ya lo hicimos más arriba: ¿basta la materia para explicar la materia? Platón diría que no y que lo creado no sólo es material, racional y comprensible, sino bueno.

La creación divina no es, como ya se dijo, creación de la nada, sino la reproducción de modelos perfectos por parte del Demiurgo. Hablo aquí de “modelos” porque es obvio que para Platón el Demiurgo no creó el mundo teniendo como arquetipo el modelo ideal de cosmos. Platón misma da en el diálogo indicaciones suficientes en este sentido. Lo que Dios hizo fue más bien considerar las Formas (sobre todo las de estrellas, animales voladores, marítimos y terrestres) y disponer de ellas en relaciones matemáticas determinadas. El resultado fue el ser viviente que es el cosmos, el mundo organizado, un mundo que se nutre de lo que en él mismo se destruye. Ahora bien, la creación divina refleja la perfección de las Ideas. Es sólo porque en el mundo creado todo está sometido a las leyes del cambio que dicho mundo no es perfecto. La mesa del carpintero no es como la Mesa Ideal, el perro del vecino no es como el Perro Ideal y así indefinidamente. No obstante, el mundo refleja la perfección del Topos Uranus. Dicha perfección se refleja en lo mutante. De esta manera podemos afirmar que la perfección que acarrea la eternidad de las Ideas toma cuerpo en la perpetuidad del mundo. El cosmos es una imagen viviente del mundo eterno, fijo, perfecto de las Ideas. Para Platón, el tiempo es la imagen en movimiento de la eternidad de las Formas. Podemos, por lo tanto, en concordancia con lo afirmado en el *Tractatus Logico-Philosophicus* 25 siglos después reconocer dos nociones de eternidad:

- a) la eternidad, entendida como atemporalidad
- b) la eternidad, entendida como perpetuidad

Las Formas son eternas en el primer sentido, en tanto que el cosmos es eterno en el segundo sentido. Ahora bien, si hay un sentido en el que el mundo es eterno, eso implica que hay un sentido en el que el mundo **no** fue creado. O sea, el devenir del mundo no tiene fin. En ese punto Platón parece haberse adelantado a San Agustín, aunque habría que admitir que su posición no está hecha explícita. La idea sería que la creación no tuvo lugar **en** el tiempo, sino **con** el tiempo. Aquí inevitablemente la posición de Platón se vuelve cada vez más inasible.

Es crucial comprender la noción de alma que Platón maneja. No es una noción fácil de aprehender. Para empezar, es debatible si de acuerdo con él las almas también pre-existían a la creación o fueron creadas para infundirle vida a los seres y al cosmos mismo. Lo que el texto claramente da a entender es que el alma tiene alguna clase de prioridad sobre el cuerpo, esto es, sobre lo material. Hay un sentido en el que el alma, si bien es una unidad, no puede ser una cosa, porque de otro modo no podríamos explicarnos su, por así llamarlo, *modus operandi*. Consideremos brevemente a los seres vivos. El carácter de “vivos” les viene precisamente por el alma. Pero ¿dónde está el alma? Aquí hay una gran diferencia entre Platón y Descartes. Para éste el alma se conecta con el cuerpo en la glándula pineal, en tanto que para Platón está difundida a lo largo y ancho del cuerpo. A un ser humano le puede tanto picar la mano como doler la muela y **eso** es lo que indica que el alma está, por así decirlo, en todas partes. Lo mismo acontece con el alma del mundo: ésta está difundida en todo el universo. Es por eso que es comprensible. El alma del mundo se manifiesta en los principios que lo rigen y que lo vuelven inteligible. ¿Cuáles serían estos principios? Podemos señalar por lo menos uno, a saber, un principio irrestricto de razón suficiente, esto es, de causalidad.

Consideremos para terminar esta veloz reconstrucción de las principales líneas de pensamiento enunciadas en el *Timeo* el decisivo concepto de Demiurgo. Son dos las preguntas que debemos plantearnos:

- 1) ¿Cuál es su *status*?
- 2) ¿Qué papel desempeña en la explicación total?

En cuanto a lo primero, lo que podemos afirmar es que sería prácticamente imposible adscribirle a Platón la tesis de que el Demiurgo es un ser material. Empero, me parece que tampoco podríamos caracterizarlo como un ser espiritual. La razón de ello es que el Demiurgo de Platón, al igual que (como veremos) el Motor Inmóvil de Aristóteles, no es una “entidad” de adoración, un ser con el que uno pueda, a través del rezo por ejemplo, entrar en contacto y solicitar su comprensión y su ayuda. El Demiurgo platónico es un factor especial indispensable en la

explicación general del mundo. Aparece como su razón de ser última o suprema, pero en última instancia no es sino un factor causal más. Lejos estamos del concepto cristiano de divinidad. El Demiurgo platónico es el resultado de un requerimiento puramente racional. Si ello torna incoherente la explicación global de Platón o no es algo que por el momento dejaremos en suspenso.

IV) *Notas sobre la Metafísica*

Como bien lo dejó en claro Gilbert Ryle,² aunque Aristóteles tenía conocimiento de primera mano de la mayoría de los textos de Platón, de todos modos él desde sus inicios en la filosofía trabajó con un conjunto de categorías propias. Dada su formación intelectual, la cual incluye una amplia labor de investigación empírica sin paralelo en su época, es comprensible que él se planteara sus propios problemas en su propia terminología. Lo interesante para nosotros es, como veremos, que aunque ciertamente por vías muy diferentes, de todos modos la investigación metafísica de Aristóteles culmina en una doctrina que, como en otros casos, tiene como rival directo lo que Platón había sostenido sobre el Demiurgo, por lo que la confrontación de sus respectivas posiciones se vuelve súbitamente una tarea no sólo inevitable, sino interesante en grado sumo. Pero procedamos por partes.

La posición de Aristóteles en relación con las grandes cuestiones de cosmología abstracta está escueta pero contundentemente presentada en el libro XII de la obra que pasó a la posteridad como la *Metafísica*. La aprehensión correcta del contenido general de dicha obra es, pues, fundamental para entender su punto de vista. Es evidente que un texto tan fundamental como la *Metafísica* no es un trabajo acabado, sino que más bien se trata de una serie de notas a través de las cuales emerge paulatinamente una imponente doctrina, esto es, un conjunto de categorías y tesis con un sorprendente poder aclaratorio y explicativo. ¿De qué nos habla la *Metafísica*? Como intentaré hacer ver, la respuesta es mucho más compleja de lo que podría espontáneamente suponerse. Mi respuesta a esta pregunta irá emergiendo a medida que avancemos, pero debo advertir desde ahora que soy de la opinión de que es sólo si empleamos terminología más actual que podremos hacerle justicia a lo que allí se nos dice y que la contribución de Aristóteles podrá brillar con una fuerza muy superior a la que reviste cuando uno se limita ofrecer respuestas meramente esquemáticas.

Yo creo que si tenemos que pronunciarnos respecto a lo que Aristóteles hace en una obra tan rica en pensamientos y tan decisiva como su *Metafísica*, lo que habría que decir es que hace desde luego eso que nosotros llamamos ‘metafísica’, pero también y simultáneamente ‘teoría del conocimiento’, ‘filosofía del lenguaje’ y

² Véase su estupendo libro, *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

‘filosofía de la ciencia’. La parte culminante de su obra es propiamente hablando de carácter metafísico, sólo que el escrito de Aristóteles parece sugerir que desde su perspectiva se tiene derecho a especular en metafísica solamente después de haber recorrido con éxito los intrincados caminos de otras áreas de la filosofía. En efecto, a lo largo y ancho de su trabajo, Aristóteles hace multitud de observaciones referentes a usos de palabras, así como aclaraciones precisas respecto a lo que son nuestras formas de conocimiento, las definiciones, los principios de las demostraciones, etc. Para Aristóteles, el conocimiento está íntimamente ligado a las explicaciones que podamos ofrecer respecto a ese algo: sólo de alguien que puede dar explicaciones “causales” podríamos decir que “conoce” o “sabe” del tema bajo consideración. Dejando de lado el conocimiento sensible, para el cual Aristóteles sostiene que no se requiere de un lenguaje y que es siempre de sustancias particulares, el conocimiento humano es forzosamente de carácter universal. De ahí que sea de primera importancia describir las condiciones que tienen que cumplirse para que a las pretensiones de conocimiento efectivamente se les pueda conceder dicho *status*. La descripción aristotélica de dichas condiciones no es tan neutral como Aristóteles mismo parece haber pensado sino que incorpora, como veremos, estipulaciones de diversa índole, por no hablar de definiciones persuasivas. Pero pasemos ahora a considerar el contenido de la monumental obra de la que aquí someramente nos ocupamos.

V) *La teoría del ser*

Dado que la obra de Aristóteles está plagada de controversias con pensadores que lo precedieron, Platón incluido, es comprensible que contenga numerosas líneas de discusión que aunque históricamente interesantes y útiles *de facto* no son esenciales al hilo conductor de su exposición, a más de las múltiples repeticiones, discusiones *prima facie* irrelevantes, etc. De todo esto nosotros sencillamente nos desentenderemos. Lo que nosotros aquí intentaremos hacer será esforzarnos por presentar en forma sucinta lo que consideramos que es el contenido primordial de la obra, sin perder de vista nuestro tema general, *viz.*, la formación del mundo y sus leyes más generales.

En realidad, en la *Metafísica* por lo menos Aristóteles es ante todo una especie de geógrafo o de cartógrafo conceptual y no es descabellado afirmar que su libro es en primer lugar un tratado de eso que P. F. Strawson denominó ‘metafísica descriptiva’. Por ejemplo, Aristóteles, siguiendo en esto muy de cerca la enseñanza pionera de Platón, se percató de que hay palabras que tienen múltiples usos, esto es, múltiples significados, y que es esta multivocidad semántica, cuando no es debidamente detectada y neutralizada, lo que está en la raíz de la gran mayoría de las discusiones de los pensadores anteriores a él. Esto ciertamente es un punto de vista que podríamos extender a muchas temáticas y a muchos filósofos posteriores a

Aristóteles. En todo caso, una de estas palabras clave y con la cual están asociadas numerosos enredos filosóficos, el término más importante quizá de la jerga filosófica, es la palabra 'ser'. De ahí que una de las tareas que Aristóteles se auto-impone sea la de realizar una investigación del ser en cuanto tal y en su totalidad, y lo primero que al respecto nos indica es que el término 'ser' se aplica de muchas formas a muchas cosas. Ahora bien, difícilmente podría haber dudas respecto a que, sea lo que sea el ser y cuáles sean las múltiples aplicaciones del término, el ser se dice o predica en primer lugar de la **sustancia**. Esto es muy importante: lo que Aristóteles nos está diciendo es sencillamente que no hay una investigación acerca del ser en cuanto tal, es decir, del ser al margen de las sustancias. Básicamente, ser es el ser de las sustancias. O sea, no hay por una parte las sustancias y por la otra algo que llamaríamos 'ser' y que fuera él mismo objeto de investigación. Ser es, pues, siempre el ser sustancial. Se sigue que la teoría del ser es, en primer lugar, la teoría general de la sustancia. La *Metafísica*, por consiguiente, es ante todo el estudio más abstracto posible de la sustancia, es decir, de eso que **es**, de cómo se manifiesta, qué propiedades tiene, etc., y sobre todo de cómo se le conoce y explica.

Con base en lo que hemos dicho cabe preguntar: ¿especula Aristóteles respecto al ser, esto es, las sustancias y sus categorías, o más bien hace aclaraciones lógico-lingüísticas respecto al uso de la palabra 'ser' y sus derivados? Pienso que puede afirmarse que hace las dos cosas, sólo que su asidero metodológico y su guía para la especulación es el lenguaje natural. En realidad, es a través de sus aclaraciones semánticas como Aristóteles neutraliza, y en verdad a nulifica de una vez por todas, las especulaciones más o menos asistemáticas de los pre-socráticos. Lo que Aristóteles hace ver sin que queden mayores dudas al respecto es simplemente que a menudo las controversias y debates en los que los pre-socráticos se enfrascaban se debían a su incapacidad para discernir con nitidez las diversas aplicaciones de las palabras, en particular las de 'ser'. En este sentido, Aristóteles se revela claramente como un filósofo analítico. Así, el todo de su investigación puede ser visto como teniendo momentos nítidamente diferenciados: primero está el análisis conceptual y sólo después viene la especulación metafísica. Es, claro está, a este segundo momento que pertenecerá su impactante disquisición sobre la causa final del mundo, esto es, el así llamado 'Motor Inmóvil'.

Herederero de toda una tradición de problemas y tesis filosóficas, Aristóteles no habría podido simplemente ser indiferente a ciertas cuestiones que dieron lugar a innumerables controversias entre sus antecesores. Una de ellas es, por ejemplo, la cuestión de cómo explicar el cambio o movimiento, entendido ya como traslación ya sea como modificación o alteración de las cosas (cambios de propiedades y relaciones). La idea de cambio es fundamental en la doctrina aristotélica, pues es sobre la base de su reconocimiento que él dará cuenta del espacio, del tiempo, de vacío, etc. Su inquietud es: ¿cómo es posible el constante tránsito del ser al no ser, y a la inversa? ¿Cómo explicar las modificaciones de las sustancias sin caer en

paradojas como las de Parménides o las de Zenón y en todos los enredos que de ellas se derivan? Es para dar cuenta del ser y del cambio que Aristóteles, distanciándose de sus antecesores, introduce una nueva terminología y establece cánones rígidos para la aceptación de cualquier tesis. Veamos esto rápidamente.

VI) *La sustancia*

La noción fundamental de la metafísica de Aristóteles es, como vimos, la noción de sustancia. A lo que él aspira explicárnosla filosóficamente, para lo cual hay que considerarla de la manera más universal y abstracta posible. ¿Hay acaso una rama del saber para ello? Sí: la metafísica. Los físicos, por ejemplo, se ocupan de un conjunto especial de sustancias (los astros), los biólogos de otro (los seres vivos), los matemáticos de otro, etc., pero le corresponde al metafísico desarrollar una teoría general de la sustancia. Pero ¿qué es la explicación metafísica de la sustancia? De acuerdo con Aristóteles, se proporciona una explicación completa de la sustancia cuando se proporcionan sus causas y se hacen explícitos los principios en los que se funda la explicación. O sea, Aristóteles desarrolla en su obra una explicación de la explicación genuina y al hacerlo hace filosofía de la ciencia. Los principios a los que Aristóteles alude son, entre otros, los que él denominó “leyes del pensamiento”, esto es, los principios lógicos fundamentales, *viz.*, el principio de identidad, el de no contradicción y el del tercero excluido. Una explicación que comporte o dé lugar a contradicciones y, por lo tanto, choque con los principios del pensamiento será inaceptable. De éstos, como de otros principios, nos recuerda Aristóteles, no hay demostración, por la sencilla razón de que, además de auto-evidentes, están presupuestos en cualquier demostración. Así, pues, toda explicación tiene que ser lógicamente correcta. Pero Aristóteles habla de “principios” también en otro sentido, esto es, de principios que no son puramente formales. Por ejemplo, la materia, las formas, las causas, la potencia, etc., también son “principios” de las sustancias y apelar a ellos es parte de cualquier explicación completa que quiera ofrecerse. El uso de ‘principio’ por parte de Aristóteles es, pues, amplio pero no parece que en este punto puedan elevarse objeciones en su contra.

Aristóteles caracteriza la sustancia, una crucial noción que él nos legó, de distintas maneras. En primer lugar, es una unidad, una cosa completa en sí misma o, como diría Frege, “saturada”; en segundo lugar, es el sujeto del cambio, lo que permanece o subyace al cambio; en tercer lugar, la sustancia es el objeto del discurso y del pensamiento, lo que a menudo se atrapa como el sujeto de nuestras oraciones; por último, y esto es muy importante, la sustancia es aquello de lo cual se predicen cosas pero que a su vez no puede ser predicado de nada. Las sustancias se modifican constantemente, pero no se alteran en lo esencial, es decir, no dejan de ser ellas mismas, lo que realmente son. El cambio es factible. Un perro, por ejemplo, no se modifica en lo esencial, es decir, no deja de ser un perro porque crezca o porque

lo diseguen. O sea, una sustancia tiene en potencia un horizonte determinado de “accidentes” o propiedades que puede tener o perder sin que por ella se transforme esencialmente. La potencia o lo potencial en las sustancias es el principio del cambio. Este principio de cambio está situado en otro ser si es algo externo lo que la modifica, o está en la sustancia misma pero en cuanto otra, si lo que tenemos en mente es la capacidad interna de modificación. Un ejemplo de esto segundo es el crecimiento de un animal: él solito se desarrolla por impulsos o requerimientos internos. Una y otra vez, Aristóteles nos recuerda que los atributos de las sustancias no pueden existir independientemente de éstas. Dicho de otro modo: no hay propiedades flotando en el universo y que ocasionalmente queden “instanciadas” en las sustancias. Aquí, como ya se indicó, Aristóteles decididamente se separa de Platón ya que, además de una batería impresionante de argumentos independientes (muchos de ellos formulados por Platón mismo), para Aristóteles la tesis platónica de las dos “realidades” equivale pura y llanamente a una multiplicación innecesaria de entidades. Los así llamados ‘universales’, otro término filosófico que le debemos a Aristóteles, existen **en** las cosas, pero no subsisten independientemente de ellas. Por último, hay que señalar que la teoría general de la sustancia que Aristóteles elabora es compleja, puesto que además de las cosas sensibles él reconoce como sustancias a la materia prima y a los géneros (hoy diríamos quizá las “especies naturales”). Es indiscutible, sin embargo, que en sus manos las sustancias sensibles reciben prioridad desde todos puntos de vista. En resumen: las sustancias son la unión de materia prima y forma sustancial (esta es la así llamada ‘teoría hilomórfica’ de la sustancia), son producidas por otras sustancias y a su vez producen otras y tienden hacia la realización de objetivos intrínsecos a sus naturalezas.

VI) *El aparato conceptual aristotélico*

Entre las bien conocidas nociones aristotélicas, todas ellas referidas siempre a la sustancia, encontramos las siguientes:

- a) materia y forma
- b) potencia y acto
- c) género y diferencia
- d) esencia y accidente

Echando mano de estas nociones, Aristóteles se auto-capacita para elaborar explicaciones en distintas áreas filosóficas y en verdad un cuadro abstracto de la realidad en su conjunto. Recordemos primero que el interés de Aristóteles se centra básicamente en las sustancias y de éstas las fundamentales son las sensibles. Éstas, naturalmente, tienen que estar constituidas de algo, es decir, hechas de algún material. Superando sin mayores dificultades las propuestas de filósofos como Empédocles, Aristóteles nos indica que eso de lo cual están hechas las sustancias es

su **materia** (prima o primera). Anticipándose siglos al famoso “argumento de la ilusión”, Aristóteles afirmar que la materia a la que se refiere no es nunca un objeto de percepción. En efecto, la materia prima es algo esencialmente incognoscible y aunque real, algo así como un principio explicativo. Quizá podríamos aclarar esto recurriendo a la terminología tomista: la materia de los objetos que normalmente percibimos, esto es, no sólo las cosas comunes sino también elementos como, por ejemplo, los de Empédocles, es siempre **materia signada**, es decir, materia sobre la que se impuso ya una forma sustancial. Esta es la materia sensible (o segunda). Empero, tan real es la materia ya impregnada de forma como la material puramente inteligible. Ésta es en sí misma enteramente indeterminada y es, por ende, potencia pura. Pero ¿para que hablar de algo que es intrínsecamente incognoscible? Lo que Aristóteles parece suponer es que si no invocamos la materia prima, entonces ninguna explicación de las sustancias es factible. De hecho, la materia es el principio de individuación de las sustancias y, por lo tanto, es imposible no apelar a ella. Por otra parte, si bien la materia prima es potencia pura, ello no significa que cada sustancia o cosa material pueda transformarse en cualquier otra cosa material. Más bien, cada sustancia tiene un horizonte particular de posibilidades de cambio, es decir, puede modificarse dentro de ciertos márgenes o límites, fijados por su **forma**. Un animal, *e.g.*, puede pasar de cachorro a adulto, pero no de cachorro a estrella, por la sencilla razón de que su estructura formal, incrustada en su trozo de materia, le permite lo primero mas no lo segundo. Por otra parte, Aristóteles está convencido, y esto es un dogma recurrente en las discusiones en las que la materia es objeto de examen, de que la materia es esencialmente **inerte**. Por lo tanto, para que haya movimiento o cambio algo **tuvo** que haberla movido. Aquí aparece un principio que Aristóteles presenta como un principio fundamental de racionalidad: las explicaciones referentes a las sustancias que caen en regresos al infinito son espurias e inaceptables. Por lo tanto, la explicación del movimiento de la materia no puede por principio proceder de la materia misma. Sobre esto, acerca de lo cual es debatible si Aristóteles es del todo coherente, diremos algo más posteriormente.

Independientemente de lo anterior, lo que en todo caso es incuestionable es que cualquier explicación de la sustancia tiene que incorporar las “causas” de la sustancia. Es evidente que cuando Aristóteles habla de causas lo que tiene en mente son respuestas de tipo ‘porque ...’ a preguntas de tipo ‘¿por qué X?’. O sea, preguntar ‘¿por qué ...?’ es inquirir por una causa. Lo realmente interesante y original del planteamiento aristotélico es que Aristóteles logra detectar no una sino cuatro clases de preguntas asociadas con la expresión ‘¿por qué?’ y, por lo tanto, cuatro clases de causas. En efecto, él señala que cuando se plantea una pregunta de tipo ‘¿por qué?’ en relación con una clase de sustancias, la pregunta puede apuntar a una de las siguientes “causas”:

- a) causa material
- b) causa formal

- c) causa eficiente
- d) causa final

En este punto es importante hacer una distinción: una cosa es la teoría general de las causas y otra una explicación causal concreta, que es lo que los científicos normalmente hacen o deberían hacer. Lo que Aristóteles nos dice es que quien quiera explicar algo tendrá que proporcionar las cuatro causas de la sustancia que esté estudiando. Un científico que nos quiera explicar lo que son, *e.g.*, los hipopótamos nos tiene que decir de qué están hechos, aclararnos su forma sustancial, esto es, darnos la definición de su especie natural, decirnos cómo se generan y decirnos a qué tienden, qué buscan, cómo se realizan. Es sólo entonces que podemos decir que se nos dio una genuina explicación de esa clase particular de sustancias. Así, preguntar por la causa material es preguntar por la clase de cosa que algo es, por el “material” (el “stuff”) del que está constituido (tela, acero, plastilina, tejido orgánico, etc.); por otra parte, como puede verse tan pronto pasamos a considerar la noción de forma sustancial o causa formal, Aristóteles, aunque enemigo acérrimo del mundo platónico de las Formas, de todos modos no pudo zafarse por completo del platonismo. La causa formal es la esencia de la sustancia de que se trate. Aristóteles coincide con Platón respecto a que las Formas son fijas, increadas y eternas. Las sustancias comparten una Forma, pero cada sustancia tiene su forma. Dicho de otro modo, Aristóteles rechaza tajantemente el mundo Ideal de Platón. Estas “causas formales” se descubren especificando a la sustancia, es decir, dando su género, que es el principio de la definición, y su diferencia específica. Por consiguiente, accedemos a la causa formal a través de definiciones estrictas, en sentido aristotélico desde luego (sin géneros no hay definiciones y por lo tanto éstos también son principios). Enseguida está lo que nosotros en la actualidad y estrictamente hablando llamaríamos ‘causa’, esto es, el factor que “produce” una cosa. A éste se le conoce como ‘causa eficiente’.³ Por ejemplo, el fuego es la causa de la quemadura, el empujón es la causa de la caída, la distracción es la causa del accidente, y así sucesivamente. Por último, nos encontramos con la causa final, el “bien” al que aspira cada sustancia. Lo que está aquí involucrada es la idea de acción por deseo. Por ejemplo, la causa final de mi movimiento de traslación es mi deseo de dar clase. Los deseos mueven a las sustancias a hacer algo determinado y cuando los deseos son satisfechos las sustancias alcanzan o realizan un bien (propio). Como veremos más abajo, ‘bien’ en este contexto explicativo no necesariamente incorpora matices morales. Un bien es simplemente algo a lo que de manera natural la sustancia (cosa, animal) tiende o aspira. Esta idea de bien es precisamente la incorporada en la noción de explicación teleológica, tan útil en ciencias como la biología. La idea de bien puede indicar en ocasiones rectitud moral, pero en este

³ Considero la noción ingenua o espontánea de causa y no explicaciones, en el sentido carnapiiano (*explanations*), como la que constituiría, por ejemplo, el modelo nomológico-deductivo de explicación causal.

contexto apunta más bien a algo así como realización, la cual si es natural no puede ser “mala”.

VIII) *El cambio y el Motor Inmóvil*

Conceptualmente, frente a la potencia está el acto, el cual es lógica y temporalmente anterior a la potencia. Es justamente el modo de ser opuesto al de la potencia. Con estas dos nociones obtenemos entonces la definición aristotélica de ‘movimiento’ o ‘cambio’: es simplemente el paso de la potencia al acto. Es obvio que con una definición de ‘cambio’ como la de Aristóteles no se pueden hacer cálculos de ninguna índole, pero no hay que perder de vista que Aristóteles está interesado únicamente en la comprensión de la realidad, en la contemplación de verdades, no en su manipulación o utilización. Obviamente, la metafísica es una ciencia puramente especulativa, no práctica, por lo que la observación anterior no habría representado para él una objeción. Ahora bien, las sustancias como vimos están sometidas a un cambio permanente y Aristóteles no tiene dudas respecto al carácter infinito del cambio y del tiempo. Aquí, sin embargo, parecería generarse una cierta tensión en su pensamiento, una tensión que de no resolverse podría resultar fatal para su sistema. El problema es la siguiente: no hay, de acuerdo con él, un “primer momento”, es decir, no tiene sentido hablar de un instante antes del cual no hubiera ningún “antes”. El tiempo está esencialmente ligado a la noción de infinito. El cambio, por su parte, también es perpetuo. Sin embargo, desde su perspectiva el movimiento no puede explicarse del mismo modo. Para Aristóteles la cuestión de cómo sin inició el cambio es un problema que no se plantea: el cambio ha sido, es y será constante, es decir, no tiene ni principio ni fin. El problema para Aristóteles, por consiguiente, no es como el de Platón, *viz.*, explicar el movimiento hacia atrás en la línea del tiempo, sino más bien el de dar cuenta del *factum* cambio hacia adelante. O sea ¿cómo explicamos que el mundo sigue evolucionando, modificándose, cambiando? La posición de Aristóteles no es que tuvo que haber algo que iniciara el movimiento, sino que tiene que haber algo que lo siga haciendo posible permanentemente. El argumento no puede girar en torno al carácter infinito del tiempo, puesto que Aristóteles explica el tiempo en función del cambio y no a la inversa. Lo que él en todo caso sostiene es que su análisis conjugado de las nociones de materia, potencia, acto, movimiento, tiempo, etc., desemboca inevitablemente en la conclusión de que **tiene** que haber algo que mueve al mundo sin ser movido, una sustancia que esté siempre en acto, sin que a su vez nada actúe sobre ella. En otras palabras, Aristóteles cree poder deducir, en forma lógicamente rigurosa, que el cambio en el mundo sólo se explica si se postula o infiere o deduce (en su sistema y aplicando su aparato conceptual) un Motor Inmóvil. Este “Motor Inmóvil” no opera como causa eficiente, sino como causa final para el cosmos. Hay, pues, un sentido en el que dicha “entidad” es superior a todas las demás sustancias. La teología es precisamente la disciplina filosófica o rama de la filosofía que se ocupa del ser que

está “por encima” de todas las sustancias y al que ocasionalmente Aristóteles llama ‘Dios’. O sea, “en relación con los asuntos maravillosos”, como él mismo dice, allí donde otros (Platón incluido) son aficionados a mitos, casi dan ganas de decir ‘historietas’, allí Aristóteles cree poder ofrecer una demostración de la realidad de un ser superior. Difícilmente podría exigirse que dicha demostración revistiera la forma de un silogismo, pero ello no equivale a una prueba de invalidez, una vez admitido como heurísticamente aceptable el aparato conceptual aristotélico. Por ejemplo, Aristóteles cree haber demostrado que no puede haber un número infinito de causas y, por lo tanto, que en relación con las causas finales no puede haber regresos. Tiene que haber una única gran Causa Final, que naturalmente no es otra que el Motor Inmóvil.

Llegamos, pues, a la idea de una sustancia especial, el principio supremo del movimiento universal, y hay que admitir que la caracterización que de dicha sustancia Aristóteles hace es sencillamente impactante. Se trata de una sustancia cuya acción no cesa, es decir, una sustancia que no contiene en sí misma nada potencial y que, por consiguiente, es acto puro. Dado que no hay nada potencial en dicha sustancia, se sigue que no hay en ella tampoco nada material. Esta sustancia eterna mueve sin a su vez ser movida y lo que mueve es al cosmos, es decir, al mundo como un todo, organizado e inteligible. Por otra parte, se trata de un ser vivo, puesto que es también el principio de lo bello. Es, pues, una sustancia puramente inteligible, lo cual equivale a decir que es pensamiento puro. El pensar es el acto del Motor Inmóvil. En eso consiste su divinidad, es decir, por eso el Motor Inmóvil es Dios. Ese ser divino, que por lo tanto es feliz, es un ser vivo, animado, eterno y perfecto. Es, asimismo, independiente de las demás sustancias. Aristóteles rechaza como una manifestación de pensamiento grosero o primitivo la idea de que pudiera haber varios seres así. Motores Inmóviles no hay más que uno. Esta inteligencia viviente se piensa sólo a sí misma, puesto que piensa en lo mejor y lo mejor es ella misma; el contenido de los pensamientos de Dios es Dios. Asimismo, el Motor Inmóvil mueve al universo por deseo, es decir, mueve a la totalidad de las sustancias hacia sus respectivas realizaciones y por ende al cosmos hacia su bien. Es por eso que el universo está imbuido de bien, puesto que es un mundo armónico, regulado a la perfección: los océanos no se desparraman por la *Via Lactea*, el sol no se apaga y prende irregularmente, los cometas tienen órbitas definidas, etc. La totalidad de los bienes considerados distributivamente contribuyen al bien universal común.

IX) *Dificultades*

Es evidente que, por ingeniosa que sea la concepción de Platón y por bien articulada que esté la doctrina de Aristóteles, ninguna de ellas está exenta de debilidades y en verdad ambas están expuestas a graves objeciones, desde muy diversos puntos de vista. Aquí me limitaré a esbozar algunas líneas de crítica de las posiciones de

Platón y Aristóteles, en ese orden, para después examinar la temática misma de manera más general.

Algo que de inmediato llama la atención en el *Timeo* es una cierta ambigüedad en la concepción del cosmos como un ser vivo eterno que Platón propone, porque a final de cuentas: ¿es una mera analogía o se trata más bien de una tesis que **podría** tomarse en serio, esto es, **literalmente**? A mi modo de ver, lo que Platón hace es construir una cierta concepción del mundo teniendo en mente implicaciones prácticas, implicaciones que ningún modelo alternativo acarrearía consigo. Pero si lo que Platón propone no pasa de ser un mero mito, por bello y edificante que sea: ¿qué contenido, qué valor cognoscitivo le podemos reconocer? Lo que parece ser el caso es que Platón empieza proponiendo un mito, pero termina **teorizando** y no está en lo más mínimo claro que tenga derecho a ello.

Por otra parte, inclusive admitiendo que el mundo efectivamente tuvo un inicio, no se sigue **lógicamente** que haya sido creado, así como tampoco se sigue **lógicamente** que haya sido creado por un único Dios. Para estas dos tesis se requieren afirmaciones independientes, que Platón no ofrece. No hay nada en el mito de la creación que desemboque lógicamente en la existencia de un único Demiurgo. Asimismo, habría que señalar que si bien, como es obvio, Dios no está caracterizado en términos físicos, *i.e.*, de la física, entonces el concepto de Dios tampoco puede formar parte de una explicación científica, es decir, no se le puede integrar en ella. Pero eso es precisamente lo que Platón a toda costa intenta hacer. Bertrand Russell llevó esta idea al extremo, con lo cual quizá le restó credibilidad. De acuerdo con él, si el Creador no está sometido a las leyes de la física entonces no puede ser deducido de los fenómenos físicos y si le está, entonces está sometido también a la segunda ley de la termodinámica y por consiguiente tuvo Él mismo que haber sido creado. Este argumento, sin embargo, es cuestionable, primero, porque Dios no es realmente “deducido” sino más bien postulado (bajo la forma de mito) y, segundo, porque lo que se postula es precisamente algo que está en algún sentido por encima de las leyes del mundo. De lo contrario ¿qué sentido tendría recurrir a Él? Si fuera la ciencia la que postulara a Dios, entonces automáticamente lo convertiría en un elemento o fuerza natural más. Dicho de otro modo, ‘Dios’ se habría convertido en un término técnico de, digamos, la astrofísica. Pero Platón no incurre en este error. Además, hacer de Dios un elemento de la física tendría la desagradable consecuencia de restarle importancia *qua* divinidad, porque ¿por qué habría de ser particularmente importante para nosotros una fuerza física más, por especial que fuera? En todo caso, la importancia del concepto de Dios consiste más bien en la posibilidad de su conexión con nosotros, en su potencial injerencia en nuestras vidas. Esta posibilidad está ausente en los escritos de Platón y Aristóteles y constituye un hueco que quedará colmado sólo con los pensadores cristianos.

En lo que a Aristóteles concierne, me parece que puede objetarse que es una falacia sostener que porque las sustancias, consideradas distributivamente, tienen fines (causas finales), entonces el mundo como un todo también los tiene. Es perfectamente posible aceptar lo primero y rechazar lo segundo. De igual modo, una cosa es aceptar que los seres vivos tienen fines y que por lo tanto “tienden” hacia ellos y son movidos por ellos y otra, muy diferente y ciertamente no implicada por la anterior, es que el mundo puramente material también tiene fines y también es movido por ellos. ¿Que fines le podemos sensatamente adscribir al océano, a las piedras o a las nubes? Parecería que la concepción aristotélica sólo se sostiene si aceptamos que también las sustancias celestes, por ejemplo, son seres vivos, una posición difícilmente sostenible en la actualidad. La conclusión de Aristóteles de un fin universal único, esto es, un Motor Inmóvil no parece en lo más mínimo garantizada.

Es evidente que el concepto de Causa Final en Aristóteles es problemático y su carácter problemático brota por lo menos de una cierta ambigüedad inscrita en él. “Causa Final” es simultáneamente un concepto descriptivo y uno evaluativo. Podemos aceptar que las cosas manifiestan tendencias (hacia el crecimiento, hacia la expansión, etc.). Pero ¿por qué llamar a eso a lo que tienden las sustancias un “bien”? Un león, por ejemplo, tiende a cazar gacelas y sin duda eso puede ser muy bueno para el león, pero ¿para la gacela también? La noción de bien es una noción moral, pero justamente lo que Aristóteles no tiene el derecho de hacer es introducir dicha idea en su descripción del mundo natural. Supongamos que el universo “tiende” hacia su destrucción: ¿es eso un “bien”? Yo creo que habría que decir que no es ni un bien ni un no bien. Simplemente ese es el caso y punto. Ahora bien, si analizamos la noción de Causa Final y separamos sus elementos, si efectivamente finalidad y bien no tienen por qué coincidir, entonces la concepción aristotélica se viene abajo. Me parece que el punto de vista más extendido en la actualidad sería simplemente el de que el mundo no tiene fines y, por consiguiente, de que al mundo no lo mueve nada que no tenga una explicación puramente mecánica.

Por último, me parece que podría argumentarse en contra de Aristóteles diciendo que si la categorización de la realidad que él propone nos compromete con un ser inimaginable y teóricamente superfluo, como lo es el Motor Inmóvil, entonces lo que habría que hacer sería simplemente rechazar su aparato conceptual. Esto sería una especie de reducción al absurdo de su doctrina. Lo que le estaríamos diciendo es que aunque sus nociones fundamentales son a primera vista irreprochables en el fondo no lo son, puesto que generan o dan lugar a resultados falsos o inaceptables.

Los comentarios críticos delineados no tienen otro objetivo que el de recordarnos que por sólida y contundente que nos parezca una determinada construcción filosófica, muy probablemente siempre tendrá grietas por las que las

objeciones pueden infiltrarse y nunca estará totalmente descartada la posibilidad de echarla por tierra. Pero ¿qué pasaría, cuál sería nuestra posición si aceptáramos que la problemática es genuina y que las posiciones de Platón y Aristóteles son plausibles? ¿Por cuál de las dos sería sensato inclinarse?

X) *¿Demiurgo o Motor Inmóvil?*

Si, en aras de la discusión, confrontamos las propuestas de Platón y de Aristóteles referentes a la creación del mundo y nos preguntamos cuál de ellas es *prima facie* la más convincente, nos veremos en un grave aprieto. Empero, antes de contrastar sus posiciones sería quizá apropiado destacar primero los puntos que tiene en común, porque obviamente los hay. Para empezar, habría que señalar que ambos están convencidos de que el mundo como un todo exige una explicación y que la explicación del mundo no puede ser inmanente al mundo, sino que de uno u otro modo tiene que ser trascendente; en segundo lugar, ambos aceptan que el mundo material es increado y que es eterno. Por consiguiente, tanto Platón como Aristóteles aceptan que Dios, sea como sea que se le imagine o describa, es en el mejor de los casos el movedor o el diseñador del mundo, no su creador. Estrictamente hablando, ni el Demiurgo ni el Motor Inmóvil son “Dios Padre”. Por otra parte, para ellos el mundo es infinito en el tiempo (y probablemente en el espacio), pero para ambos una explicación que se extienda al infinito es filosóficamente inadmisibles. Hasta aquí las coincidencias. Cuando nos volvemos hacia las divergencias entre ellos nos percatamos de que son tan marcadas y tan ricas en implicaciones como sus coincidencias.

En primer lugar, es claro que Aristóteles trata con cierto desdén la posición de Platón, del cual desde su perspectiva casi podría decirse que lo que hace es proponer una historieta. Su desdén, sin embargo, no parece del todo justificado. Es cierto que él propone una teoría allí donde Platón se presenta más bien como un poeta matemático. No obstante, esta forma de presentar sus diferencias no basta para descartar la posición de Platón. Un partidario de este último podría de inmediato responder diciendo que Aristóteles pretende teorizar allí donde la teorización es lógicamente imposible. Aristóteles comete el error de pretender usar el lenguaje natural para hablar **literalmente** de algo que está más allá del mundo natural y, por lo tanto, más allá de su significación. Su inferencia está, por así decirlo, flotando en el aire y nada garantiza su conclusión referente a un supuesto Motor Inmóvil. Si vamos a hablar de lo que tuvo que haber sucedido para que el mundo sea lo que sabemos que es lo mejor es tratar de pintarnos un cuadro atractivo y convincente de ello, no pretenciosamente intentar describir las cosas como si uno mismo hubiera sido testigo de lo que estaba aconteciendo. A final de cuentas ¿qué es más plausible: un mito convincente o una teoría abstrusa, casi incomprensible y que difícilmente podría motivar a alguien? Lo que está en juego es ciertamente un asunto de

especulación, pero también de imaginación y de seducción intelectual. Y si ello es así, la posición platónica es *prima facie* más plausible.