

Pablo M^a Ozcoidi García-Falces

**La Huella de la Trinidad
en el Arjé de la Naturaleza**
(Una aproximación filosófica)

Pamplona
ESPAÑA

© Copyright 2000 Pablo M^a Ozcoidi García-Falces
ISBN: 84-607-1462-4
Depósito Legal: NA-3327/2000

Fotografía de cubierta: Larrión-Pimoulier. Archivo del
Servicio de Comunicación del Gobierno de Navarra

Impreso en la CE - Printed in the EC

Índice

Prefacio	7
Introducción	15
Capítulo I	
Del Arjé al Hilemorfismo	31
1. El arjé y los presocráticos	31
2. Incoación de la teoría hilemórfica en Platón	42
3. Aristóteles y la teoría hilemórfica	47
Capítulo II	
Un nuevo concepto de materia prima	67
1. Método a seguir	67
2. La materia prima es en sí misma inteligible	69
3. La materia prima tiene naturaleza	73
a) Aristóteles y la naturaleza de la materia prima	73
1. La materia prima concebida como substrato	74
2. La Materia prima como (φύσις) naturaleza.	75
3. La materia prima concebida como primera potencia	78
4. La descripción de la materia prima como substancia	79
b) Otros filósofos y la naturaleza de la materia prima	82
c) Argumentos que avalan que la materia prima está dotada de naturaleza	85
1. La inteligibilidad de la materia prima	85
2. Las propiedades comunes de los entes materiales	85
3. La física encuentra su fundamento último en la materia prima	87
4. El concepto de «pura potencia» es ininteligible e irreal ..	88
5. La tesis de la educción de las formas a partir de la materia prima confirma que ésta tiene una naturaleza	92
4. Forma prima y formas substanciales	97
5. La materia prima como forma de ser	107
6. La vida prima	111

a) El dinamismo de los entes materiales	111
b) El dinamismo de la materia prima	119
7. El principio de individuación	124
8. Sobre el modo de existir la materia prima	130
a) El modo de existir la materia prima en el Hilemorfismo Aristotélico	130
b) La existencia de la materia prima en las coordenadas de este ensayo	134
1. En la substancia corpórea no existe la materia prima en estado puro	134
2. Lo que existe es la materia, respecto a la cual la materia prima y la materia segunda no son mas que estadios	135
3. La materia prima pervive en la materia segunda comunicando al ente sus propiedades: carácter fundante de la materia prima	136
4. La Naturaleza concebida como un organismo cuyo primer estadio es la materia prima	138
5. Posibilidad de la existencia de una materia prima en estado puro	138
6. La materia prima es también «prima» en sentido cronológico	139
9. El Universo tuvo un comienzo	140
10. La Filosofía nos muestra una materia prima inteligible	144
11. Conclusiones acerca de la materia prima	146
Capítulo III	
Las categorías	151
1. Introducción	151
2. Doctrina de Aristóteles sobre las categorías	153
3. Las categorías y la materia prima	171
4. Las categorías y la substancia	176
5. Justificación de la tesis mantenida en el n. 4	179
a) La categoría cualidad	180
b) La categoría cantidad	181
c) La categoría <i>ubi</i>	185
d) La categoría acción	186
e) La categoría pasión	187
f) La categoría <i>quando</i>	188
g) La categoría relación	189
6. Conclusión sobre las categorías	192
Epílogo	
Un materialismo trascendente	195
Bibliografía	203

Prefacio

Antes de iniciar el estudio del tema enunciado en el título, quiero, en este prefacio, hacer algunas consideraciones que puedan servir al lector para comprender mejor el sentido de este ensayo.

Al presentarlo al público lo hago con temor y audacia. Por una parte, con el temor de quien piensa que puede haberse equivocado. Al decir esto no me refiero a afirmaciones concretas en las que, con toda seguridad, habrá errores –como en cualquier trabajo filosófico–, sino «al enfoque general» del mismo ensayo. Pero, por otra parte, lo hago también con la audacia de quien piensa que, después de haber reflexionado durante largo tiempo sobre este tema, algo útil podrá aportar, o al menos, sugerir.

Quien se asome a este ensayo es muy posible que de inmediato lo considere descabellado. Ciertamente enmendar la plana a Aristóteles ya es una verdadera osadía, pero que eso lo haga un jurista podrá parecer que raya en la locura. Una locura todavía mayor si se considera que el ensayo versa sobre un tema tan abstruso como la «materia prima».

En cualquier caso, creo conveniente aclarar que nunca he pretendido enmendar la plana a nadie, y menos a Aristóteles. Todo empezó un día en que tuve «una simple ocurrencia». Ocurrencia, o bien, «una intuición intelectual». En realidad fue un hilo del que empecé a tirar hasta encontrarme con el ovillo en las manos. El ovillo serán las ideas que se desarrollarán más adelante. Muy lejanas, como se verá, de las tesis aristotélicas.

Aquella primera intuición fue la siguiente: «si la causa de las criaturas es Dios, Uno y Trino, ¿no habrá en la es-

estructura de los entes una huella divina que les haga ser, a la vez, unas y trinas?». Como se puede ver se trataba de una intuición interesante, pero poco precisa y sin un contenido determinado. Pensando sobre ello, poco a poco, se me fue abriendo un panorama de investigación que llegaría a ser excesivamente amplio, si bien en aquel primer momento no fui consciente de ello. En este ensayo solamente voy a exponer parte de ese panorama.

Si bien la intuición citada tiene un origen teológico, pues está basada en la fe en la Trinidad Creadora, sin embargo, lo que principalmente va a centrar mi atención van a ser las repercusiones filosóficas de tal intuición. El ensayo, que presento, es, pues, eminentemente filosófico, pero me ha parecido conveniente dar a conocer «la intuición inicial», para revelar al lector el verdadero origen del proceso que me ha conducido a mis actuales convicciones filosóficas.

¿Este modo de proceder es Filosofía o Teología? En primer lugar, parece conveniente decir que lo importante no es señalar si tal o cual proceso pertenece a una u otra disciplina, sino descubrir la «verdad misma», que venga de donde venga goza de la propiedad de la «unidad». El origen de la misma, o el «casillero donde se la coloque», es un tema más bien secundario.

Entiendo que este ensayo pertenece de alguna manera a ambas disciplinas. De una parte, a la Filosofía, porque, independiente de la intuición original (invocación de un dato revelado), las tesis que voy a exponer se van a apoyar «exclusivamente» (al menos así lo deseo) en argumentos racionales. De otra, también pienso que pertenece a la teología, porque, en el caso de encontrar una respuesta a aquella intuición originaria, la operación *ad extra* de la Creación quedaría enriquecida desde una nueva perspectiva trinitaria.

En cualquier caso, conviene resaltar que, como voy a tratar de profundizar en la estructura íntima de los entes materiales respetando el rigor de la razón, se puede decir que se trata de un trabajo principalmente filosófico. El hecho de que sus conclusiones puedan ser asumidas desde la teología no lleva consigo una devaluación filosófica del mismo. Hasta tal punto este estudio es filosófico que «po-

dría haber silenciado la referencia a la intuición inicial», de este modo hubiera evitado presentar un flanco a la crítica, pero pienso que el haber obrado de tal manera me hubiera conducido a no ser sincero con los lectores, al no mostrarles completa mi verdadera trayectoria intelectual.

El dato central de la Revelación cristiana es la existencia en la Unidad de la Esencia divina de una Trinidad de Personas. Por tanto, parece lógico que el verdadero conocimiento de la realidad alcance su última perfección si logra mostrar la relación «de las obras *ad extra* con la Trinidad». J. H. Nicolás, refiriéndose a la Teología, afirma esta idea que acabo de apuntar:

«Decir que el *sujeto* de la teología es Dios equivale a decir que el misterio de la Santa Trinidad está en el corazón de la teología: no solamente que su estudio tiene en ella un lugar central, sino que todo lo que se estudia en teología está en función del él y se realiza a su luz»¹.

Pienso que algo análogo puede suceder con la Filosofía. Ciertamente el Misterio Trinitario es inalcanzable a la razón, pero esto no tiene por qué impedir que, quien lo conoce por fe y haya meditado en el misterio, pueda descubrir cierta huella trinitaria en el seno de los entes.

De todos es bien conocido el enorme influjo que ha tenido en el quehacer filosófico la revelación que Dios hace de sí mismo en el Éxodo. Cuando Moisés pregunta a Dios por su nombre recibe la siguiente respuesta: «*Yo soy el que soy*». De este texto sagrado los filósofos han extraído interesantes conclusiones acerca de la naturaleza divina, así como de la inmensa distancia que hay entre Dios y las criaturas. De un modo semejante, pienso que, tomando como punto de referencia la Santísima Trinidad, se puede avanzar en el progreso de la Filosofía. Al ser el Universo material una realidad creada por Dios nada tiene de particular que, analizando lo creado a la luz del Creador, podamos encontrar en la materia una huella del Dios Uno y Trino.

Partiendo de estas premisas me pregunté sobre cuál podría ser tal reflejo de la Trinidad en la obra creadora. Había

1. J. H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, París 1986, p. 27.

una respuesta sencilla: «el hombre»². Pero, esta respuesta no me servía porque donde buscaba la huella trinitaria era precisamente en la naturaleza no espiritual. Por lo que seguí buscando y reflexionando. Me llamaba la atención que las tesis aristotelico-tomistas siempre se expresaban «de modo binario» y jamás «de modo trinario»: «materia y forma»; «substancia y accidente»; «esencia y acto de ser»; «potencia y acto».

De manera que decidí buscar el posible «tercer elemento» constitutivo de la estructura del ente reflexionando sobre el dualismo «esencia-acto de ser». Entendiendo que la «esencia» está en particular relación con el Hijo, y el «acto de ser» con el Padre, traté de buscar un tercer elemento que hiciera relación al Espíritu Santo. Me pareció entender que este tercer elemento debía ir por la línea del «sentido», es decir, por «la razón de ser» que hay impresa en los entes, y que está íntimamente relacionada con la subordinación de unos entes respecto de otros. Precisamente los entes, para cumplir con ese «sentido», están dotados de «dinamismo», es decir, de «capacidad de actuar». Respecto al sentido de los entes es menester decir que no es otro que «su ordenación remota o próxima a Dios». En esta búsqueda no faltaron luces y sombras, claridades y escollos. Estando en esta tesitura se me ocurrió que podía ser oportuno abandonar, de momento, el estudio del tercer elemento en la relación «esencia-acto de ser» y buscarlo en otra relación no lejana a la que iba a abandonar. Así pasé a analizar el dualismo «materia y forma».

Mencionar estos vaivenes de mi pensamiento me parece oportuno porque expresan bien mi deseo de buscar un rigor puramente racional, evitando la conclusión sugestiva, pero ambigua, o el salto fácil sin justificación suficiente.

De esta manera, fijando la mirada en el dualismo «materia-forma», me pregunté si no habría un tercer elemento constitutivo –coprincipio– que explicase la realidad. Y me

2. Dice San Agustín: «La memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, por lo cual no son tres substancias, sino una sola substancia (...) Las tres son, pues, una sola cosa: una vida, una mente, una esencia», *Sobre la Trinidad*, IX, 4.

pareció que podría ser el «movimiento». De manera que para explicar el ente corpóreo, tal vez, no fuera suficiente recurrir a los dos coprincipios del Hilemorfismo, sino que sería necesario acudir también a un tercero; así tendríamos, en lugar de dos, tres coprincipios, saber, «la materia, la forma y el movimiento», y cada uno de ellos estaría en particular relación con una de las personas divinas. Ésta podría ser, así me pareció en un principio, la solución, pero creo que debo dejar claro que tal solución se me fue viniendo poco a poco abajo. Trataba de ser coherente y la teoría de los tres coprincipios no se me mantenía de pie.

Pronto comprendí que el movimiento no podía ser concebido como co-principio. De manera que me encontré de nuevo anclado en la teoría hilemórfica. Pero esta situación duró poco tiempo porque pronto comencé a sospechar de la forma en cuanto a su condición de coprincipio. Y lo que en un primer momento era duda, después fue seguridad, pues acabé por convencerme de que la forma tampoco era coprincipio. Esto ya era más problemático, pues, suponía contradecir la tradicional teoría hilemórfica. Descalificada la forma como coprincipio, no me quedó mas que «un único principio» de la Naturaleza, volviendo de esta manera, al cabo de muchos siglos, al planteamiento del arjé de los Jonios. Y este principio, ἀρχή, no era otro que «la materia prima».

Cuando llegué a esta conclusión comprendí que había fracasado en lo que había sido el móvil de mi trabajo: el empeño de buscar una huella de la Trinidad en el ente material, y que mi investigación, lo que era más grave, me había llevado a una solución materialista del Cosmos. Pero este estado de frustración duró poco tiempo. Pues, pronto me di cuenta de que, habiendo perdido la huella de la Trinidad donde la buscaba, la había encontrado donde no la buscaba, y de un modo más profundo. Veamos.

Como ya he señalado había llegado a la conclusión de que había un único principio constitutivo del ente material (prescindiendo del hombre), y éste era «la materia prima». Pero, y esto es importante destacar, se trataba de una materia prima concebida de un modo muy diverso al del Hilemorfismo. Pues, mientras según esta teoría la materia

prima es un coprincipio del ente material absolutamente pasivo y carente de naturaleza, en mis reflexiones había llegado a una materia prima completamente diversa, pues ya no era considerada como coprincipio (junto con la forma), sino como único principio intrínseco de los entes materiales, dotado además de naturaleza y dinamismo.

Así, de «una única realidad» (la materia prima) se pueden predicar las tres afirmaciones siguientes: 1) «que es», o que existe; 2) «que tiene naturaleza», o modo de ser, y 3) «que tal naturaleza es dinámica» para que pueda cumplir «su sentido», es decir, el fin para el que fue creada por Dios. Lo que acabo de decir de la materia prima «se puede predicar de todo ente». De cualquiera de ellos se puede decir «que es uno», pero, siendo uno, podemos distinguir en él tres aspectos: «que es», «que tiene un modo de ser», y «que tiene un sentido». El sentido está íntimamente relacionado con la existencia de otros entes, de manera que unos son en función de los otros.

De manera que todos los entes materiales tienen un sentido, existen para el hombre; y el hombre, que también tiene su sentido, existe para Dios. Por eso, en definitiva, el sentido de todo lo creado es la gloria de Dios. De todo lo que acabo de exponer se deriva que en la definición de los entes «no se debe eludir mencionar el sentido de los mismos».

Hecha esta observación sobre los entes en general volvamos a la materia prima. Tal como la he concebido se nos manifiesta como una realidad que presenta cierta similitud con la esencia divina; pues siendo «una» presenta «una triple perspectiva» –no tres realidades, ni tres coprincipios–. Esas tres perspectivas de una misma realidad son las siguientes: «la materia prima es», en cuanto que tiene ser tiene una particular relación con el Padre; «la materia tiene una naturaleza», particularmente relacionada con el Hijo, pues a través de Él, Sabiduría divina, Verdad infinita –*per Ipsum*– han sido concebidas y hechas todas las cosas; y esa naturaleza es «dinámica» porque está dotada de «sentido», es decir, que está ordenada a Dios. Por esto, está viva y actúa. Este dinamismo le hace estar en particular relación con

el Espíritu Santo, que en Dios es Vida y atrae a Sí a todas las cosas.

Sirvan estas ideas para comprender el trasfondo que hay debajo de este ensayo. A partir de ahora ya no mencionaré a la Santísima Trinidad, pero conviene saber que, en definitiva, todo el ensayo de modo implícito hace referencia a Ella. Por las razones apuntadas, me ha parecido oportuno comenzar el título del mismo con las palabras: «*La Huella de la Trinidad...*».

He juzgado, por otra parte, conveniente decir en este prefacio, de modo sintético, cuál ha sido el alma de este trabajo, así como el modo en que se va a concebir en él a la materia prima. Con este aviso trato de evitar que el lector se vea sorprendido por unas afirmaciones inesperadas y que en un contexto hilemórfico son inadmisibles.

Introducción

Me parece muy conveniente comenzar este ensayo delimitando lo mejor posible «su objeto». Y tal objeto es, de modo principal, «precisar el contenido del concepto de materia prima»; y digo, de modo principal, porque otros temas relacionados con este objeto quedarán de alguna manera afectados.

También es oportuno aclarar desde el primer momento que, si bien el concepto de materia prima es de origen aristotélico, este ensayo no tiene por objeto profundizar en el pensamiento de Aristóteles sobre esta cuestión; sino, más bien, someter tal concepto a revisión, lo que me irá conduciendo a un progresivo apartamiento de las tesis del Estagirita y, en consecuencia, a presentar un nuevo modo de concebirla.

El método que voy a seguir en este ensayo va a ser el siguiente. En primer lugar, tras señalar los precedentes históricos de Aristóteles, trataré de fijar su pensamiento acerca del tema que nos ocupa: tarea no fácil, como ya se verá. A continuación, iré mostrando aquellos aspectos de la concepción aristotélica, que a mi juicio no están bien justificados, y que, por lo tanto, no responden a la realidad. De este modo, corrigiendo el aristotelismo, llegaré a un nuevo modo de concebir la materia prima, en el cual, como ya se ha dicho, no será un coprincipio, sino el ἀρχή (fundamento) en el sentido que usaban esta expresión los Jonios. Por lo tanto, aunque se conserva la expresión aristotélica, otro muy diverso será el modo de concebirla.

Antes de seguir adelante conviene hacer una aclaración, que es la siguiente: aunque en este ensayo se trata del Cos-

mos; sin embargo, no es mi intención incluir al hombre en este estudio. Ciertamente el hombre es un ser material, pero parece que ahí no acaba su esencia, pues, sus operaciones revelan la existencia en su seno de cierta realidad que no responde a las reglas de lo material. Por eso, dejo el estudio del hombre para la Antropología. Incluirlo en este ensayo llevaría a complicar más todavía un tema que no tiene nada de sencillo.

Una vez determinado el objeto del ensayo parece oportuno hacer alguna referencia al título del mismo: «*La Huella de la Trinidad en el Arjé de la Naturaleza*». No ha sido éste el primero, ni el único título que ha tenido este escrito en el tiempo de su elaboración. El primero de ellos fue más breve y sencillo: «*Materialismo Trascendente*». Pero como eran excesivos los temas que allí se trataban (todavía lo siguen siendo) decidí seguir el consejo de un buen amigo que me dijo «divide y vencerás»; así que decidí reducir el contenido a la mitad.

Tal ensayo, en su origen, constaba de dos partes perfectamente diferenciadas; la primera de ellas trataba fundamentalmente de «la estructura interna del ente material», de ahí que le llamara «*Materialismo*»; la segunda, trataba de las vías de acceso a Dios, de ahí que añadiera «*Trascendente*». Para aligerar materia decidí eliminar ¡toda la segunda parte! Me apenó hacerlo. Y es que me resultaba más atractivo tratar de Dios que de la estructura del ente material. Sin embargo, me pareció que, independientemente de lo que me agradara, había que empezar por el principio. Y el principio era detener la mirada «en lo que se ve», es decir, en el ente material, para después de repensar la Ontología pasar a la Teodicea, es decir, al estudio de Dios, «al que no se ve».

Suprimida una parte tan sustancial, el título «*Materialismo Trascendente*» ya no resultaba válido. Sobraba la palabra «*Trascendente*». Entonces, por la solución que daba al tema de la materia prima, muy emparentado con el pensamiento de los presocráticos, decidí titularlo de esta manera: «*Sobre el Arjé*». Finalmente, pensando que ese nuevo título podía resultar poco comprensible, decidí cambiarlo por el actual. Como ya he indicado en el prefacio, por bus-

car en la Naturaleza la Huella de la Trinidad y pensar, con razón o sin ella, que la había encontrado en mi concepción filosófica de la materia prima, me pareció que el título debía comenzar haciendo referencia a Ella, de ahí que empiece así: «*La Huella de la Trinidad...*». Pero había que añadir en donde se había encontrado tal huella, a saber, en la materia prima, pero entendida, no al modo aristotélico, sino en el del arjé de los Jonios, de ahí la continuación del título: «...*en el Arjé de la Naturaleza*».

Es evidente que cualquier persona que tenga unos elementales conocimientos de Filosofía no pueda menos que sorprenderse ante semejante título. Porque cuando digo «*La huella de la Trinidad en el arjé...*» con la palabra arjé me estoy refiriendo a la materia prima; y la «materia prima» es un concepto elaborado por Aristóteles, que ni conoció el misterio de la Santísima Trinidad, ni tampoco concibió la «materia prima» como «principio o arjé» del Universo.

Aristóteles concibe la materia prima como un coprincipio eterno de todos los entes corpóreos, carente de naturaleza y dinamismo, y que unido a otro coprincipio, llamado forma substancial, constituyen la esencia del ente material. Entre ambos principios la forma disfruta de la prioridad, lo que es bastante lógico en un discípulo de Platón si tenemos en cuenta el parentesco entre las formas aristotélicas y las ideas de su maestro.

Con objeto de facilitar la lectura quiero señalar, ya desde este primer momento, que a lo que se va a llegar en este estudio es a afirmar que la estructura dualista de materia prima y forma substancial entendidos como principios del ente corpóreo es artificiosa y que no responde a la realidad; que en realidad no hay mas que un único principio intrínseco al que llamamos «materia prima», del que además hay que decir que no solamente es «causa material» sino también «formal» del ente corpóreo. Esto se comprende solamente si se acepta que la materia prima ha de tener naturaleza. ¡Y no solamente naturaleza, sino que también está dotada de dinamismo! Dicho esto es fácil comprender hasta qué punto se acerca esta tesis sobre la materia prima a la doctrina de los jonios sobre el ἀρχή y, por lo tanto, lo que se aleja de Aristóteles.

De lo que acabamos de exponer se deduce que quien lea este ensayo ha tener en cuenta que debe distinguir dos modos de concebir la materia prima; uno, el aristotélico; otro, fruto de la reflexión personal del autor, que se irá progresivamente desvelando y que se aparta del modelo del Estagirita. Si se olvida este sencillo dato el lector puede encontrar muchas dificultades en la comprensión de lo que en adelante se diga.

A quienquiera que lea lo afirmado en el párrafo anterior se le puede ocurrir una lógica objeción, que es la siguiente: si en el ensayo se exponen dos concepciones diferentes de la materia prima, la aristotélica y la del autor, ¿por qué no usar términos diferentes para cada una de las concepciones? Este modo de proceder parece que simplificaría mucho la cuestión y facilitaría la lectura. Si hay un término «materia prima» acuñado por Aristóteles con «un contenido conceptual preciso», mejor que cambiar el contenido conceptual de dicho término sería dotar al nuevo modo de concebir «lo radical» de un término diverso: de este modo se evitarían confusionismos. Parece lo más lógico: dos conceptos; luego, dos términos.

Pero en esto no estoy en absoluto de acuerdo, y la razón es que, según mi parecer, el contenido conceptual que Aristóteles atribuye a la «materia prima» no se corresponde con la realidad, es insuficiente y, por lo tanto, no hay por qué mantenerlo. ¡No existe tal materia prima, pura potencia, actualizada por las formas substanciales! El concepto de materia prima, en cuanto que es entendida como substrato por Aristóteles, es una intuición válida y no hay motivos para suprimirla. Lo que a mi juicio no se puede mantener es el contenido que el Estagirita atribuye a tal substrato. Por eso, no hay inconveniente en conservar la expresión materia prima, en cuanto substrato último de la realidad material, siempre que ese substrato se entienda de un modo nuevo.

Si nos fijamos detenidamente vemos que el concepto de materia prima en Aristóteles tiene dos sentidos. El primero es el siguiente: materia prima es «aquello de lo que están hechas las cosas y en lo que en última instancia se resuelven»; el segundo sería la respuesta al primero, a saber,

(aquello de lo que están hechas las cosas es) «un coprincipio (principio quo) carente de naturaleza y dinamismo que, en unión con la forma, constituye al ente material». De acuerdo con el primer sentido, no puedo menos que discrepar del segundo.

Estoy de acuerdo en llamar materia prima a aquello en que en última instancia se resuelven los entes materiales; con lo que no estoy de acuerdo es con el contenido que Aristóteles da a tal materia prima. Por eso precisamente entiendo que no hay que crear términos nuevos, sino dar al término viejo el contenido correcto. Y ésta es la tarea que, en definitiva, me he planteado.

Una vez señalado el objeto del ensayo y explicado el título del mismo, me parece que no se debe acabar esta introducción sin hacer algunas observaciones en torno a la relación entre la Física (experimental) y la Metafísica.

Cuando, todavía, no se conocía la ciencia experimental, Aristóteles llamó «Física» al estudio filosófico de la Naturaleza. A continuación de la «Física» añadió un tratado, al que denominó «Filosofía Primera», y que sería llamado con el tiempo «Metafísica», que, teniendo por objeto los primeros principios y causas del ente, se elevaba a la existencia de realidades suprasensibles, es decir, al plano de lo divino.

Esta distinción entre Física y Metafísica (ambas filosóficas) perduró muchos siglos, hasta que con la aparición de la ciencia moderna se cambió este esquema. En la Edad Moderna el término «Física» se desplaza del plano filosófico al «experimental». De este modo la Naturaleza será estudiada por filósofos y científicos. Éstos se apropiaron del término Física, y los filósofos que trataban de la Naturaleza tuvieron que buscar otro nombre para su disciplina. Entre ellos, el de Filosofía de la Naturaleza.

La Naturaleza, por lo tanto, es estudiada, si bien con métodos diversos, tanto por los filósofos como por los científicos llegando unos y otros a conclusiones diversas. Estas conclusiones, aunque diferentes de ambas ciencias, deben, lógicamente, ser complementarias; debe haber una continuidad: otra cosa sería absurda. Si el conocimiento filosófico de la Naturaleza pretende alcanzar «las últimas

causas» de ésta, debe tomar como punto de partida el conocimiento que de la misma nos proporcionan los sentidos. Pero, como es evidente que este conocimiento se va enriqueciendo con el progreso de las ciencias, es necesario que las diversas explicaciones filosóficas del Cosmos deban revalidarse en contraste con tales progresos.

Teniendo en cuenta esta premisa paso a contrastarla con el aristotelismo. En aquellos tiempos, siglo V (a. de C.), la ciencia experimental apenas se puede decir que existiera tal como hoy la concebimos. Aristóteles, que cultivó con gran acierto la Biología, nos ha entregado «la Teoría hilemórfica» que sintoniza muy bien con tal disciplina. Pero, realmente, el conocimiento del Cosmos de Aristóteles era muy pobre, por cuanto carecía de las aportaciones trascendentales de la Ciencia moderna. Ciertamente se puede decir que hay en el Estagirita una continuidad entre aquella Ciencia incipiente, especialmente la Biología, y su Filosofía. Y es que la Biología de Aristóteles conecta muy bien con el Hilemorfismo, pero no parece improbable que, si el Filósofo hubiera conocido las ciencias en su desarrollo actual, hubiera mantenido tesis filosóficas diferentes. Han sido tales los avances de la ciencia que no tiene nada de extraño que su Filosofía de la Naturaleza pueda resultar actualmente inadecuada para explicar la realidad. Hoy día no parece que se pueda hablar de continuidad entre la Filosofía de Aristóteles y la Física moderna.

La Física actual y la Filosofía de Aristóteles llegan a unas conclusiones tan dispares que «parecen ocuparse de realidades completamente diferentes». El objeto de ambas es el mismo, la Naturaleza; el método diverso, y, como he dicho, las conclusiones extrañas entre sí. Son ciencias que parecen no tener puntos comunes. Son como dos líneas paralelas que se juntan en el infinito.

A este respecto me parece oportuno traer a colación un suceso, ya lejano, que me dio mucho que pensar. Cierta día, hace ya bastantes años, tuve una conversación con un estudiante que acababa de terminar los estudios de Física. Éste, movido por sus inquietudes intelectuales, estaba haciendo un curso de Filosofía. La conversación discurrió sobre temas «normales» en un ambiente filosófico: la

sustancia y los accidentes; la materia y la forma; el principio de individuación, etc.

Me llamó poderosamente la atención la actitud irónica que aquel estudiante adoptaba ante tales cuestiones. Los conceptos filosóficos eran para él curiosas construcciones intelectuales «ajenas al mundo real *-flatus vocis-*» y además inútiles. Los discursos racionales le parecían un puro juego de palabras: primero se inventan los términos con contenidos no siempre precisos, y, luego, se juega con ellos haciéndoles decir lo que en cada caso nos interesa que digan. Me sorprendió que para un físico, estudioso de la Naturaleza, la Naturaleza de los filósofos le resultara tan extraña. Su actitud ante aquellos temas era escéptica. Todos esos conceptos filosóficos no le decían nada. Era como hablarle de un mundo irreal, un mundo, tal vez, plagado de conceptos de razón muy bien relacionados entre sí, pero sin ninguna vinculación con la realidad: «sin ninguna relación con su Física experimental».

Parecía evidente que había una absoluta falta de continuidad entre ambas disciplinas. No era la Metafísica un filosofar a partir de la Física; sino ajeno a la misma. Lo que más me sorprendió fue que cuando aquel estudiante se examinó de Filosofía de la Naturaleza y de Metafísica estuvo brillante. No tenía ningún problema para moverse dentro de aquella (según él) jerga filosófica.

Todo aquello me dejó bastante perplejo. A mi parecer no había un problema de ignorancia, ni de falta de comprensión. Simplemente «lo filosófico» era algo completamente extraño al mundo con el que estaba familiarizado por sus estudios de Física; y, lo que es más grave, la nueva perspectiva filosófica, según afirmaba, ni añadía nada a sus conocimientos, ni los enriquecía, ni los completaba. Ciertamente me quedé muy sorprendido por aquel suceso, pues, si bien la Filosofía es un modo de ver la Naturaleza diferente al de la Física; sin embargo, parece lógico que una disciplina sea prolongación de la otra; la Metafísica prolongación de la Física. Ahora, después de años, pienso que a aquel joven posiblemente no le decía nada la Metafísica, no solamente por el método filosófico (no experimental) de tratar las cuestiones, sino porque de algún modo captaba la falta de

continuidad, a que acabo de hacer mención, entre ambas disciplinas. Y no la captaba sencillamente porque no la había.

Como voy a tener que profundizar en este tipo de cuestiones me pregunto sobre el libro que debería leer para resolver el problema del, o de los, ἀρχή. ¿Es acaso la *Física* o la *Metafísica* de Aristóteles?, ¿el *Timeo* de Platón?, o los libros que sobre estos temas han escrito los Jonios, Descartes, o Bergson, etc. A esta pregunta hay que responder que ¡uno es el libro que todos esos filósofos han leído y que debe leer quien quiera investigar en Filosofía! Se trata de «las cosas mismas». Hemos de leer el libro de la Naturaleza; un libro que la ciencia experimental cada día se encarga de enriquecer.

Por eso, conviene que el filósofo de la Naturaleza tenga unos conocimientos lo más profundo posibles sobre las ciencias experimentales. Sin que esto quiera decir que el científico, por el hecho de serlo, haya de ser un buen filósofo; ni que todo no científico quede descalificado para esta tarea. Si fuera así, en este momento yo debería dejar de escribir, pues no soy científico. Es evidente que cualquier persona con cierta cultura tiene un conocimiento del mundo que Aristóteles no pudo ni siquiera sospechar. Por eso pienso que, sin tener que recurrir a fórmulas matemáticas, puedo presentar tesis filosóficas nuevas, más acordes con cosmovisión actual.

Como he dicho más arriba Aristóteles cultivó especialmente la Biología y ésta le condujo al Hilemorfismo. Si alguien se pregunta qué tiene que ver la Biología con el Hilemorfismo la respuesta es clara: si en el mundo lo que hay es especies diferentes de seres vivos, la diferencia se explica por la presencia en cada ser de «una forma substancial diferente». Pero no basta con decir que hay muchas formas substanciales, porque, observamos también que unas se transforman en otras, de donde se deduce que tiene que haber un substrato común; es decir, algo que permanece en la transformación. A este substrato le llamó Aristóteles «materia prima». De manera que el ente se explica por la recepción por parte de la materia prima de una forma substancial, sea la forma de perro, o de mono, etc. Esta

doctrina, que explicaré con más detalle en su momento, recibe el nombre de «Hilemorfismo», pues explica la realidad por la composición de dos elementos: materia (*hyle*) y forma (*morfe*).

Por estas razones se ve que la Metafísica de Aristóteles está en sintonía con su Física, y de un modo muy especial con su Biología. Y parece que este modo de proceder del Estagirita es el lógico: el de la continuidad entre Ciencia y Filosofía. Entiendo que actualmente esa sintonía no se da, ¡de ahí el escepticismo de aquel joven licenciado! Ciertamente la Física aristotélica se vino abajo «estrepitosamente» cuando brota con toda su fuerza la Física moderna. A partir del Renacimiento la visión del mundo va cambiando de un modo rápido y sorprendente hasta llegar a conquistas que en otro tiempo no pudieron ser ni siquiera sospechadas. La caída de la Física aristotélica arrastró consigo su Filosofía. Para los filósofos modernos Aristóteles pierde autoridad: se impone elaborar una nueva Filosofía. Aristóteles pasa a ser un hito en el quehacer filosófico, pero un hito ya trasnochado. Este es un dato de la vida real: Aristóteles no es ya el filósofo por antonomasia.

Pero podemos preguntarnos ¿la caída de la Física aristotélica exigía, por su misma naturaleza, la caída de su Filosofía, o fue, mas bien, una consecuencia de carácter accidental, de manera que el desprestigio derivado de la Física involucrara injustamente a su Filosofía? Aunque hay filósofos, evidentemente los aristotélicos, que mantienen la vigencia actual de la Filosofía de la Naturaleza de su maestro, sin embargo, me parece, y en este sentido se desarrollará este ensayo, que la teoría hilemórfica que constituye su sustancia no es, hoy día, fácilmente mantenible.

A partir de la conversación con el recién licenciado empecé a reflexionar con más interés sobre estos temas. Me planteé cuestiones como la siguiente: ¿realmente es la teoría hilemórfica el marco adecuado para explicar la multiplicidad de los entes o el cambio substancial? Me parecía importante replantearme el tema de «el (o los) los principios intrínsecos del ente material». Pensando sobre estos temas mi pensamiento fue poco a poco evolucionando

hasta llegar a soluciones muy próximas a las hilozoístas de los Jonios.

¿Acaso no es lógico, que cuando en Filosofía alguien «se replantea» un tema que tiene una larga tradición, acuda «a aquellos que lo plantearon por primera vez»? Y es lógico, pues el hecho de «captar un problema», que es lo que hacen los pioneros, supone que han profundizado de un modo muy especial en él. Precisamente porque han fijado su mirada detenidamente en la realidad es por lo que pueden «plantear un problema» en quien nadie se había fijado con anterioridad. Por tal motivo, pienso que no puedo dejar de lado las soluciones que dieron aquellos primeros cosmólogos al tema que nos ocupa.

Esto no quiere decir que tal solución –la de los primeros– sea necesariamente certera, pero sí que quien quiera pronunciarse sobre tales cuestiones debe antes impregnarse de su pensamiento. Por ejemplo, el primer filósofo que se planteó el problema de la composición cuerpo y alma en el hombre, si lo hizo fue porque tuvo un conocimiento del hombre más profundo que sus predecesores.

Después de tantos siglos de Filosofía y también, por qué no decirlo de escepticismo, me parece muy oportuno «volver a los orígenes» y «repensar» aquellos grandes temas que abordaron los griegos a la luz de la modernidad. Entre ellos, a mi juicio, el primero debe ser el problema del arjé. Hay que abordarlo teniendo en cuenta las soluciones que históricamente se le han ido dando, pero tratando de evitar prejuicios. Hay que dar prioridad de entre todos los libros al libro de la Naturaleza. Es necesario leer en las cosas mismas teniendo en cuenta el progreso de las ciencias. Muy interesante es lo que Tresmontant nos dice en este sentido:

«Pero hay otro peligro, mucho más amenazador para la Filosofía moderna (...), a saber, “volver la espalda a la realidad que las ciencias nos descubren”, desinteresarse totalmente de las ciencias cósmicas y naturales, y “filosofar sin referirse al mundo real”, al universo físico y a todo su contenido.

»Para la Filosofía contemporánea, no se trata únicamente de un peligro, sino que de hecho se ha precipitado ya en este abismo. La Filosofía moderna está disociada de las ciencias

físicas, químicas y biológicas. Varios filósofos contemporáneos particularmente ilustres, se han desinteresado totalmente de la aventura de la física moderna, de la cosmología moderna, de la biología y de la bioquímica. Filosofan de un modo atemporal, como si vivieran en los días de Descartes o de Malebranche. Su secreto platonismo se satisface en esa indiferencia ante el universo, su contenido y su historia»³.

Y añade este autor:

«Si el mundo no es mas que “mi representación”, para qué una Filosofía de la naturaleza, una cosmogonía (...).

»Si el mundo es mi representación, la Filosofía debe partir del sujeto y no del mundo. Más aún: la Filosofía se mantendrá cerrada en el sujeto cognoscente»⁴.

Frente a esta actitud inmanentista la Filosofía debe empezar resolviendo los problemas primarios, de modo especial los referentes a la Naturaleza, y, para ello, debe contemplar la realidad tal como ella es. Esto, como ya he dicho, no quiere decir que quién se dedique a la Filosofía de la Naturaleza tenga que ser un físico experimentado –aunque el serlo no sea de despreciar–, ni que los libros de Filosofía sobre tal materia tengan que estar plagados de fórmulas matemáticas. Lo que sí es necesario es que el filósofo sepa discernir qué datos de la ciencia son importantes y deben afectar a la visión filosófica de la Naturaleza, y qué otros datos, que pueden ser muy interesantes para la ciencia, carecen de interés para el progreso de la Filosofía.

La Física ha cambiado mucho desde los tiempos de Aristóteles. Ya no tiene sentido distinguir dos mundos: uno celeste con cualidades casi divinas; y otro terrestre, donde se da el devenir, la generación, la corrupción. Como dice Tresmontant:

«No estamos ya en un “cosmos” tal como lo concebía, por ejemplo, Aristóteles: cosmos que escape a la génesis, a la duración, al nacimiento y al envejecimiento. Para Aristóteles, el universo no sólo era increado y eterno, sino también, como el ser de Parménides, la Consistencia misma, la Solidez que

3. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, ed. Península, Barcelona 1969, pp. 31-32.

4. *Ibid.*, p. 32.

no se deteriora porque no ha sido engendrada. El universo era divino. Los astros, a juicio de Aristóteles, eran sustancias divinas (...)

»La cosmología moderna ha desdivinizado el universo, porque ha descubierto su composición física y química, y también su historia y su génesis. Sabe calcular la juventud de los astros y captar los indicios de su envejecimiento.

»Desde el punto de vista de la ontología, este hecho entraña consecuencias capitales.

»El universo de Maimónides, de Alberto Magno, de Santo Tomás, sigue siendo el universo de Aristóteles, al que se ha inyectado la idea judía y cristiana de la creación, desdivinizándolo, y del que se afirma también un comienzo. Pero el universo de los grandes escolásticos árabes, judíos y cristianos sigue siendo un cosmos sin devenir constitutivo, sin evolución interna, un cosmos enteramente hecho, un mundo sin génesis histórica. De ahí la dificultad de conciliar ese cosmos intemporal con la idea bíblica de creación, a la que se acomoda muy imperfectamente»⁵.

La visión antigua de un mundo eterno es más difícil de compaginar con el dogma cristiano que la cosmovisión más contingente del mundo tal como nos la presenta hoy la ciencia. El mismo autor resume de un modo sintético la actual visión del Cosmos con las siguientes palabras:

«Examinemos primero el modelo más comúnmente admitido, aquel que goza de mayores posibilidades de ser adoptado definitivamente (pero sin prejuzgar en este sentido): el modelo del universo en expansión, universo limitado desde el punto de vista espacial, desde el punto de vista de su masa, desde el punto de vista de la cantidad de partículas materiales que lo constituyen, y desde el punto de vista temporal. El tiempo ha empezado con el universo, puesto que el tiempo mide la génesis misma del universo y su desarrollo histórico. Cuando el universo no existía, tampoco existía el tiempo. Debemos pues desprendernos de la falaz representación de un tiempo infinito anterior a la génesis del universo. El tiempo no es un receptáculo infinito y absoluto donde el universo esté alojado. El tiempo no es más que un concepto derivado del universo real. Si el universo ha tenido un comienzo, también lo ha tenido el tiempo. Si el universo crece en el curso del

5. *Ibid.*, p. 11.

tiempo, el espacio crece a su vez. El espacio tampoco es un receptáculo infinito y absoluto donde el universo se aloje. Antes del universo, tampoco existían el espacio y el tiempo. El espacio crece con el tiempo»⁶

Hay que tener en cuenta que hasta tiempos muy recientes se han desconocido las leyes de la naturaleza. Hoy la teoría del big-bang es una tesis que goza de un gran apoyo entre los científicos. También se sabe que las «formas complejas» (los diferentes tipos de entes materiales) han aparecido según un orden progresivo: no han existido siempre. Se ha formulado una tesis evolucionista que poco a poco va cogiendo mayor fuerza y que nos presenta un universo que ha ido autoevolucionando desde el big-bang hasta el momento presente. Realmente ha habido una verdadera revolución científica, que Tresmontant resume del modo siguiente:

«Una cosa es cierta, a saber, que el universo, en el lapso de tiempo en que nosotros lo conocemos, algunos miles de millones de años, está en régimen de evolución, es decir, aparecen constantemente seres nuevos, formas nuevas de materia y estructuras cada vez más complejas. Se forman las galaxias, se aglomeran estrellas, se constituyen núcleos pesados. Sobre los "oscuros planetas", se organiza materia cada vez más compleja: tal es el dato innegable e indiscutido sobre el que vamos a basarnos para emprender nuestro análisis»⁷.

Si tanto ha cambiado nuestro conocimiento del Cosmos gracias a los avances de la Física, ¿no será lógico cuestionarse la validez de aquella Filosofía que se construyó apoyada en una visión ya superada del mundo?, ¿acaso no hay motivos para pensar que hay un desfase real –que tantos filósofos señalan– entre la Filosofía de Aristóteles y la realidad?

En un tiempo en que la Física científica era desconocida no tiene nada de particular que la concepción de la «materia prima» fuera enormemente pobre –San Agustín, en tal sentido, la llamará «casi nada» (*prope nihil*)–⁸, y esa concep-

6. Ibid., p. 97.

7. Ibid., pp. 32-33.

8. S. AGUSTÍN, *Confesiones* XII, 6

ción me temo que no responde a los datos de la ciencia actual, que parece presentarla mas bien como una realidad apasionante y fecunda. ¿Acaso los avances de la Física no nos hacen entrever que la materia prima es un elemento «cuya misión no se puede limitar a hacer posible que las formas (ideas de Platón) existan en el mundo real?», ¿no nos permite la Física vislumbrar que la materia prima, frente a la pobreza que le otorga el Hilemorfismo, es una realidad de un riqueza ontológica insospechada?

A cualquier atento observador no se le escapará que teniendo en cuenta las observaciones que acabo de hacer el concepto de materia prima posiblemente deba ser cambiado de modo radical. Hoy en día no parece que la materia prima se puede concebir como algo inerte, pasivo, amorfo, sino, más bien, como una realidad dotada de una naturaleza vivificante. Al decir «dotada de naturaleza» no pretendo decir que se trate de una sustancia concreta como el agua, el aire o el fuego, sino simplemente que tiene «un cierto modo de ser». Este tema de la naturaleza de la materia prima es clave en este trabajo, y de ello se tratará extensamente en su momento.

Concebida así la materia prima se daría una verdadera conciliación de los filósofos con los físicos, que también intentan buscar lo que los Jonios llamaban ἀρχή y lo hacen por medio de experimentos. Esto es evidente. ¿Qué buscan los físicos –entre otros muchos temas– sino aquello más radical en lo que en definitiva se resuelven todas las cosas? Buscan el ἀρχή o principio. Y hay que decir que, aunque no hayan llegado a su meta, y es previsible que nunca lo consigan, sin embargo, no son de despreciar los maravillosos logros alcanzados en ese intento.

Y sobre ese ἀρχή que buscan los físicos –y apoyándose en los logros de estos– es sobre el que debe investigar el filósofo tratando de proporcionar aquellas respuestas que hoy día no nos puede dar la ciencia. Por lo tanto, siempre a mi parecer, el ἀρχή –concebido como materia prima en este ensayo– de los filósofos es también objeto de estudio para los físicos, si bien unos y otros accedan a él por caminos diversos y lleguen, también, a conclusiones diferentes.

El filósofo debe continuar reflexionando allí donde calla el físico.

Pienso, por lo tanto, que la materia prima de los filósofos puede concebirse como cierta realidad dotada de naturaleza –ἀρχή– en consonancia con los físicos quienes siempre trabajan con realidades dotadas de naturaleza. Y de esa materia prima estarían hechas todas las cosas de la Naturaleza.

Recojo a continuación un texto de Lorda, avalado con citas de Gilson en el que se expone con gran acierto la trascendencia de la evolución de la ciencia para la Filosofía. Y dice así:

«El segundo gran problema de la Filosofía escolástica ha sido su relación con la ciencia. Lo explica muy bien Gilson: “Santo Tomás lo ha repetido a menudo: la Filosofía tiene por objeto la naturaleza vista a la luz de la razón; pero, añadamos nosotros, la naturaleza sobre la que la Filosofía reflexiona cambia a medida que cambia la ciencia que tenemos sobre ella”⁹. Y añadía en otro lugar: “Los escolásticos modernos sufren una ilusión cuando se jactan de enseñar la Filosofía según el orden prescrito por Aristóteles, yendo de las ciencias a la metafísica, pero hace ya tiempo que la enseñanza de las ciencias no está en sus manos”¹⁰. “Todas las metafísicas envejecen por su física; la de Santo Tomás (y la del mismo Aristóteles), por envejecimiento de la física aristotélica”¹¹. Es preciso un cierto conocimiento de la imagen científica del mundo y de los datos seguros que amplían el conocimiento que tenemos de la realidad. No se trata de pretender elaborar una Filosofía con los últimos datos o las últimas hipótesis, necesariamente transitorias y variables, sino de tener en cuenta el relieve filosófico de los datos que se puedan considerar definitivamente asentados. Porque la ciencia proporciona una parte muy importante de la imagen del mundo y tiene, por eso, relevancia filosófica»¹².

9. E. GILSON, *Les tribulations de Sophie*, Vrin, Paris 1967, p. 50.

10. E. GILSON, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962, p. 269.

11. *Ibid.*, p. 283.

12. J.L. LORDA, “Santo Tomás, maestro”, *Scripta Theologica*, Vol XXIX. Pamplona 1997. pp. 562-563.

El progreso científico puede exigir la revisión de teorías filosóficas. Y tal revisión, como es lógico, puede postular el abandono de algunas de ellas, aunque gocen de una gran autoridad. Éste es a mi juicio el caso de la materia prima a la que hay que dar más protagonismo del que ha disfrutado en el ámbito de la filosofía aristotélico-tomista.

Al entender la materia prima como una realidad dotada de naturaleza y dinamismo y, al mismo tiempo, en sintonía con los físicos, la acusación que se me puede hacer desde el Hilemorfismo es clara. Me podrán objetar «lo que usted llama materia prima no lo es, ¡es materia segunda!; lo que sucede es que usted no capta la profundidad metafísica de esta teoría». A lo que respondo: «la distinción entre materia prima y forma substancial no es otra cosa que una artificiosa desmembración del ente material», que no viene exigida por la naturaleza de las cosas. De ahí que me parezca necesario cambiar el contenido del concepto de la materia prima.

Tenemos, pues, frente a frente dos concepciones de la materia prima, ambas, filosóficas pero diversas, ya que mientras, según unos, los aristotélicos, la materia prima es una realidad «pobre y oscura», según mi parecer se trata de una realidad de una «gran riqueza ontológica». Espero que estas ideas que ahora se apuntan para introducir el tema, sean explicadas con detalle y claridad cuando tratemos estos temas con más profundidad en el capítulo II.

Capítulo I

Del Arjé al Hilemorfismo

1. El arjé y los presocráticos

Es parecer común que la historia del pensamiento empezó cuando Tales se preguntó por el problema del «principio» (ἀρχή). Este fue el primer interrogante de carácter filosófico que se planteó el hombre. Aristóteles comentando sobre el ἀρχή de Tales y de los otros pensadores de la Jonia dice: «(El ἀρχή) es “aquello de lo cual proceden originariamente y en lo cual acaban por resolverse todos los seres”»¹³.

Como Tales vivía en Mileto, en las costas del Egeo, pensó que todas las cosas en definitiva se resolvían en «agua». La crítica que se le hace, siempre desde una perspectiva aristotélica, es que confundió la causa material con un elemento concreto de la naturaleza: con una sustancia. Parece que es muy opinable que la solución de Tales fuera tan simplista como algunos han pretendido, porque como nos encontramos en los albores de la Filosofía conviene no olvidar que, además, de no disponer de una terminología adecuada, en aquellos inicios tampoco se tenía una idea clara de lo que era filosofar.

Por eso me parece oportuno el comentario que hacen Reale y Altiseri cuando, con una observación que me parece muy probable, dicen que el «agua» de Tales no sería la

13. G. REALE Y D. ALTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I, Herder, Barcelona 1995, p. 37.

natural, sino que se referiría a algo más profundo. Dicen así:

«No se debe creer, empero, que el agua de Tales consiste en el elemento físico-químico que bebemos. El agua de Tales hay que considerarla de una manera totalizante, como aquella *physis* líquida originaria, de la que todo se deriva y de la que el agua que bebemos no es mas que una de sus múltiples manifestaciones»¹⁴.

A esta agua originaria le atribuyó un carácter divino, anunciando así lo que será por parte de los filósofos un progresivo apartamiento de las cosmogonías griegas. De ahí que los autores citados añadan:

«En la práctica su agua llegaba a coincidir con lo divino. “Dios”, decía, “es la cosa más antigua, porque no es generado”, es decir, porque es principio. Se introduce así una nueva concepción de Dios: se trata de una concepción en la que predomina la razón y que se halla destinada como tal a eliminar muy pronto todos los dioses del politeísmo fantástico-poético de los griegos”»¹⁵.

De todas formas se trataría de una divinidad inmanente al Cosmos. Posiblemente llegó a ella por la observación de la existencia en la Naturaleza de fuerzas inmanentes como se deduce de la famosa frase: «todas las cosas están llenas de dioses». En este punto del «dinamismo intrínseco» de la realidad material la ciencia actual le está dando la razón. En tal sentido Reale y Altiseri comentan:

«Puesto que el principio originario es vida, todo está vivo y todo tiene un alma (panpsiquismo). Adujo el ejemplo del imán que atrae el hierro como una prueba de la universal animación de las cosas (la fuerza del imán es una manifestación de su alma, de su vida)»¹⁶.

Estos comentaristas le llaman «panpsiquista», otros dicen que es «hilozoísta». El primero de estos conceptos significa que «todo tiene alma»; el otro, que «la materia tiene vida». En definitiva, se trata de dos términos a primera

14. Ibid., p. 38.

15. Ibid., pp. 38-39.

16. Ibid., p. 39.

vista muy diversos, pero que en realidad tienen una significación muy parecida.

Aristóteles, que dice que hay cuatro causas, incluye el «agua» de Tales en lo que llama causa material. La causa material se refiere a «aquello de lo que están hechas las cosas». Pienso que con esta interpretación empobrece el pensamiento de Tales. Pues el «agua» de la que habla este filósofo, es tanto causa material como formal. ¿Acaso no le acusan de poner el *arjé* en «una sustancia concreta», el agua? Pero si lo pensamos con detenimiento veremos que el agua no es –en el esquema aristotélico– más materia que forma. Por eso, entiendo que la pregunta sobre el *arjé* de los Jonios se refiere, tanto a la causa material como a la formal.

Aquello que es principio (*arjé*) explica, no solamente «de qué están hechas las cosas» (causa material aristotélica); sino, también «por qué las cosas son como son» (causa formal aristotélica). Cuando se dice que el *arjé* es «agua» nos encontramos no solamente en el plano de la causa material, sino también en el plano de la causa formal, ya que el agua tiene naturaleza, y la naturaleza, según Aristóteles, pertenece al plano de la forma. En definitiva, según Tales hay un «principio» universal, que es como un «agua», que pertenece al orden de lo divino y que es eminentemente dinámico.

Paisano y discípulo de Tales fue Anaximandro, de manera que también él en su obra «*Sobre la Naturaleza*» se planteó el tema del *arjé*, pero no lo identificó con una sustancia concreta, sino con algo más profundo y radical a lo que llamó ἄπειρον –apeiron–: *lo indeterminado*. Luego el *arjé* de Anaximandro es una realidad «pre-substancial», que, «dotada de un modo de ser indeterminado», puede llegar a ser una gran multiplicidad de realidades. En tal sentido comentan Reale y Altiseri:

«Considera que el agua ya es algo derivado y que el principio (*arkhe*) consiste en cambio en lo infinito, es decir en una naturaleza (*physis*) in-finita e in-definida, de la cual provienen absolutamente todas las cosas que son.

»El término utilizado por Anaximandro es *a-peiron* significa aquello que carece de límites tanto externos (lo que es espacial y, por tanto, cuantitativamente infinito) como inter-

nos (lo que es cualitativamente indeterminado). Precisamente porque no está limitado cuantitativamente y cualitativamente, el principio-*apeiron* puede dar origen a todas las cosas, de-limitándose en las diversas formas. Este principio abraza y circunda, gobierna y rige todo, porque en tanto que de-limitación y de-terminación suya, todas las cosas se generan de él, consisten y son en él»¹⁷.

El ἄπειρον de Anaximandro, siguiendo las huellas de su maestro, estará también dotado de dinamismo. Este dinamismo es un punto en el que se le ha criticado, juzgando que era una reminiscencia que debería haber superado. Según mi parecer, por el contrario, este dinamismo del arjé es una genialidad del pensamiento de los Jonios sobre el que comenta Cencillo:

«Existía en la especulación de Anaximandro un principio de lo real indefinido por excelencia, τὸ ἄπειρον, que no podía superar el estado de pura indeterminación sin la concurrencia de un principio activo, substrato de la generación y la corrupción (12 B 1) y en sí mismo incorruptible e inmortal (12 B 3).

»Precisamente por ello Anaximandro se hallaba en clara oposición a Thales y a Anaxímenes, según Burnet, que con Zeller afirma categóricamente fundándose en el testimonio de los antiguos –del mismo Aristóteles incluso– que el infinito de Anaximandro no es ninguno de los cuatro elementos (Phys. III, 5, 204 b 22). Sin embargo, Anaximandro no podía abandonar la corriente hylozoísta tan prematuramente; la materia de Anaximandro, infinita e indeterminada, es eternamente viva, dotada de movimiento –que constituye su íntima esencia– y que no trata de ilustrar con mayor explicación»¹⁸.

En definitiva, Anaximandro, que continuó reflexionando sobre el arjé, no lo resolvió acudiendo a alguno de los cuatro principios (fuego, tierra, aire y agua); sino que señaló de modo preciso «la indeterminación de lo radical». Aquello de lo que están hechas las cosas, para él, no se identifica con ninguna sustancia natural concreta; aunque, al mismo tiempo, lo es todas, porque «éstas no son mas

17. Ibid., p. 39.

18. L. CENCILLO, *Hyle*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Luis Vives», Madrid 1958, p. 16.

que modos de presentarse el ἄπειρον. Este ἄπειρον dotado de dinamismo es la causa de todas las cosas.

Además hace una indicación de gran interés pues dice que el *apeiron* es «incorruptible e inmortal», de manera que pertenece al orden de lo divino. Así comienza un modo de pensar que tendrá muchos seguidores a lo largo de la historia, a saber, la «eternidad de la materia».

Como Anaximandro fue discípulo de Tales, Anaxímenes lo fue de Anaximandro. El pensamiento de este filósofo en sustancia no se aparta del de sus predecesores, pues también trató sobre el *arjé*, pero en lugar de decir que tal principio es el *agua*, o el *apeiron*, dijo que lo era «el aire». El carácter dinámico de la naturaleza le llevó a apartarse del *apeiron* de Anaximandro y a buscar algo que tuviera una naturaleza absolutamente móvil, y le pareció que esa realidad tenía que ser el aire.

La respuesta que dieron los jonios a la pregunta sobre el *arjé*, ya en línea de conclusiones, puede ser condensada en cuatro tesis de gran importancia, que paso a enumerar. La primera fue afirmar la existencia de un «substrato único al que se atribuye una naturaleza». La palabra con la que se designa al substrato es «*arjé*»; la segunda, atribuir a ese substrato un «carácter eterno»; la tercera, considerar que «tal substrato no era algo inerte, sino dotado de vida». Y finalmente, atribuirle un «carácter divino».

Una vez analizado el pensamiento de los milesios es preciso que fijemos nuestra mirada en Heráclito. Su actividad tendrá lugar en Efeso entre los siglos VI y V a. de C. También él escribirá «*Sobre la naturaleza*», y al plantearse el tema del *arjé* lo resolverá diciendo que es «el fuego». Son palabras tuyas las siguientes: «Este mundo, el mismo para todos los seres, no lo ha creado ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida» (Fr. 30). En este texto se ve cómo Heráclito acentúa aspectos del *arjé* que ya habían sido puestos de relieve por los Jonios. Estos ya habían afirmado que todas las cosas tienen vida (hilozoísmo), que están dotadas de dinamismo.

Para Heráclito la realidad es fuego, y es en este ser fuego donde hay que buscar la razón del devenir, la razón de su

constante cambio. Así se acentúa la importancia del movimiento en la explicación del Cosmos. Al concebir el *arjé* como fuego posiblemente sólo pretendiera, como Tales con el agua, hablar en sentido figurado. No se trata tanto de que la naturaleza sea fuego, sino que sea «como un fuego». También afirma con Anaximandro la eternidad del mundo. Sin embargo, lo más significativo de su pensamiento fue la afirmación del «*Logos*»; es decir, la existencia de una razón universal, o sabiduría inmanente en las cosas. Las cosas no actúan de un modo irracional, sino inteligentemente.

«Este fuego, leemos en Reale y Altiseri, es como “un rayo que gobierna todas las cosas”; y lo que gobierna todas las cosas es inteligencia, es razón, es *logos*, ley racional. Así, al principio de Heráclito se vincula la idea de inteligencia, que en los milesios sólo quedaba implícita. Un fragmento particularmente significativo confirma la nueva posición de Heráclito: “El Uno, el único sabio, no quiere y quiere ser llamado Zeus”. No quiere ser llamado Zeus, si por Zeus se entiende al dios con forma humana característico de los griegos; quiere ser llamado Zeus, si por este nombre se entiende el Dios y el ser supremo»¹⁹.

Y de los hombres dice que, aunque participan de esa razón universal, normalmente actúan de espaldas a ella. Por eso dice:

«Aunque el Logos es común, la mayoría vive como si poseyese su propia inteligencia. Aunque escuchan no entienden. A ellos se les aplica el proverbio: “Presentes, pero ausentes”. El Logos, que es eterno, no lo entienden los hombres al escucharlo por primera vez ni después de que lo han oído. Los que velan tienen un cosmos único y común; los que duermen retornan al suyo propio y particular (Fr. 2, 34, 1, 89)»²⁰.

Como se puede ver por el texto que acabo de citar con Heráclito hace aparición el Logos del que ya no podrá prescindir jamás la Filosofía. Un logos, que, unas veces,

19. G. REALE Y D. ALTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, cit., p. 44.

20. C. TEJEDOR CAMPOMANES, *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, ed. S.M., Madrid 1993, p. 25.

será concebido como inmanente al mundo y otras, también, como trascendente. La racionalidad del universo, su orden, se presenta como algo evidente. Una racionalidad que el paso de los siglos ha ido progresivamente, y sorprendentemente, desvelando.

Otro filósofo de gran trascendencia es Pitágoras. Con él la Filosofía, no solamente se desplaza geográficamente, sino que también se orienta en otra dirección. Ahora el problema del *arjé* adquirirá un claro perfil formal (dentro del esquema Aristotélico de las causas). Pitágoras, aunque también nació en la Jonia, se instaló en la Magna Grecia donde se desarrolló su escuela. A la importante aportación de Heráclito sobre la existencia de un *Logos* inmerso en el *arjé*, Pitágoras añadirá un dato de trascendental importancia, a saber, que el universo no se puede explicar sin las *matemáticas*. Aunque los pitagóricos prescindan de otros aspectos de la materia para fijarse principalmente en lo geométrico y matemático de la misma, su aportación fue verdaderamente genial. Pero como las matemáticas y la geometría funcionan con conceptos universales nos encontramos a un paso de Platón. Aristóteles comenta:

«Los llamados pitagóricos se dedicaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar; absortos en sus estudios, creyeron que sus principios eran los principios (*arché* en plural) de todas las cosas (...) y en los números creían contemplar muchas semejanzas con los seres existentes (...) puesto que veían que los atributos y las relaciones de las escalas musicales eran expresables en números y que parecía que todas las demás cosas se asemejaban en naturaleza (*physis*) a los números (...)»²¹.

Ciertamente el Universo funciona de modo matemático, y ésta es la genial aportación pitagórica, si bien incurrieron en error al pensar que las matemáticas coinciden con la esencia de los entes. Esto es confundir un aspecto con toda la realidad.

La Filosofía dará un giro radical cuando en el siglo V aparece la figura de Parménides. Aquella filosofía de los Jonios tan pegada al terreno es desplazada por un modo de

21. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5.

pensar absolutamente original, pues ahora la pregunta no va a versar sobre el *arjé*, sino sobre *el ser*. ¿Qué es el ser? Esta va a ser la pregunta clave. A la que contestará, en contra de la evidencia de lo múltiple, *que el Ser es uno e inmutable*. Dice Cencillo a este respecto:

«Parménides ve en todas las paradojas que se originaban de las distintas soluciones al problema del primer principio, especialmente del Fuego de Heráclito, un fracaso de la tendencia a la unificación armónica, que preside la mente helénica, y adopta una actitud definitiva bajo el influjo de Jenófanes: el mundo de la experiencia es pura apariencia, la realidad verdadera es trascendente a los sentidos, el principio es eterno, uno e inmutable.

»Las virtualidades contenidas en los predicados primitivos del principio cósmico milesio, se llevaban a término reflejamente y en una teoría de grandes vuelos metafísicos por vez primera. Se había verificado, sin embargo, una trasposición al plano ultrasensible del objeto de la ciencia: se había descubierto el Ser a costa de negarle realidad a la Materia. Lo uno, inmutable y eterno era aquél y no ésta»²²

Este nuevo modo de concebir la realidad la ha recibido de los pitagóricos pues estos afirmaban la existencia del orden metaempírico y el orden sensible. Parménides reconocerá ambos órdenes, pero minusvalorará el orden sensible. En tal sentido dice también Cencillo:

«Admitirá sí, la existencia de ambos órdenes, pero degradará de tal forma el sensible que, como contradistinto del inteligible y metaempírico, *ya no participa del ser*, el cual no admite términos medios y al que es irreductible el mundo de la experiencia, pura *apariciencia*, debida a los sentidos que introducen apariencialmente la discontinuidad en el mundo y de este modo su mensurabilidad, pero también su *irracionalidad* o *ininteligibilidad*. Es el otro aspecto de la Materia que desde entonces comienza a caracterizarse por esta nota y cuya consistencia ontológica desde ahora y, por lo mismo, comienza a ser problema atormentador de la especulación metafísica: Platón, Aristóteles, Plotino, Ibn Siná, San Buenaventura, Santo Tomás, Cayetano, Suárez, Hegel (...)»²³.

22. L. CENCILLO, *Hyle*, cit., pp. 16-17.

23. *Ibid.*, *Hyle*, cit., p. 18.

Así como Anaximandro había introducido en el orden de la materia *lo indeterminado*, ahora Parménides introduce *lo ininteligible*.

Con Parménides la Filosofía se plantea nuevos problemas y más profundos. Pero, a mi parecer, en lo que se refiere al tema del *arjé*, que aquí nos interesa, sufre un retroceso. Aunque para Parménides el ser no se diferencia del Cosmos; sin embargo, le atribuye unas propiedades divinas, que hacen que su doctrina aparezca profundamente desligada de lo real. ¡El Ser de Parménides no tiene nada que ver como los seres que observamos en la realidad! Analizando el concepto *ser* llega a las siguientes conclusiones:

«El ser es, en primer lugar “no engendrado” e “incorruptible”. No es engendrado porque, si lo fuese, o procedería de un no-ser –lo cual es absurdo, ya que el no-ser no es– o bien procedería del ser, cosa igualmente absurda, porque entonces ya sería. Por estas mismas razones es imposible que se corrompa (...).

»El ser, pues, no tiene un “pasado”, porque el pasado es aquello que ya no es, y tampoco un “futuro”, que todavía no es. El ser es un “presente” eterno, sin comienzo ni final. (...)

»Como consecuencia, el ser es inmutable e inmóvil, porque tanto la movilidad como la mutación supone un no-ser hacia el cual tendría que moverse el ser o en el cual debería transmutarse...»²⁴.

Con Parménides el problema del arjé aparentemente desaparece. Digo aparentemente porque el problema volverá a aparecer con sus discípulos que se verán precisados a adaptar el rigor del pensamiento de su maestro con una realidad que aparece tan constantemente cambiante. ¿Cómo hacer compatible el ser inmutable de Parménides con una realidad en constante devenir? Los nuevos filósofos buscarán la explicación del cambio «en la multiplicidad de elementos». Por eso a estos filósofos se les llamará pluralistas. Los más importantes son Empédocles de Agri-

24. G. REALE Y D. ALTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, cit., pp. 56-58.

gento, Anaxágoras de Clazomene y Demócrito de Abdera. Dicen, sobre Empédocles, Reale y Altiseri:

«Son imposibles el nacer y el perecer, entendidos como un provenir de la nada y un ir hacia la nada, porque el ser es, y el no-ser no es. No existen pues nacimiento y muerte, y lo que los hombres han calificado con esos nombres no son mas que mezclas y disoluciones de determinadas substancias, que permanecen eternamente iguales e indestructibles. Tales substancias son el agua, el aire, la tierra y el fuego, que Empédocles llamó “raíces de todas las cosas”»²⁵.

Esta tesis de «los cuatro elementos» (tierra, fuego, aire y agua) tendrá mucho predicamento durante siglos. Los cambios se explicarán por la interacción mecánica de tales elementos. Y todo cambio se explica por la acción de dos fuerzas cósmicas, el Amor y el Odio.

Más interesante, dentro de las soluciones pluralistas, parece la explicación que da Anaxágoras. Afirma que el devenir viene explicado por la mezcla de unos principios a los que llama *semillas* (Aristóteles les da el nombre de *Homeomerías*). Las *homeomerías* son cualitativamente distintas e infinitamente divisibles. Como seguidor de Parménides mantiene la inmutabilidad del ser, en este caso las *homeomerías*. «Nada viene a la existencia ni es destruído, sino que todo es resultado de la mezcla y la división» (Fr. 17). La naturaleza de un cuerpo depende de las *homeomerías* que dominan. Podemos decir que nos encontramos aquí con un precedente de lo que serán las *rationes seminales*, doctrina mantenida por los estoicos, S. Agustín y S. Buenaventura entre otros.

De Anaxágoras parece importante destacar que para explicar el Cosmos se encuentra en la necesidad de recurrir a la existencia de una *Inteligencia Ordenadora (Nous)*. Éste es un salto cualitativo muy importante. Ya Heráclito había hablado de un *logos* inmanente en el mundo. Pero no era suficiente para explicar la realidad, hacía falta una mente, una inteligencia, que explicara la sabiduría inmersa en el mundo: una «inteligencia trascendente» causa de la inteligencia inmanente.

25. Ibid., p. 63.

También pluralista será la explicación de Demócrito. Como Empédocles y Anaxágoras busca el ser inmutable y lo encuentra en los *átomos*. Por eso su Filosofía será llamada atomismo. Para explicar la realidad introduce «el vacío» o «no ser», también negará todo tipo de fuerzas diferentes de las que proceden de la materia misma (Amor-Odio, Espíritu).

«El mundo consta de “infinitas partículas indivisibles” (por eso reciben el nombre de “átomos”), “sólidas y llenas, inmutables”, de tal manera que cada átomo posee las características del “ser” de Parménides. Con esta diferencia: los átomos son infinitos en número. Además, los átomos «carecen de cualidades sensibles» y sólo se distinguen entre sí por la «figura» (como A difiere de N, según el ejemplo que aduce Aristóteles), el «orden» (como AN difiere de NA) y la «posición» (como N difiere de Z)...Los átomos poseen “movimiento propio y espontáneo” en todas direcciones (algo así como las partículas de polvo en un rayo de sol), y chocan entre sí. El choque puede tener dos consecuencias diversas: o bien los átomos rebotan y se separan, o bien se “enganchan” entre sí, gracias a sus figuras diversas. Así se producen torbellinos de átomos y se originan mundos infinitos, engendrados y perecederos.

»Los “átomos” explican, por tanto, la multiplicidad de los seres, el movimiento y la generación–destrucción. Pero se requiere un segundo “principio”: “el vacío”, o “no ser”. El vacío explica la multiplicidad, ya que es lo que separa los átomos; y explica el movimiento, porque si no hay vacío no puede haber choques ni desplazamientos.

»Todo se explica, pues, exclusivamente, por “lo lleno” y “lo vacío”, sin necesidad de recurrir a fuerzas ajenas a la misma materia. Los choques son fortuitos, debidos a un «puro azar»: nada obedece a una ordenación inteligente hacia un fin determinado. Materia, vacío y movimiento eso es todo»²⁶.

Esta teoría alcanzará un gran éxito a partir del inicio de la Ciencia moderna hasta finales del siglo XIX en que entrará en crisis como consecuencia de los progresos de la misma ciencia.

26. C. TEJEDOR CAMPOMANES, *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, cit., p. 33.

2. Incoación de la teoría hilemórfica en Platón

A continuación deseo detener mi atención, no en el pensamiento de Platón considerado en su conjunto, sino solamente en lo que de él pudo recibir Aristóteles acerca del tema que nos ocupa, es decir, de la materia prima en particular y del Hilemorfismo en general. El Estagirita en *La Metafísica* se refiere a su maestro con las siguientes palabras:

«Platón, en general, está de acuerdo con las teorías de los pitagóricos, aunque también tiene cosas propias. En efecto, desde su juventud se había familiarizado con Cratilo y con la opinión de Heráclito de que todas las cosas sensibles están en flujo permanente, por lo que no hay ciencia (*epistéme*) posible de estos objetos, y él mismo sostuvo esta doctrina más tarde. Por otra parte fue discípulo de Sócrates, quien –desentendiéndose de la Naturaleza en su conjunto– se consagró exclusivamente a los problemas morales, proponiéndose lo universal como objeto de sus indagaciones y siendo el primero que aplicó el pensamiento a dar definiciones. Por ello, Platón, heredero de esta doctrina y habituado a la investigación de lo universal, pensó que las definiciones no podían referirse a las cosas sensibles –ya que no es posible dar una definición común de objetos que cambian continuamente–, sino a otro tipo de seres. A estos seres los llamó “ideas” (*ideas*). Y añadió que las cosas sensibles existen separadas de las ideas, pero que de ellas reciben su nombre, ya que “todas las cosas, en virtud de su participación en las Ideas, reciben el mismo nombre que las Ideas”. En cuanto a la participación, Platón no hizo sino cambiar el nombre, ya que los pitagóricos afirman que los entes son por imitación (*mímesis*) de los números, y Platón, que son por participación (*méthexis*), pero ni aquéllos ni éste se preocuparon de indagar que era la participación o la imitación de las ideas»²⁷.

En este texto Aristóteles quiere marcar bien las diferencias que le separan de su maestro. Y señala dos:

a) la primera, fruto de la influencia pitagórica, consiste en afirmar que para Platón lo verdaderamente real es «el mundo eterno de las Ideas». Por lo tanto, «la verdadera

27. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987 a 30-b 15.

sustancia son las ideas». Es cierto que existe, también, en paralelo otro mundo, «el mundo sensible», pero éste no es mas que «un reflejo fugaz del mundo de las ideas». Esta cuestión la desarrolla con sencillez y brevedad Tejedor cuando, después de señalar que para Platón lo que existe son las ideas separadas –ellas son sustancias (*ousía*)– dice:

«La teoría (de Platón) implica, pues, una duplicación del mundo, existiendo una “separación” (*chorismós*) entre ambos. Por un lado, el “mundo visible” (*kósmos horatós*) de las cosas particulares; por otro, el “mundo inteligible” (*kósmos noetós*) de las ideas. Esta duplicidad es alegorizada bellamente en el famoso “mito de la caverna” (*República*, VII): el mundo irreal de las sombras, el mundo real de la luz solar. El “mundo visible” es un mundo fugaz, dominado por el cambio continuo (Heráclito); y las cosas particulares –al no tener en sí su propia esencia– carecen prácticamente de realidad. En cambio, el “Mundo inteligible” es el mundo verdaderamente real: cada Idea –en cuanto que existe en sí– es una sustancia (*ousía*, “realidad”)²⁸.

Negaré Aristóteles la existencia del mundo de las Ideas subsistentes y elaborará una teoría en la que tales ideas –ya no concebidas como sustancias separadas– pasarán a ser un constitutivo intrínseco del ente material al que llamaré «forma». Las cosas, sustancias materiales, serán entonces «formas materializadas».

b) La segunda idea que conviene destacar del citado texto aristotélico se refiere a «la configuración del ente sensible». Por lo que se refiere a este ensayo esta segunda consideración tiene mayor interés. Platón enseña que «las cosas sensibles existen separadas de las ideas y que de ellas reciben su nombre, ya que “todas las cosas, en virtud de su participación (*méthexis*) en las Ideas, reciben el mismo nombre que las ideas”». Se añade en el texto de Aristóteles que nada nos dice Platón sobre qué entiende por «participación (de las ideas)».

Voy a procurar explicar con más detalle el pensamiento de Platón. Éste afirma que existe una «materia eterna» que

28. C. TEJEDOR CAMPOMANES, *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, cit., pp 46-47.

es una realidad en sí misma caótica y, que, por otra parte, existe un «Demiurgo», o artífice, que realiza en la materia lo que será el tercer elemento de la explicación, la «participación de las ideas». Es evidente que trata, de un modo más o menos desarrollado, lo que en Aristóteles serán tres de las cuatro causas: la causa material (materia); la causa eficiente (Demiurgo); la causa formal (la participación de las Ideas en la materia). El Hilemorfismo, verdaderamente, está ya apuntado. Cencillo pone especial empeño en explicar lo que Platón entiende por materia cuando dice:

«Después de distinguir en el Timeo (49 a) dos clases de Ser: εἶδος νοητόν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν y su copia sensible, sujeta a génesis: μμημα καὶ παραδείγματος γένεσιν ἔχον, se ve “forzado por el raciocinio” a considerar un tercer plano de realidad “difícil y oscura en sí misma, soporte y como nodriza de toda generación”. Se le suscita entonces el mismo problema incoado en los cosmólogos y recogido por Aristóteles de cuál de los elementos conocidos pudiese ostentar este carácter de substrato común y último, y no halla razón para decidirse por ninguno, pues todos se encuentran en perpetuo cambio (49 e-50 b).

»Pero este último substrato de toda cualidad (ὑποδοχή) subsistente, al que se refiere como a φύσις y «receptáculo de todos los cuerpos», no adopta jamás la forma o figura de alguno de ellos, pues su naturaleza es ser como cera para todas las especies, movida y parcelada por las especies que la penetran de modo que, gracias a esta acción, aparece tan pronto de un aspecto, tan pronto de otro (50 c). Estas especies que se integran en la materia y se liberan de ella, son imágenes y participación de realidades eternas e ideales. La materia es, en cambio, “cierta realidad invisible y amorfa, receptáculo universal y participante de lo inteligible de una manera “*muuy embarazosa y difícil de expresar*” (51 a)»²⁹.

Como se puede ver por el texto citado la concepción de Platón sobre la materia presenta una importante similitud con Aristóteles. Dice que para explicar la realidad es necesario acudir a un substrato, ὑποδοχή, (nodriza), que permanece en los cambios, pero que es «como» una cera en la que se plasman las ideas. La materia es, pues, cierta realidad

29. L. Cencillo, *Hyle*, cit., pp. 22-23.

invisible y amorfa, receptáculo universal y participante de lo inteligible de una manera como hemos visto «*muy embarazosa y difícil de expresar*».

Esta idea de la materia concebida como «substrato» era antigua. El *arjé*, como ya se ha visto, era uno de los temas más importantes de la Filosofía presocrática. Por tal motivo, en la concepción platónica de la materia vemos la huella clara de Anaximandro. Dice a este respecto Cencillo:

«La tradición cosmológica, óptica y atomística no había de influir –positiva o negativamente–, sin embargo, en Aristóteles, en cuanto a la concepción de la Materia, sino asimilada a través de Platón en su dimensión más profunda, que encontró en el concepto antesocrático de principio primario indeterminado y caótico el elemento de degradación fáctica de las Ideas, opaco a la inteligencia y en continua mutación por oposición a la estaticidad ideal, oscuramente asociado al vacío de los Atomistas.

»Y aunque según Aristóteles los antiguos filósofos no conocieron la noción de materia y de potencia (MA 4, 985 a 13-14; b 18-20; cfr. Bonitz, Met. 473), Bonitz afirma: «si quis eorum placita diligentius excuserit (cfr. A 8, 989 a 30 ss.) posse in iis obscura quaedam eorum vestigia inveniri. Itaque probabile non est, Ar. ipsum δυνάμεως nomen apud Democritum invenisse, sed quae eius est consuetudo, suum vocabulum ad explicanda aliena placita adhibuisse» (cfr. Zeller, Ph. d Gr., I, 205, Jahrb. d. Gegenw. (1843), 132 (ibid.). A propósito de Demócrito en particular, Lange, citado por Dyroff en «Philologus» (1904), 42, ha dado lugar a la sospecha de que Aristóteles ha aprendido mucho de él, aunque no lo cita, como suele, según observación de Mullach y de Eucken»³⁰.

En este texto se dice que Aristóteles mantenía que los presocráticos no conocían los conceptos de materia, ni de potencia; pero, parece, por las autoridades que se citan a continuación, que tal afirmación del Estagirita es muy opinable. Ciertamente no usan el término «materia», pero el concepto está muy presente. Toda la controversia sobre el *arjé* versa «principalmente» sobre la causa material. Y Cencillo observa que el término potencia, δυνάμεως, ya aparece

30. Ibid., p. 20.

en Demócrito y señala la sospecha, apuntada por Lange, de que Aristóteles, aunque no cita a Demócrito ha aprendido mucho de él.

Por tanto, cuando Aristóteles se atribuye la paternidad del Hilemorfismo y, en consecuencia, del concepto de materia prima como principio degradante y dependiente de la Idea (forma), no manifiesta que es de Platón de quien ha tomado prestadas las ideas básicas de esa teoría; si bien, es preciso reconocerlo, él la desarrollará con más precisión.

Cencillo añade que Platón entiende la materia, «receptáculo», como «No-Ser», pero hay que entender bien este No-Ser, pues no se dice en sentido absoluto, sino relativo. El receptáculo (materia) es no-planta, no-animal, etc. Al decir No-Ser quiere decir que no es una sustancia concreta. Dice así este autor:

«Por otra parte Platón, como se puede apreciar en el *Cratilo*, se veía ante el problema acuciante en orden a la validez epistemológica, de conciliar la identidad y permanencia de las esencias con el perenne acaecer contingente. En definitiva, el problema de lo uno y de lo múltiple. Moviéndose en una zona ambigua, inspirada por el Pitagorismo entre lo lógico-matemático y lo ontológico, halla una solución original e ingeniosa: el principio material que posibilita la multiplicidad y la contingencia en el Ser es precisamente el No-ser, pues en toda la serie de los géneros cada uno es siempre distinto de todos los demás, es decir, distinto del Ser, y por lo tanto *No-ser*, aunque no absoluto -ἄπλῶς- sino relativo -τι- (Sof . 257 bc-258 e-259 ab). El mismo Aristóteles reconoce la viabilidad ontológica de esta teoría en Phys I, 3, 187 a 5-6»³¹.

De manera que cuando Platón nos dice que la materia es No-Ser, esto hay que entenderlo bien, es decir, en «sentido relativo». No se trata de un No-Ser absoluto. Es un No-Ser relativo por cuanto, como ya he dicho, no es sustancia. En el párrafo siguiente de Cencillo se insiste en la misma idea señalando que concebir la materia como No-Ser absoluto no es platónico y da las razones de ello. Se trata más bien de la visión de Plotino sobre este tema.

31. Ibid., p. 24.

«Estas características, a pesar de todo, van a ejercer un influjo profundo en el concepto aristotélico de Materia Prima. Por lo tanto, no nos parece exacta la apreciación de L. Gaul de que la Materia aristotélica se diferenciaba de la platónica en que “siendo en sí misma algún ser, es no ser respecto de lo que había de hacerse”, en su aspecto de *privación*; mientras que en la materia platónica el No-ser era su constitutivo esencial; pues Platón manifiesta claramente una concepción semejante a la del Estagirita en la fórmula $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \tau\iota$. Más bien esta identificación esencial de la Materia con la Privación de ser –aunque conceptualmente se distinga– es la de Plotino»³².

Por lo tanto, no difieren sustancialmente la concepción que Platón y Aristóteles tienen sobre la «materia prima». Y así lo hacen constar frecuentemente los comentaristas. En ambos filósofos se trata de un elemento esencial y constitutivo de lo sensible caracterizado tanto por su indeterminación como por su ininteligibilidad³³.

Respecto al mundo sensible entiendo que Platón incurre en un error, que heredará Aristóteles, a saber, un cierto maniqueísmo en el que la «materia» será el principio del mal, mientras que el bien radicará en el mundo de las ideas.

3. Aristóteles y la teoría hilemórfica

Aristóteles recibió su formación filosófica en la Academia de Platón. Más tarde, como es bien sabido, la abandonaría y fundaría su propia escuela. Aunque el Estagirita tiende a señalar los aspectos de su doctrina que le distancian de Platón, sin embargo, es opinión común que es un buen discípulo suyo, ¡el mejor de los discípulos! Y esto es particularmente claro en el tema objeto de este estudio.

Si por discípulo se entiende aquel que repite las fórmulas del maestro tal y como éste las enseñó, en tal caso no se podría decir que Aristóteles es discípulo de Platón; pero, si por discípulo se entiende aquel que asumiendo las enseñanzas del maestro, las revisa y critica, llegando a soluciones en buena parte diversas a las del mismo maestro, haciendo así avanzar a la Filosofía, entonces nos encontra-

32. Ibid., p. 26.

mos con «el verdadero discípulo». En este sentido hay que entender que Aristóteles es discípulo de Platón. Todo filósofo, amante de la verdad, es un infatigable buscador de la Sabiduría. Por eso es crítico, crítico con los que le han precedido y, también, crítico consigo mismo. En tal sentido comentan Reale y Altiseri:

«A Aristóteles no se le puede comprender si no se comienza por establecer cuál es su postura frente a Platón. Si se atiende al núcleo estrictamente teórico, se encuentran determinadas e importantes coincidencias de fondo, que en épocas posteriores han sido demasiado a menudo dejadas de lado, debido a un interés por contraponer a ambos filósofos y convertirlos en símbolos opuestos. No obstante, ya Diógenes Laercio en la antigüedad escribía: “Aristóteles fue el más ge-

33. En tal sentido es de interés la siguiente cita de Fouillée: «Platón había distinguido en el ser, objeto de la filosofía primera, dos elementos principales: “lo indeterminado y la determinación”, los cuales, reuniéndose, forman todos los seres que no son el Ser primero. Aristóteles no hace otra cosa que seguir a su maestro cuando establece en principio la oposición de la materia y de la forma. Incluso la descripción de la materia en el *Timeo* está aceptada por Aristóteles, salvo en los pasajes que parecen confundir la materia con el espacio. Y también, para el mismo Aristóteles, la cantidad o la extensión es la primera forma de la materia, si no la materia propiamente dicha. Quizá Platón tuviera el mismo pensamiento: la materia indefinida y el espacio indefinido le parecen tan cercanos que no los distingue en la exposición un poco exotérica del *Timeo*. La verdadera originalidad de Aristóteles está en la concepción de la materia como simple *potencia* y de la forma como *acto*. No es que Platón sea completamente extraño a esta noción de la virtualidad y de la realidad. Hemos hallado en el *Sofista* una concepción bastante clara de la *potencia*, aunque menos amplia que la de Aristóteles. “En el *Timeo* la materia está representada como no teniendo ninguna forma y como pudiendo recibirlas todas”; esta idea de una receptividad universal, de una cosa indeterminada en sí misma y determinable por las demás, está muy cercana a la idea de potencia. *Demócrito* parece haber tenido una idea bastante clara de la potencia, según el testimonio del propio Aristóteles, y la escuela de Megara ha conocido igualmente la oposición de la potencia y el acto. La originalidad de Aristóteles no subsiste menos, porque reside sobre todo en la manera como ha concebido el segundo término de esta gran oposición: el *acto*. Es sobre este punto donde se hace *patente* la diferencia entre Platón y Aristóteles. “Sobre la cuestión de la potencia y de la materia, casi están de acuerdo”». A. FOUILLÉE, *Aristóteles y su polémica con Platón*, Espasa Calpe, Colección Austral, Buenos Aires 1948, pp. 29-30.

nuino de los discípulos de Platón". Se trata de un juicio acertado, si se entienden sus términos en un sentido correcto. Discípulo genuino de un gran maestro no es, precisamente, aquel que repite al maestro, sino el que a partir de las teorías del maestro intenta superarlas yendo más allá que su maestro, dentro del espíritu de éste, como podremos ver»³⁴.

Algunos filósofos, como Selvaggi, han afirmado que «la doctrina hilemórfica constituye el quicio de todo el sistema aristotélico». Pues bien, no es fácil pensar que Aristóteles pudiera haber elaborado esa doctrina si no hubiera sido discípulo de Platón. Es cierto que para Platón el mundo real es «el mundo de las ideas», mientras que para Aristóteles es el de «las sustancias concretas»; sin embargo, cuando Platón trata de explicar el mundo sensible la solución a la que llega bien podría calificarse de un oscuro Hilemorfismo. Aristóteles lo que hace es precisar de un modo más técnico la solución de Platón.

Entonces, ¿qué enseña Aristóteles acerca de los constitutivos intrínsecos de los entes materiales?, ¿cómo debe entenderse su Hilemorfismo? Responder a esta cuestión no es tarea sencilla. En primer lugar, no es fácil precisar «la autenticidad de los textos del C.A.» en los que parece haber, aparte de los lógicos errores de los copistas, abundantes interpolaciones de filósofos posteriores, especialmente de los neoplatónicos. A este problema de autenticidad de los textos se añade otro de no menor importancia y es la diversidad de modos de interpretarlos.³⁵

Este ensayo tiene por objeto el conocimiento de «la materia prima tal cual es» y no como fue concebida por su creador. Por este motivo, aunque es lógico que haya tratado de profundizar en las tesis del Estagirita, sin embargo, me he considerado dispensado de hacerlo de un modo exhaustivo. Un intento de tal envergadura hubiera exigido una dedicación excesiva que me habría apartado del objetivo que me había propuesto en este ensayo. Por ello, me voy a limitar a continuación a exponer el pensamiento de Aristóteles tal como tradicionalmente se ha venido enten-

34. G. REALE Y D. ALTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, cit., p. 163.

diendo. Más adelante, en el Capítulo II, al estudiar algún tema concreto, haré referencia a otras interpretaciones del pensamiento de Aristóteles diversas de la tradicional.

La teoría hilemórfica, expuesta de modo sucinto, es aquella explicación de los entes materiales, que los concibe como estructuralmente «compuestos» de dos coprincipios que son «la materia prima» (*hyle*) y la «forma substancial» (*morphe*). Hasta aquí están de acuerdo todos los autores, en lo que no están tan de acuerdo es en cómo se debe concebir cada coprincipio y la unión de los mismos.

Aristóteles fundamentó tal teoría en los cambios que se dan en la Naturaleza. Distinguió dos tipos de cambios. Unos cambios que llamó accidentales porque en ellos la substancia se altera permaneciendo. Por ejemplo, cuando un hombre crece, su substancia, aunque se altera, permanece. El que crece no, por eso, deja de ser hombre. A estos cambios en los que permanece la substancia los llamó accidentales. Pero, además de estos cambios accidentales, se

35. Manifiesta este problema el siguiente texto donde Artigas comenta el pensamiento de Aristóteles sobre la materia prima: «El concepto de "materia" es utilizado por Aristóteles en diferentes contextos a lo largo de sus obras, y no tiene un significado unívoco. Tampoco existe unanimidad en cuanto a la interpretación de esos sentidos (cita Artigas a pie de página a Cencillo, Happ, Leszl). Por ejemplo, se han planteado dudas acerca de la autenticidad de la interpretación tradicional, según la cual existe una materia prima única, común a todos los cuerpos, substrato puramente indeterminado que entra en la composición de todos los seres materiales, e incluso se ha afirmado que esa interpretación es ajena a Aristóteles.

»En esta línea, William Charlton ha examinado los pasajes aristotélicos que pueden referirse a la materia prima, y concluye que no dan pie para la interpretación tradicional: la materia sería siempre para Aristóteles, algo concreto y ya determinado. Afirma que la doctrina tradicional tiene su origen en el Timeo platónico: se habrá producido uniendo el lenguaje de Platón y el concepto de Aristóteles acerca del factor material, o sea, adaptando el substrato aristotélico de modo que cumpliera la descripción platónica. Esa unión se habría dado en los estoicos, se encontraría bien establecida en la filosofía sincretista del primer siglo antes de Cristo y los primeros siglos después de Cristo, habría sido recogida por la teología cristiana ya desde San Agustín, y se habría fosilizado en el comentario de Calcidio al Timeo, que fue casi la única fuente de metafísica antigua hasta el siglo XII». M. ARTIGAS, *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 145-46.

dio cuenta que había otros cambios en que la substancia se convierte en otra nueva. Esto sucede, por ejemplo, cuando una planta absorbe tierra y agua, entonces, esas substancias dejan de ser tierra y agua y pasan a ser «planta». A este cambio le llamó cambio substancial. Por analogía con el cambio accidental en el que, bajo el cambio, hay un substrato que permanece que es la substancia, dedujo que necesariamente en el cambio substancial tenía que haber, también, un substrato que permaneciera. Así distinguió entre lo que permanece y lo que cambia. A lo que permanece le llamó «materia prima» y a lo que cambia «forma substancial».

Por eso la materia prima es lo que hay de común en el Cosmos, mientras que lo que diferencia a los entes es la forma substancial. El cambio substancial, por lo tanto, no es otra cosa que un cambio de «forma substancial», permaneciendo «la materia prima». Pero, de esto no se puede deducir que, al perder una forma, haya algún instante en que la materia prima esté en estado puro. En el Hilemorfismo aristotélico esto es inconcebible. Ni la materia puede existir sin la forma, ni la forma puede hacerlo sin la materia, pues lo que existe es el «compuesto» (*synolon*).

La originalidad de Aristóteles en la solución al problema del arjé consiste en su concepción dualista y en el modo de entenderla. Así se aparta tanto del monismo de los jonios como del pluralismo de Empédocles, Demócrito y Anaxágoras. La realidad ya no se explica, ni por un elemento (agua, apeiron, aire, fuego, etc), ni por una pluralidad de pequeñas realidades (elementos, átomos, homeomerías) de cuya mezcla surgirían las cosas que conocemos. Si el Estagirita no puede ser incluido entre los pluralistas es porque sus dos coprincipios no se comportan «como si fuesen cosas (*res*) que se unen», sino que son «dos factores» (principios *quo*) de cuyo concurso surge la cosa. Un átomo de Demócrito, o una homeomería de Anaxágoras tienen una consistencia real, pueden subsistir en sí mismos. Sin embargo, la materia y la forma aristotélicas no pueden subsistir en sí mismas. Son «heterogéneas» y «complementarias», de manera que lo que le falta a una para ser ente se lo proporciona la otra.

De este modo el ente corpóreo es «uno», por cuanto la materia y la forma no actúan como realidades ya constituidas (*res*), sino como «dos factores (coprincipios)» cuyo concurso es necesario para la constitución del ente en su unidad. Uno de ellos es indeterminado (materia) y el otro es determinante (la forma). De la concurrencia de ambos surge el ente³⁶. Para entender bien esta doctrina sobre la materia y la forma es necesario comprender previamente otra, la de «la potencia» y «el acto». Me veo precisado a enfrentarme con otro dualismo aristotélico cuya simple enun-

36. Es muy importante destacar la unidad del ente en Aristóteles. L. Cencillo comenta como el Filósofo explica tal unidad por dos motivos, uno extrínseco y otro intrínseco. De una parte, de modo extrínseco la explica por la actividad de la causa eficiente que «hace pasar a la potencia (materia) al acto (forma)». Por otra, de modo intrínseco por el carácter complementario de la materia (indeterminada) y la forma (determinante).

Después de hacer Cencillo algunas precisiones continúa diciendo: «Vuelve (Aristóteles) al plano lógico en 1045 a 15 para situarse decididamente en el plano ontológico a partir de la línea 23:

»εἰ δ' ἐστίν, ὡσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ μορφή καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἄν εἶναι τὸ ζητούμενον.

»Es en este pasaje donde formula la solución definitiva del problema de la unidad de la sustancia y del ser (“si existe, como afirmamos, de una parte la Materia, de la otra la Forma; de una parte el ser en *potencia*, de la otra el ser en *acto*, parece que el problema no encierra dificultad”) (1045 a 23). La causa de la unidad es la causa eficiente que hace pasar la potencia al acto (a 30), fuera de esta causa, la unidad se explica por la naturaleza de la Materia y de la Forma, pues la naturaleza de la potencia consiste precisamente en poder actualizarse por la causa eficiente y la de la Forma en poder actualizar a la potencia.

»La naturaleza peculiar de la Materia para dar solución al problema había de ser una esencial y exclusiva potencialidad. La unidad sustancial de una duplicidad de principios únicamente podía explicarse por la naturaleza esencialmente complementaria de ambos consistente en la carencia, por parte de uno de los dos, de todas aquellas determinaciones que el otro podía y debía comunicarle: y en que este otro, para actualizar esas virtualidades requiriese esencialmente la sustentación pasiva del primero.

»Ambos principios no podían, pues, constituir una dualidad *unívoca* de entidad actual, sino *análoga*, de dos realidades pertenecientes a distinto plano ontológico, de modo que uno de ellos participe su ser de la realidad superior y consista precisamente en un-ser-determinado-por-ella». L. CENCILLO, *Hyle*, cit., p. 10-12.

ciación puede desanimar al profano. Trataré de hacerme comprender en este tema y espero conseguirlo.

La potencia y el acto son muy fáciles de entender cuando se aplican al movimiento. Así, por ejemplo, yo ahora estoy sentado. Luego, si estoy sentado no estoy de pie. Pero cabe hacer una observación, que es la siguiente: «yo, aunque estoy sentado, puedo ponerme de pie». En la medida en que me puedo poner de pie, «estoy en potencia» de ello. Ponerme de pie es «pasar al acto». Esto es el movimiento: pasar de la potencia al acto³⁷. Estar de pie es el «acto». Otro ejemplo que nos puede servir. Distingue nuestro filósofo entre lo que es «en acto», por ejemplo, una escultura, y lo que es «en potencia», por ejemplo, el mármol. El mármol «no es» escultura en acto; pero sí lo es en potencia, pues con el mármol se puede hacer una escultura.

Antes de Aristóteles, aunque esta afirmación no puede hacerse de modo absoluto, los filósofos hablan más bien del «ser» y de la «nada». Él introduce el concepto de «ser potencial». Ser potencial es aquel que «puede llegar a ser otra cosa» y en la «medida en que puede llegar a ser esa otra cosa». Por ello, se entiende por actualización de la potencia (mármol) a la nueva situación (escultura) a la que llega aquello que estaba en potencia. El paso de la potencia al acto se produce por obra de un agente (escultor) al que Aristóteles llama causa eficiente.

Como ya he dicho esta teoría de la potencia y el acto me parece que no presenta particulares dificultades cuando se trata del cambio o movimiento. Lo verdaderamente relevante en el pensamiento de Aristóteles es que aplica esta teoría, también, a temas referentes a la «constitución intrínseca del ente material»; por ejemplo a la estructura «substancia y accidentes». De manera que la substancia (hombre) es potencia, que está actualizada (perfeccionada) por los accidentes (por ejemplo, el color blanco de la piel).

37. Soy consciente de que esta no es la definición de Aristóteles, quien define el movimiento como «acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia».

Así todo ente corpóreo es una substancia (potencia) afectada por unos accidentes (acto) que la actualizan.

Pero también aplica esta teoría de la potencia y el acto al tema que estamos tratando, el de la estructura interna de la substancia, dejados de lado los accidentes. La substancia sensible tiene un elemento potencial, que es la materia prima (aquello de lo que las cosas están hechas), y otro actualizante, que es la forma substancial (aquello por lo que tal cosa es lo que es). En la composición materia y forma, la materia prima padece como potencia³⁸, mientras que la forma substancial actúa como acto. La materia prima es indeterminación, al estilo del apeiron de Anaximandro. Esa materia prima es actualizada como perro, gato, árbol, etc. por la forma substancial.

Como los filósofos que le precedieron se da cuenta el Estagirita de que en el cambio substancial no hay «aniquilación» del ser anterior y «creación» de otro nuevo; sino que hay «algo que permanece». Hay un sujeto del cambio que, así como en el cambio accidental es llamado substancia, ahora, será llamado «materia prima». De ahí que Manser diga:

38. Comenta Cencillo este tema del modo siguiente: «No-ser puede entenderse en tres sentidos: categorial, lógico y potencial (1089 a 26-28), y la generación se efectúa a partir del no-ser *potencial*. Este es la Materia Prima.

»“Llamo materia –dice un inciso del H 1 1042 a 27-28– a lo que no siendo ente determinado en acto –μη τὸδε τι– en potencia es algo determinado”.

»ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι ὅσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι

»Y en el c. 6 del mismo libro se repite: “si hay, como sostenemos, de una parte la Materia y de otra la Forma; de una parte el ser en *potencia* y de otra el ser en acto...” (1045 a 23) y más expresivamente en Z 7, 1032 a 21: “cada uno de ellos (los seres generables) es capaz simultáneamente de ser y de no ser, y esta posibilidad es la materia que hay en él”. Incluso en el libro N, primitivo, se hacen tres alusiones explícitas a la naturaleza potencial de la Materia Prima, pues la materia segunda es ya un compuesto; “la Materia de cada ser es necesariamente lo potencial de él, así como de la sustancia” (N 1, 1088 b 1). En el c. 2, 1089 a 29: “a partir de este último no-ser potencial, se efectúa la generación” y en el 4, 1092 a 4, se vuelve a reiterar la afirmación: “la materia de cada ser es lo potencial de cada ser”. L. CENCILLO, *Hyle*, cit., pp. 40-41.

«Aristóteles reprocha a los físicos presocráticos, sobre todo a los eléatas, el haber negado toda generación porque sólo admitían el *ser*. Pero entre la «nada» y lo «real» se da un término medio, el ser potencial (κατὰ δύναμιν). Y éste es para la generación corporal substancial precisamente la materia prima, sujeto de toda generación y corrupción, en cuanto que aquello que estaba actualizado en ella parece por la pérdida de la forma, y en cuanto que de ella, como de la “madre”, nace lo *nuevo* por la adquisición de otra forma»³⁹.

No es el cambio substancial la única realidad que condujo a Aristóteles a la teoría hilemórfica. Otra, que le llevó a la misma conclusión, es la existencia en la Naturaleza de entes distintos que participan de la misma naturaleza. Por ejemplo, «no hay un perro, sino una multitud de perros». Se preguntó ¿cómo era posible que, siendo la esencia una, hubiera muchos seres que la compartieran? Y entendió que la explicación se encontraba en la materia prima. Siendo una la forma, era la diversidad de la materia quien hacía posible la existencia de una multitud de seres de la misma especie. En tal sentido dicen Artigas y Sanguinetti:

«Hay, pues, un substrato material, de por sí indiferenciado, que es determinado *aquí* y *allí* por una forma en ambos casos. Puede decirse que la forma se “multiplica” en los distintos individuos, puesto que el modo de ser propio de la forma se encuentra realizado concretamente en cada individuo, determinado por la materia. Una forma sin materia sería única en su especie (es lo que sucede en los seres puramente espirituales); la materia sin ninguna forma en cambio no es posible, pues sería puro substrato sin ninguna determinación»⁴⁰.

Estas sendas, la del cambio substancial y la de la multiplicidad de los entes que participan de una esencia, le llevaron a concebir que tenía que haber un «substrato» universal de lo natural, y a ese substrato le llamó «materia prima». La materia prima es, pues, según la enseñanza aristotélica, «un substrato permanente», que no puede

39. G. M. MANSER, *La Esencia del Tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1953, p. 707.

40. M. ARTIGAS Y J.J. SANGUINETI, *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1989, p. 94.

existir sólo, sin la forma, por eso cuando pierde una asume otra. También para Aristóteles la materia prima, como el Cosmos, es eterna e indestructible.

Esta es la solución que dio Aristóteles al problema del cambio substancial y a la multiplicidad de los entes. Pero podemos preguntarnos ¿es esta la única explicación posible a ambos problemas? Entiendo que no. Ahí están, por ejemplo, las soluciones de los Jonios y el arjé. Pero sí era una solución lógica en un discípulo de Platón. Las ideas de éste no tienen en Aristóteles un ser propio –el mundo de las Ideas– pero lo real sigue siendo, en definitiva, la idea, si bien para existir requiere otro elemento, «que no sea idea», y que es la materia prima. Aquella realidad que considerada en sí misma era «idea» (Platón), ahora, materializada, recibe el nombre de «forma» (Aristóteles).

Rechaza, pues, las ideas subsistentes platónicas, pero las introduce en el seno de lo sensible afirmando «su carácter constitutivo» de la realidad. Pero como las «ideas» o «formas» son insuficientes para explicar el mundo real, por cuanto que «son y dejan de ser», como en el ente material hay algo que permanece es necesario recurrir, para explicar la realidad, a la existencia de otro elemento intrínseco al ente material, al que se llama «materia prima». En tal sentido nos dice Aubert:

«Mientras que para Platón las ideas estaban separadas de las cosas sensibles, para Aristóteles son inmanentes en las mismas; son sus “formas” inteligibles; no existen en sí, no son un mundo aparte, sino que *están realizadas en la materia*»⁴¹.

Aristóteles no solamente nos dice que tiene que existir necesariamente una materia prima. También nos dice de ella que «es en sí misma incognoscible». Esta afirmación es consecuencia lógica del sistema. Lo inteligible era lo real en Platón. Si, según el modo de ver las cosas de Aristóteles, «lo inteligible se identifica con la forma», a la materia prima hay que relegarla al plano de lo «ininteligible».

Respecto a las propiedades de la materia prima parece especialmente interesante detenerse en la recién afirmada

41. J.M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, ed. Herder, Barcelona 1970, p. 47.

ininteligibilidad. Y la razón por la que le prestamos esta especial atención es porque la relación «forma–materia» se corresponde con la relación «inteligibilidad–ininteligibilidad». Teniendo en cuenta la base platónica que subyace en la teoría hilemórfica es lógico que «inteligible y forma se conviertan». De manera que, como hemos dicho, la materia prima tiene que ser ininteligible.

De ahí que de la materia prima no se pueda decir «cómo es», y eso no por deficiencias de nuestro modo de conocer, sino porque por definición en el Hilemorfismo no tiene esencia, «no tiene un modo de ser». Sin embargo, esta ininteligibilidad de la materia prima no impide que se pueda conocer su existencia. Como ya se ha apuntado, y ahora se mostrará con más detenimiento, para alcanzar la existencia de la materia prima es necesario recurrir al raciocinio y a la analogía. Los sentidos a este respecto no tienen nada que decir, ya que lo que se les ofrece son sustancias y no co-principios de sustancias. La materia prima es captada por la razón en virtud de la sucesión de formas. Dice Manser:

«El carácter esencialmente potencial que Aristóteles dio a la materia nos hace más difícil el *modo de conocerla*. Nuestra fantasía, como ya observó S. Agustín, no pisa aquí, ciertamente un terreno firme (...). Aristóteles considera el conocimiento empírico como un conocimiento analógico (κατ' αναλογίαν) porque concebimos la materia prima en cuanto sujeto de todas las formas substanciales de un modo semejante, es decir, análogo, a como concebimos el sujeto de las formas accidentales. En la mutación substancial de las cosas naturales ninguna de éstas desaparece en la nada, ninguna surge de la nada, pues, de lo contrario, serían imposibles tanto la generación como la corrupción. Así, pues, toda generación y toda corrupción substancial parten de algo portador o sujeto de la mutación de las cosas naturales. Ahora bien lo que sirva de base a todas las formas no puede, por su parte, tener ninguna forma y, por tanto, tampoco puede ser directamente conocida por su forma. El modo de conocer la materia prima es, por consiguiente, *indirecto*»⁴².

42. G.M. MANSER, *La Esencia del Tomismo*, cit., pp. 710-711.

Así, por analogía con el cambio accidental, llega Aristóteles a la conclusión de que tiene que haber un «sujeto» del cambio substancial. De manera que se llega al conocimiento de este sujeto, que es la materia prima, de un modo indirecto.

Confirma este mismo pensamiento, si bien de un modo más ilustrado, Cencillo, quien cita la frase de Aristóteles tomada de la *Metafísica* que dice: «en cuanto a la materia es por sí misma incognoscible»: ἡ δὲ ὕλη ἀγνωστος καθ'αὐτήν. La materia prima no es cognoscible, en sí misma, por cuanto es «indeterminada» –es cognoscible «lo determinado», es decir, el ente; y «lo determinante» o forma–. A ella, a la materia prima, sólo se puede acceder por medio de la «analogía», partiendo de las substancias. De la substancia por desnudación de las formas se llega a la materia como una realidad misteriosa. Los entes sensibles son fruto de la unión del elemento irreal misterioso y opaco, que es la materia prima, y el real e inteligible que es la forma⁴³.

En definitiva, la materia prima «en sí misma» no es accesible por los sentidos, ya que estos lo que captan es el ente real compuesto de materia y forma. Es la inteligencia quien por medio de la abstracción descubre la existencia de un elemento constitutivo al que llamamos materia prima cuyo contenido conceptual es difícil de precisar. De manera que, aunque la materia prima sea ininteligible por esencia, sin embargo, existe. Y el hombre puede conocer su existencia por medio de razonamientos como los que hemos formulado en torno al cambio substancial y a la multiplicidad de los entes que poseen una misma naturaleza. Se trata de un conocimiento por analogía; pues, así como en el cambio accidental hay un substrato, de modo análogo, en el cambio substancial ha de haber otro substrato.

Siguiendo las huellas de Platón nos presenta Aristóteles una materia prima sumamente pobre: a) carece de «modo de ser», ya que éste lo recibe de la forma; b) es ininteligible porque si no sería forma y pertenecería al mundo de las ideas; c) es reducida a la condición de substrato (ὑποδοχή) indeterminado.

Pues bien, todavía puede agravarse más su miseria y eso lo hace Aristóteles cuando la priva también de todo

«dinamismo». Ya he expuesto que la materia prima es «potencia para recibir formas». Pero, si es potencia de recibir formas, entonces es propio de ella «la pasividad». La materia prima en el aristotelismo carece de todo «dinamismo»; es «potencia puramente pasiva». De ella no depende el ac-

43. En tal sentido dice Cencillo: «Ya Platón reconocía que la *χώρα* se detectaba por un *νόθος λογισμός* (Tim. 52 d) y que esta realidad invisible y amorfa participaba del mundo inteligible de un «modo muy embarazoso y difícil de explicar» (51 b). En este punto Aristóteles sigue en todo a su maestro en Phys. I, 7 191 a 7 y más radicalmente en Z 10, 1036 a 8 en donde, después de haber considerado que los individuos son cognoscibles únicamente con ayuda de la percepción inmediata o de la intuición *νόησις*, y que carecen de definición, afirma taxativamente: «en cuanto a la materia es por sí misma incognoscible»: *ἡ δὲ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν*. (...).

»Filopono da una razón de ello (*In I Phys.*, 7, 1 v. 52): *ἡ ὕλη πάντη ἐστὶν ἀπαθής*: carece de accidentes totalmente. Simplicio aduce otra razón de esta incognoscibilidad en su comentario a III Phys. 6 (117 r. 30-34): «si pues todo conocimiento es delimitación y la comprensión se realiza acerca de la Forma, como la materia por su propia razón ni es forma ni tiene forma, es lo indefinido y justamente se dice incognoscible a lo indefinido (...) apenas resulta cognoscible por *analogía*. Mas este conocimiento por analogía, observa el mismo Simplicio en otro pasaje (49 v. 49-54) es un raciocinio híbrido, pues no se verifica por atención a las formas sino por denudación de las mismas y así tiene lugar un proceso mental “tenebroso”, como el que tiene lugar acerca de los misterios. Tal conocimiento no es conocimiento, sino más bien desconocimiento. Y Temistio (Sofonías) adopta expresiones semejantes al comentar *Λ 3 1070 a 8-13* (*In XII Met.*, f. 5, 16-32; trad. hebr. Lanizii): «*nec sensus eam percipit, donec formam induat. Attamen intellectus “analogia quadam materiam” forma carere cognoscit et scit ipsam “adulterinam esse, specie scilicet eius praeberere” quod non habet; non enim habet formam, qua fulciatur*».

»Se trataba del último residuo de ininteligibilidad subyacente en todo el orden sensible. En medio del intelectualismo griego que, según se suele decir, descansaba confiadamente en el paralelismo cognoscitivo ontológico de las categorías, está descubriéndose con la incognoscibilidad de la Materia, un trasfondo profundo del misterio que, también el griego, sabía presentir en la medula del Ser.

»No toda la realidad ha de ser transparente al intelecto humano, aunque más bien para Aristóteles este residuo opaco no merezca el nombre de realidad sino por atribución. Este principio “irreal” y potencial, al combinarse con el principio inteligible y sumamente real, el *εἶδος* introduce su opacidad y su misterio en la misma realidad». L. CENCILLO, *Hyle*, cit., p. 76-78.

tuar. El «agere» corresponde a la forma, el «pati» corresponde a la materia prima. Se lee en la obra citada de Manser:

«Lógico fue también al afirmar (Sto. Tomás) con Aristóteles que a la materia prima no le corresponde el “*agere*”, sino únicamente el *pati*, “padecer”, porque, de suyo, no es más que una potencia pasivamente posible. Puesto que la materia prima en sí misma es amorfa y está en potencia para toda forma, sigue también en potencia para otras formas cuando ya posee una. De esta manera es también principio de la incesante mutación de los cuerpos. Pero en esta su potencialidad meramente pasiva está asimismo la razón de que ella no pueda darse a sí misma las formas. Aquí entra forzosamente en función un nuevo principio del devenir: la *naturaleza* (φύσις) como principio activo, como *causa eficiente*, naturalmente bajo el influjo de la causa final, causa de todas las causas»⁴⁴.

Explica, en este sentido, Santo Tomás que la materia prima, en cuanto es potencia respecto a las formas, es también pasiva respecto de ellas y, por lo tanto, no puede dárseles. Y Cencillo, al comentar a Aristóteles nos dice que distingue entre «potencia activa» o «capacidad para actuar sobre un paciente» y «potencia pasiva» que es la «posibilidad de ser actuado por un principio activo». La potencia activa radica en la forma, mientras que la potencia pasiva está en la materia prima⁴⁵. Ésta recibe «formas» y, por las formas, «el dinamismo»; pero no es causa ni de aquellas ni de éste. De este modo queda más patente la primacía que en el pensamiento aristotélico goza la forma.

La interpretación tomista del Hilemorfismo todavía incrementa más la miseria de la materia prima. Teniendo en cuenta que la materia prima permanece y que las formas cambian, hubiera sido lógico, al menos así me lo parece, que el Santo hubiera mantenido que «el ser» radica primariamente en la materia prima y que, de ella, lo recibe la forma. Pero no interpretan así los aristotélicos a su maestro, pues, llegan sorprendentemente a afirmar que «el ser le llega a la materia prima a través de la forma». Tal afirma-

44. G.M. Manser, *La Esencia del Tomismo*, cit., pp. 714–715.

ción no puede menos que dejarnos perplejos, pues, en virtud de la semejanza que se da entre el cambio accidental y el cambio substancial parece más lógico que sea la forma quien reciba el ser de la materia prima, porque, así como los accidentes «se apoyan en el ser del substrato» que es la substancia; así las formas substanciales deberían recibir el ser de la materia prima en cuanto que es su substrato. También esto le niega el Hilemorfismo a la materia prima, que de este modo llega a ser una verdadera cenicienta en relación con la majestad de la forma.

Después de haber expuesto la doctrina de Aristóteles sobre la materia prima es el momento de fijar la mirada en su concepción sobre la «forma». El Hilemorfismo, como ya se ha dicho, es aquella teoría que explica la realidad sensible por la presencia en el ente corpóreo de dos coprincipios: materia prima y forma substancial. La relación entre ambos elementos es íntima y complementaria de manera que «todo lo que se le conceda a uno de ellos, automáticamente se le niega al otro». Habiendo, pues, tratado detenidamente de la materia prima, no es poco lo que se ha dicho de la forma substancial. Ahora simplemente me limitaré a

45. Comenta Cencillo: «Δύναμις ofrece en el CA. y en particular en θ , dos diversos sentidos determinados, que fuera del libro θ se encuentran a veces implicados y confundidos entre sí: uno es el de potencia activa, capacidad de actuar sobre un paciente; el segundo es el de posibilidad de ser actuado por un principio activo: potencia puramente pasiva.

»El analogado principal, según 1046 a 9–10, es la potencia activa según el primer sentido: “todos los principios se dicen por referencia a un primer principio que es el principio del cambio en otro o del mismo en cuanto otro”. Y continúa (a 11–13): “pues (otro género derivado de potencia) es la potencia pasiva que en el paciente constituye un principio de mutación pasivamente recibida de otro o de sí mismo en cuanto otro”, es decir, en cuanto formalidad activa *esencialmente* diferente de la pasiva.

»En cierto sentido potencia puramente activa y potencia puramente pasiva se reducen a una misma capacidad bipolarmente considerada. Mas en otro sentido son diferentes, pues han de existir necesariamente una en el agente y otra en el paciente (1046 a 19–28). Ahora bien, la raíz de esta capacidad de actuación pasiva en el paciente es la Materia (a 23)». L. CENCILLO, *Hyle*. cit., p. 56.

exponer de modo sintético lo que ya se ha visto de un modo disperso.

En la medida en que Aristóteles concibe la materia como «potencia», en la misma medida está atribuyendo a la forma la categoría de «acto». De ella, que es acto recibe la materia, que es pura potencialidad, tres cosas, y las tres muy importantes; a saber, de una parte, «el ser» (la materia recibe el ser de la forma); de otra, «la esencia» (o modo de ser); y finalmente «el dinamismo» (o potencia activa).

Es consecuencia inmediata y evidente de lo afirmado en el párrafo anterior, que en el Hilemorfismo la forma goza, como ya hemos señalado, de una absoluta primacía respecto a la materia. Las cosas «son»; son «como son»; y «actúan» por la forma. La forma será quien nos diga con que substancia nos encontramos; es más, la forma define al ente. Desde esta perspectiva nos encontramos con una materia prima a la que no ha quedado más remedio que recurrir para explicar la realidad material, pero cuyo contenido conceptual es tan pobre como oscuro.

La prioridad de la forma sobre la materia prima es doctrina común entre los comentaristas de Aristóteles. Reale insiste en esta prioridad de la forma, no solamente sobre la materia, sino incluso sobre el compuesto «*synolon*» por cuanto éste incluye algo tan imperfecto como la materia prima:

«En los libros VII y VIII no se cansa (Aristóteles) de insistir en la superioridad ontológica de la forma y el acto respecto del "compuesto", que incluye la materia y la potencialidad»⁴⁶.

En la misma obra insiste más adelante en la prioridad de la forma sobre la materia:

«Gran importancia reviste también el teorema de la prioridad del acto respecto de la potencia, según el *concepto*, el *tiempo* y la *sustancia*.

»El acto es anterior a la potencia *en cuanto al concepto*, porque la potencia sólo puede definirse previo conocimiento del acto de que es potencia. El concepto de acto es, pues, anterior al de potencia y lo condiciona.

46. G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999, p. 157.

»El acto es anterior a la potencia *en cuanto al tiempo*, porque lo que se engendra y llega a ser requiere una causa eficiente *ya en acto*. Aristóteles pone bien de relieve que la prioridad del acto en cuanto al tiempo existe sólo en lo que toca a la especie y no a cada individuo. En efecto, el individuo numéricamente considerado existe *primero* en potencia y *después* en acto. Fijándose, en cambio, no en cada individuo sino en la serie de individuos, existe primero el individuo en acto, el cual engendra otro individuo haciéndolo pasar de la potencia al acto: “El ser en acto proviene del ser en potencia siempre y por obra de otro ser ya en acto.”

»Por último, el acto es anterior a la potencia *en cuanto a la sustancia*, porque la potencia corresponde a la materia y el acto a la forma⁴⁷ y, como sabemos, ésta es estructuralmente anterior a la materia y “más ser” que la materia⁴⁸.

En clara dependencia de Platón para quien lo real eran las ideas subsistentes, Aristóteles nos dice que la forma, aunque necesite una materia prima a la que informar para existir ella misma, sin embargo, es muy superior a tal materia. Por esta superioridad es concebible que haya formas que sean subsistentes. Lo que es impensable de la materia prima.

Algo semejante sucede con el dinamismo. Las sustancias, según los aristotélicos, son dinámicas y este dinamismo lo reciben de la forma. De ahí que la forma, que es la esencia de las cosas, también sea considerada como «naturaleza», es decir, como principio de operaciones del ente. Las cosas actúan, crecen, se desarrollan por razones intrínsecas, inmanentes, que tienen su razón de ser en la forma en cuanto naturaleza. Dice Artigas comentando este enfoque del Estagirita:

«Aristóteles caracterizó lo natural como aquello que posee un dinamismo que proviene de un principio interior, y se preguntó a continuación si la naturaleza consiste principalmente en la materia o en la forma. Su respuesta fue inequívoca: la

47. He cambiado el texto de Reale porque parece que tiene que haber un error, pues dice: «El acto corresponde a la materia y la potencia a la forma».

48. G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, cit., pp. 175-176.

naturaleza es principalmente la forma; el naturalista ha de estudiar tanto la materia como la forma, pero las entidades naturales se caracterizan ante todo por su forma que expresa el modo de ser de cada entidad y aquello hacia lo que tiende su actividad»⁴⁹.

Luego la forma es potencia activa. Sobre este punto Manser hace el siguiente comentario:

«Así dio a la materia prima la ordenación a la forma, que como su primer acto, es también su fin, y sin la cual nunca puede la materia existir. En virtud de su naturaleza meramente potencial y pasiva, su tendencia a la forma no puede ser un principio activo, sino únicamente una *ordenación entitativa*, pues la materia, de suyo, no tiene existencia ni nada que sea acto. Tomás fue lógico al sentar su tesis de que Dios no podría crear la materia sin forma, porque tampoco él puede cambiar la esencia de las cosas»⁵⁰.

De todo lo que vengo exponiendo se deduce que en el sistema de Aristóteles, no solamente la materia es eterna, sino que también las formas gozan de la propiedad de la eternidad. Esto no quiere decir que sea eterna la forma concreta de este ente (la forma de este perro). Pero, si el Universo es eterno, si la materia prima es eterna, si la materia prima no puede existir sin las formas, es conclusión evidente que las formas han de ser también eternas, bien lo sean individualmente consideradas (el sol, por ejemplo), bien como una serie que llega desde el infinito en una concatenación sucesiva de formas que perpetúan la especie (una serie infinita de perros).

Concluyendo, pues, el Hilemorfismo es aquel sistema que explica la realidad por la materia prima y la forma substancial; pero si nos detenemos en el estudio concreto de cada uno de estos coprincipios vemos que lo que aporta la forma al ente corpóreo es «casi todo», mientras que lo que aporta la materia prima es «casi nada». En cualquier caso no se puede concebir la forma (de los entes materiales) sin la materia prima, ni tampoco se puede concebir la

49. M. ARTIGAS, *La Intelligibilidad de la Naturaleza*, cit., p. 38. Cfr. Aristóteles, *Física*, II,1, 193 a 9-193 b 18.

50. G.M. MANSER, *La Esencia del Tomismo*, cit., p. 714.

materia prima sin la forma. Ambas, por su complementariedad, se reclaman. Lo que existe es el ente; es decir «el compuesto». Así lo dice el mismo Aristóteles en el libro de la *Metafísica*:

«La substancia es, pues, el sujeto: desde un cierto punto de vista es la materia (llamo materia a aquello que no es algo determinado en acto, sino solamente en potencia); y desde otro aspecto, es concepto y forma (en cuanto que siendo algo determinado, se puede, mentalmente, considerarla separadamente); en tercer lugar, la resultante de ambas, que sola tiene nacimiento y muerte, y es la única que existe separadamente en sí misma»⁵¹.

Artigas y Sanguineti explican la función de los dos coprincipios como elementos constitutivos del compuesto, que es lo verdaderamente existente, del modo que sigue:

«Forma y materia constituyen dos principios, esto es, realidades que determinan el ser del ente corpóreo; siendo complementarios e inseparables, pueden llamarse también coprincipios, ya que cada uno ejerce su función en unión con el otro. No han de entenderse como “cosas” o “entes” completos: no son realidades *quod* (un qué o ente concreto), sino principios *quo*, principios “por los cuales” algo es, pero ellos mismos no son “algo”, en el sentido de entidades substanciales (...)»⁵².

Después de todo lo que se ha manifestado sobre el sistema aristotélico y recordando la dificultad de precisar bien su pensamiento paso a exponer en forma de conclusiones las tesis principales de la teoría hilemórfica tal y como se entiende de modo tradicional.

1) Lo primero que conviene constatar es la «eternidad del Universo». Este dato es habitual en los filósofos griegos.

2) Tres realidades participan de esa eternidad: la materia prima, la forma substancial y la causalidad eficiente.

3) La materia prima y la forma substancial son principios constitutivos del ente y actúan como potencia (la ma-

51. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 1, 1042.

52. M. ARTIGAS Y J.J. SANGUINETI, *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1983, p. 73.

teria) y acto (la forma). No existen solos sino en el compuesto.

4) Luego la naturaleza de ambos coprincipios es diferente y complementaria, de manera que no se vea comprometida la unidad del ente. No se trata, por lo tanto, de una distinción *res a re*.

5) Siempre ha existido un substrato sujeto del cambio, que permanece en los cambios substanciales. Se le llama «materia prima». Es indeterminada e ininteligible. Además no puede subsistir sin la forma.

6) La «materia prima es la primera potencia; por lo tanto, no es acto, pues en otro caso habría una potencia anterior. Además es potencia pasiva.

7) Es opinión de la mayoría de los comentaristas de Aristóteles que según el Estagirita la materia prima carece de naturaleza. Si bien no faltan los que contradicen tal opinión como se verá más adelante.

8) La forma es el otro principio. Tampoco puede subsistir sólo. Es tan eterno como la materia, puesto que ésta, siempre, ha estado informada.

9) La información se debe a las causas eficientes. Tiene que haber una causa eficiente eterna que haya materializado las formas.

10) ¿Qué hace la causa eficiente? Aportar orden entitativo y vital en la materia prima que es caótica. Por eso introduce inteligibilidad.

11) Pero ¿qué da la forma a la materia prima? En primer lugar, el ser; también, el modo de ser; y, finalmente, el dinamismo. Así lo indeterminado aparece como determinado y dotado de vida. Por tanto, entre ambos coprincipios la prioridad corresponde a la forma.

Capítulo II

Un nuevo concepto de materia prima

1. Método a seguir

A continuación, en este capítulo y en el siguiente, trataré de exponer mi parecer sobre el tema que nos ocupa, que no es otro que «la materia prima» y, como consecuencia, también, «la forma substancial» y «el Hilemorfismo».

El método a seguir será el siguiente. En primer lugar, tomaré como punto de partida las tesis del Hilemorfismo aristotélico tal como se han expuesto en el capítulo I. A continuación, las iré sometiendo a «una crítica progresiva». De este modo aparecerán, poco a poco, lo que, a mi juicio, son fisuras del Hilemorfismo. De manera que conforme avancemos en los epígrafes el apartamiento de Aristóteles irá siendo cada vez mayor.

Pero no me limitaré a señalar los que juzgo errores del Hilemorfismo, sino que también intentaré apuntar soluciones a los problemas que se vayan planteando. El resultado final será una concepción de la materia prima completamente diferente a la aristotélica.

Frente al dualismo aristotélico –en el que la materia prima es concebida como ininteligible y privada tanto de naturaleza como de dinamismo, y en el que la forma tiene un carácter prioritario en la constitución del ente– trataré de demostrar que tal materia prima es ¡inteligible!, ¡dotada de naturaleza!, que ¡tal naturaleza es dinámica! y que es ¡el único principio intrínseco de la realidad material!.

Pero como en Filosofía, de modo semejante a como sucede en Arquitectura, cuando se altera algún cimiento todo

el edificio se tambalea; por tal motivo el cambio de concepción sobre «la materia prima» afecta de algún modo al edificio filosófico aristotélico. Así sucede con el «Principio de individuación», que trataré en este mismo capítulo. Luego, por ser tema de gran trascendencia, se estudiará en un capítulo aparte, aunque breve, el tema de las «Categorías». En ambos temas me apartaré de las tesis del Estagirita.

Procuraré mostrar, también, la dependencia de este capítulo tercero –sobre las categorías– respecto del segundo. Desde una perspectiva aristotélica podrá parecer muy forzado vincular el tema de las categorías con el de la materia prima, pero como se verá son temas íntimamente relacionados, de manera que no parece posible dar una solución satisfactoria a la cuestión de las categorías sin una correcta concepción de la materia prima. De manera que si alguno, al leer en el capítulo II que la materia prima tiene naturaleza, pregunta y ¿cuál es esa naturaleza? Le podremos decir que la respuesta más precisa la encontrará en el capítulo III, donde se trata de las categorías.

De todas formas, el hecho de que haya afirmado que una correcta solución del tema de las categorías solamente se puede alcanzar desde un adecuado modo de concebir la materia prima, no quiere decir que lo que se va a decir sobre ellas sea una pura consecuencia sin mayor trascendencia de lo tratado en el capítulo II. Por el contrario, pienso que, aunque solamente aborde esta temática de un modo muy parcial, sin embargo, en ella se encuentran ideas, a mi juicio, muy sugestivas y originales.

En el mismo capítulo II, también me plantearé otro tema de interés, a saber, la cuestión referente al «modo de existir la materia prima» en el compuesto, asunto ciertamente complejo, pero que me parece que no puedo eludir.

Estos son los temas que, enunciados de modo sintético, se van a tratar en este ensayo. El modo de hacerlo, como acabo de decir va a ser original. Por eso cualquiera que se acerque a leer lo que voy a exponer en adelante se encontrará con muchas afirmaciones que contrastan profundamente con las del aristotelismo. A éste le aconsejo que no se fije tanto en tales diferencias con el maestro como en si tal apartamiento ha sido suficientemente justificado. Si al-

guien piensa que en Aristóteles reside la verdad y que todo lo que se diga sobre cualquier tema debe ser juzgado desde sus tesis, lo mejor que puede hacer es cerrar este ensayo, cuya lectura le resultará insufrible. Una vez hecha esta observación entremos ya en materia.

2. La materia prima es en sí misma inteligible

La afirmación contenida en el título de este epígrafe es importante porque el Hilemorfismo ya desde su origen concibió a la materia prima como ininteligible. Esta ininteligibilidad de la materia prima no es un tema accidental del que se pueda prescindir sin perjuicio del mismo sistema. Cuando Santo Tomás de Aquino, consecuente con su fe en un Dios creador para quien nada permanece oculto, tenga que afirmar la inteligibilidad de la materia prima, pondrá al descubierto una fisura importante en la teoría hilemórfica.

Que la ininteligibilidad de la materia prima es una tesis que está en la misma raíz del Hilemorfismo es fácil de mostrar. Los primeros filósofos se preguntaron por el arjé; es decir, por aquella realidad última en la que se resolvían en última instancia las cosas. Y la solución que dieron fue monista. Toda la realidad se explica en definitiva por un principio único fuera este el agua, el apeiron, el aire, el fuego. No sintieron la necesidad de desgarrar el arjé en dos coprincipios. Después vinieron Parménides y los pluralistas que no interesan a efectos del problema que nos ocupa. ¿Donde hay que buscar, pues, el origen del dualismo hilemórfico? Parece evidente que en Platón. Este filósofo afirmó que lo verdadero era «el mundo de las ideas» por cuanto éstas son inmutables. Pero esto no le llevó a olvidar el «mundo sensible y cambiante», aunque lo considerase como un reflejo imperfecto de aquel. Su imperfección derivaba de la «materia». El pensamiento de Platón sobre este asunto se puede resumir de un modo sintético pero gráfico. Para este filósofo en el mundo sensible se da «una participación de lo inteligible (ideas) en lo no inteligible (materia)» como consecuencia de la acción de un Demiurgo.

Aristóteles rechaza la tesis principal de su maestro, a saber, la existencia del mundo de las ideas. En consecuencia también rechazaba que el mundo sensible fuera participación del (inexistente) mundo de las ideas. Sin embargo, como buen discípulo de Platón, cuando explica «la substancia material» –los entes– su solución presenta un parecido importante con la doctrina platónica. También él recurre a «la unión de lo inteligible y lo no inteligible». Las ideas solas no existen, pero sí existen materializadas. Al componente inteligible del ente material le llamará «forma». Si el dualismo «inteligible» (forma) «no inteligible» (materia) se encuentra en la base del Hilemorfismo, es lógico que, si se llega a demostrar que ¡la materia es también inteligible!, tal teoría se encuentre en una situación verdaderamente comprometida.

Ciertamente estoy de acuerdo con Aristóteles en lo que se refiere al «conocimiento de la existencia» de la materia prima, pero en cambio no lo estoy en absoluto en lo referente a la «ininteligibilidad de su esencia»⁵³. Pero no nos precipitemos, pues antes de seguir adelante, es necesario distinguir dos posibles tipos de inteligibilidad; uno es «la inteligibilidad en sí misma» de la materia prima; el otro, «la inteligibilidad respecto a nosotros».

Esta distinción no la encontramos en Aristóteles. Era lógico en un pagano. Pero Santo Tomás de Aquino, como ya he indicado antes, no podía aceptar por su fe cristiana que hubiera algo que fuera ininteligible para Dios. Así afirmó que la materia prima es inteligible para Dios, o lo que es lo mismo, que «en sí misma es inteligible», lo sea o no respecto a nosotros. De manera que en este punto abandonó a su maestro.

Vale la pena señalar lo que dice Chevalier respecto a este distanciamiento de Santo Tomás respecto de Aristóteles. Dice este autor sobre el Estagirita: «*Para Aristóteles, ninguna ciencia de lo individual es posible, incluso en Dios (...)*»⁵⁴. Me

53. Cfr. J.M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, Herder 1970, pp. 54-55.

54. J. CHEVALIER, *Historia del Pensamiento*, T. II, Editorial Aguilar, Madrid 1967, p. 323.

detengo en esta frase porque me parece importante. Hemos de tener en cuenta que Aristóteles se educó «en el mundo de las ideas de Platón», pero comprendió que ese mundo no era real. «Lo real era lo inteligible materializado». Por tanto, según él hay una «oposición entre inteligible y materia»; «entre forma y materia». Por eso comenta más adelante el mismo autor:

«Se discierne en el fondo del pensamiento de Aristóteles la idea de que hay en el mundo una imperfección radical que expresa la resistencia de la materia a la forma: de esta materia rebelde a la atracción del Fin supremo, y que el Acto puro no puede someter enteramente, porque ella no procede de él, sino que existe eternamente frente a él»⁵⁵.

Claramente el Estagirita distingue entre lo inteligible y la materia. Ésta (la materia) es informada por lo inteligible, luego ella misma no es inteligible. Pero Tomás de Aquino rectifica tal modo de concebir la realidad y así lo comenta Chevalier:

«Nada de esto hay en Santo Tomás. Al proceder todo de Dios y ser el universo entero, en su materia y en su forma, obra del Dios creador, nada podría quedar extraño a su ciencia, lo mismo que a su acción. Ahora bien: ¿cómo conoce Dios?, ¿en qué consiste la intelección perfecta, tal como debe encontrarse realizada en él? Dios, para conocer, no tiene necesidad de conceptos, abstractos y universales, ni del análisis, ni del discurso (C.G., I, 50, 57, 58): ve por su única y simple inteligencia cada ser en lo que tiene de singular (*ib.*, 65)(...) es un conocimiento que permite a la inteligencia alcanzar por un acto simple los seres singulares en lo que les hace ser tales: Sócrates, por ejemplo, en tanto que es este hombre, *hic homo*, y no solamente en cuanto que blanco, hijo de Sofronisco, etc. (a. 11). Esta ciencia no puede no encontrarse en Dios, puesto que la ciencia de Dios se extiende tanto como su causalidad o potencia activa, y esta no se extiende solamente a las formas universales, sino también a la materia que individualiza; de suerte que la materia es como trasparente a Dios: tal sería la ciencia del artista, si fuese productora de la cosa toda entera y no solamente de su forma»⁵⁶.

55. *Ibid.*, p. 323.

56. *Ibid.*, pp. 323-324.

Esta misma idea expone Aubert cuando dice:

«De la idea de creación se sigue otra consecuencia. Como hemos visto anteriormente, para Aristóteles la materia, no pudiendo existir sin la forma, no contiene absolutamente ninguna inteligibilidad en sí misma; solamente la forma, que es idea, se la procura por su íntima unión con ella. Santo Tomás, por influencia de San Agustín, abandonó este punto de vista que primitivamente había aceptado (De Ver., q a.3 y 5; q. 3, a 5); pues la materia prima en cuanto está presente en todo ser corporal (lo subtrae de su forma), por el hecho de ser creada por Dios, le es transparente e inteligible. Siendo su obra es necesariamente un reflejo de su pensamiento; por tanto, *posee una inteligibilidad en sí*; (...). Esta (la materia), por consiguiente, no está en sí misma absolutamente cerrada a su penetración por el espíritu (...). Señalemos aquí el gran interés de esta doctrina para un posible progreso en Filosofía de la naturaleza (a menudo tenido poco en cuenta por los comentaristas tomistas), dando de este modo una justificación a las tentativas de la ciencia, en vista a escrutar el misterio del ser material. “Por tanto, Santo Tomás ha suprimido toda imposibilidad de ser comprendida la materia por el espíritu”. El camino queda libre para emprender una investigación en este difícil terreno»⁵⁷.

De manera que, mientras el Hilemorfismo se basa en la unión entre inteligible y no-inteligible –siendo la materia prima lo ininteligible–, Santo Tomás al declarar inteligible a la materia prima destruye el más profundo soporte teórico del Hilemorfismo. Al mismo tiempo, como acaba de decirnos Aubert, se abre como camino de gran interés para el hombre la investigación sobre la materia prima.

Estoy de acuerdo con Santo Tomás acerca de la inteligibilidad de la materia prima, al tiempo que soy consciente de que la fundamentación de tal aserto no es filosófica, sino teológica. Pero si obro así es por el convencimiento de la «unidad de la verdad». Si la teología nos enseña con certeza que nada es ininteligible para Dios, afirmar la ininteligibilidad de la materia prima, aunque sea simplemente en el plano filosófico, es necesariamente un error.

57. J.M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., p.110.

Más adelante, al final del capítulo II, una vez expuesto mi modo de concebir la materia prima será el momento de abordar el tema de su inteligibilidad desde la perspectiva de la Filosofía. Ahora sería precipitado y me vería obligado a echar mano de conclusiones todavía no explicadas. En cualquier caso iremos viendo, poco a poco, conforme avance el ensayo que, como ya se apunta en este epígrafe en el que se rechaza la ininteligibilidad de la materia prima, el modo de concebirla por Aristóteles es inviable.

3. La materia prima tiene naturaleza

En este ensayo se va a mantener la tesis de que la materia prima necesariamente ha de tener naturaleza (o dicho de otra manera: un «modo de ser»). Ciertamente esta afirmación contradice lo que habitualmente se enseña acerca de la materia hilemórfica.

a) Aristóteles y la naturaleza de la materia prima

Parece, pues, que puede ser oportuno tratar de precisar el pensamiento de Aristóteles en este punto. Aunque ya se ha dicho que la mayor parte de los comentaristas privan a la materia prima aristotélica de naturaleza, conviene subrayar que no faltan otros que rechazan este modo de concebirla. Así, por ejemplo, opina William Charlton, para quien la interpretación tradicional no es otra cosa que una manipulación de Aristóteles siguiendo las pautas del *Timeo* de Platón. Además este autor afirma que los mismos documentos del Estagirita no dan pie a tal interpretación⁵⁸.

No es fácil saber qué pensó Aristóteles sobre este tema. Lo más posible, a mi parecer, es que su pensamiento fuera el tradicional. Y esto es fácil de deducir si tenemos en cuenta que para el Estagirita «lo inteligible es forma», mientras que «la materia prima es lo ininteligible». La forma es, de los dos coprincipios, el más importante en la configuración de los entes materiales, pues ella define al ente, nos dice «lo que son las cosas»; en consecuencia, la

58. M. ARTIGAS, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., pp. 145-46.

materia prima aunque concurre en el «compuesto», sin embargo, no concurre en la definición del ente. Y si no contribuye a la definición del ente es porque no aporta una «naturaleza», «un modo de ser». Por tanto, parece lo más razonable pensar que Aristóteles concibiera, en la línea platónica, a la materia prima como carente de naturaleza.

Sin embargo, este parecer ni es seguro, ni es aceptado por todos, por lo que me parece oportuno analizar algunas razones que pueden llevar a pensar que, también es posible, que el Estagirita concibiera una materia prima dotada de naturaleza.

1. *La materia prima concebida como substrato*

Aristóteles concibe la materia prima como «substrato». Pero, por cuanto el substrato es cierta realidad (principio *quo*) «*ex qua*» e «*in qua*» algo es hecho, parece que lo lógico es concebirla con naturaleza.

Si no tuviera naturaleza el substrato «no podría dejar huella alguna en el ente material». Es así que parece haber «propiedades» en el ente material que derivan de la materia prima (ej. la extensión) –de este tema de las propiedades se tratará detenidamente en su momento– luego la materia prima ha de tener naturaleza. En otro caso no podría transmitir propiedad alguna. La materia prima, que concurre con la forma en la constitución del ente corpóreo, al tener una naturaleza y propiedades «las comunica al ente» afectando a su ser, de manera que para definirlo no basta con recurrir a la forma substancial es necesario hacer mención de la materia prima.

Son precisamente estas propiedades (que proceden de la materia prima) las que hacen que los entes del Cosmos sean llamados «materiales», o también «materia». Así como para referirse a ellos jamás se habla de «entes formales», porque la forma substancial no es lo que los une sino que los diversifica; sin embargo, como he dicho, no tenemos empacho en llamarlos «entes materiales». En efecto, todos los entes del Universo son materiales porque todos participan de la materia prima y de las propiedades de la materia prima.

¿Por qué se llama materia o entes materiales a las realidades que existen en el Cosmos? Esto sucede, no solamente, porque la materia prima sea substrato de todos ellos, sino porque tal substrato «afecta eficazmente al modo de ser» (esencia) de las cosas, proporcionándoles una características comunes. La esencia de los entes materiales no es solamente la forma substancial, sino que tal esencia incluye ¡a la misma materia prima! Luego la materia prima aporta «algo» al ente, algo que tiene un modo de ser, y, por lo tanto, una naturaleza. Por todo ello, si bien la idea “perro” (universal) no incluye la existencia del «perro»; en cambio, sí incluye la materia prima. Cuando se abstrae el universal «perro», estamos separando la substancia de los accidentes, y al mismo tiempo abstraemos su existencia. ¡Lo que no se abstrae es la materia prima! Precisamente la idea de «perro» empieza por la materia prima, pues de ella se hace; después, se perfecciona por la forma substancial, que es la que hace que aquella materia sea perro. Pero un perro sin materia prima es absolutamente inconcebible y la idea de perro sin materia es una quimera.

De hecho los partidarios de la pura potencialidad (carencia de perfección, o naturaleza) de la materia prima se ven precisados a matizar su postura. Algunos autores hablan de que en el ente material se encuentran las formas substanciales en «condiciones materiales». No es fácil comprender cómo lo que es «puramente» potencial y «carente de naturaleza» pueda poner condiciones. A mi parecer concebir la materia prima como substrato lleva consigo necesariamente el que tenga una naturaleza. Por las razones que acabo de apuntar, tal vez, no anden muy errados los que afirman que Aristóteles no privó a la materia prima de naturaleza.

2. La Materia prima como (φύσις) naturaleza.

También puede inducir a pensar que Aristóteles concibiera la materia prima como dotada de naturaleza el hecho de que le aplicara expresamente el término φύσις, que significa ¡precisamente «naturaleza»! No puede olvidarse que este término procede de la tradición presocrática que veía en la φύσις «una realidad dotada de naturaleza y dina-

mismo». Este término era utilizado por los presocráticos para referirse al «arjé», en cuanto «que es principio de movimiento».

Sin embargo, conviene aclarar que el hecho de que el Estagirita aplicara tal término a la materia prima no supone necesariamente que la concibiera como dotada de naturaleza, o modo de ser. Concibe, este filósofo, la ύλη (materia prima) como cierta realidad pasiva, que recibe de la forma substancial la naturaleza y el dinamismo. Y si le aplica el término φύσις no es porque piense que la materia prima tiene una naturaleza «dinámica» como sucede con el arjé de los presocráticos, sino porque «es capaz de asumir» las formas substanciales que son las que aportan naturaleza y dinamismo de manera que estas formas no pueden subsistir sin el concurso de la materia prima. En definitiva, como la naturaleza y el dinamismo propios de las formas serían quimeras sin el substrato pasivo, también de tal substrato se dice que es φύσις. En tal sentido comenta Cencillo:

«Esta Materia es la llamada φύσις, como principio inmanente y último del acaecer sensible, ya desde la especulación prearistotélica de los cosmólogos, en cuanto sustancia primaria, fundamental y persistente como opuesta a sustancia secundaria, derivada y transeúnte. Para Aristóteles también claramente es *physis* la materia de que consta un objeto artificial (Phys. II, 1 192 b 10-13). Mas la Materia Prima universal ¿puede ser calificada de *physis* en cuanto sujeto del cambio, dentro de la mente aristotélica?

»“En un cierto sentido se llama, por tanto, *physis* a la Materia Prima que subyace en cada ser de los que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del cambio” (Phys. II 1, 193 a 28-30), aunque “en otro sentido lo es la forma y especie”, pues se había definido la *physis* al comienzo del mismo capítulo (192 b 21-23) como “un principio y una causa de movimiento y de reposo del ser en que reside inmediatamente por sí y no accidentalmente”. Es decir, que *physis* es aquel elemento inmanente a una sustancia que la hace susceptible de fenómenos dinámicos. Desde este punto de vista la Materia es *physis* como sujeto del cambio.

»Si por el contrario se concibe como principio inmanente del cual procede *activamente* –no ya pasivamente– el desarrollo y el movimiento correspondiente a las esencias especí-

ficas, entonces *physis* es la forma y el εἶδος. En *Phys.* II 8, 199 a 30 se repite: «puesto que la *physis* (se concibe) de dos maneras, como materia y como forma(...)».

»(...) según la lógica intrínseca a la tradición pre-aristotélica la denominación de φύσις no podía *corresponder*, ni siquiera inadecuadamente, a la ὕλη aristotélica, pues se aplicaba a aquellas sustancias que tenían el principio del movimiento en sí mismas y los cosmólogos concebían el movimiento como inmanente y connatural a la materia –constituída por los elementos, llamada así φύσις–. Ahora bien, Aristóteles hizo desempeñar a su ὕλη un papel análogo al de los elementos de los cosmólogos, en cuanto substrato último del cosmos sensible, lo cual supuso que esta denominación, φύσις, pasara también a la ὕλη aristotélica y que la aparente dificultad de este paso se salvase por medio del esquema Acto-Potencia, haciendo de la ὕλη el principio *pasivo* –ya no el activo y *único* en los cosmólogos– del movimiento»⁵⁹

Como vemos por este comentario de Cencillo el concepto de φύσις de origen presocrático se refería al principio único, inmanente y dinámico de la realidad: el arjé. Aristóteles, desgarró ese arjé de los Jonios en los dos coprincipios tantas veces ya mencionados. Al desgarrar el arjé, éste se desdobra de manera que, no solamente la forma substancial, sino también la materia prima son arjé. Aunque Aristóteles no los llama de esta manera sino «causas formal y material».

Por lo tanto, ambos coprincipios son φύσις (naturaleza). La forma es φύσις por excelencia, ya que ella es la causa del modo de ser y, a través de él, del dinamismo. Pero la forma no es φύσις sin el otro arjé, la materia prima. La forma para ejercer su dinamismo necesita el concurso de una base material sin el cual no es nada. La materia prima, aunque sea pasiva, por participar y hacer posible la existencia de la forma y su dinamismo, también se dice de algún modo que es φύσις.

Después de lo acabo de decir es claro que no se puede deducir, del hecho de que Aristóteles dijera que la materia prima es φύσις, que la concibiera como dotada de natura-

59. L. CENCILLO, *Hyle*, cit., p. 36-38.

leza. La naturaleza radica, de modo principal, en la forma substancial, pero como ésta para existir necesita del substrato pasivo (la materia prima), por este concurso, también, llama a la materia prima φύσις.

En este ensayo, como voy a unir en un único *arjé* –materia prima– lo material y lo formal del hilemorfismo, ya no se planteará el problema de si la materia prima es φύσις, ya que tal afirmación se presentará como evidente.

3. La materia prima concebida como primera potencia

La negación de naturaleza, por parte de los aristotélicos, a la materia prima está muy relacionada con su modo de concebirla como «pura potencia». Pero ¿realmente Aristóteles concibe la materia prima pura potencia? Este punto no es claro.

Ciertamente según Aristóteles la materia prima pertenece al plano potencial, sin embargo, parece conveniente aclarar un tema que puede ser origen de confusiones y es el siguiente: una cosa es decir que la materia prima es la «primera potencia» y otra cosa es decir que es «pura potencia».

¿Qué hay que entender por primera potencia?:

– Decir de algo que es «primera potencia» quiere decir que no existe una potencia anterior. Luego, si la materia prima es primera potencia no tiene una potencia anterior.

– Decir de algo que es «primera potencia» quiere decir que tal realidad no es fruto de la confluencia de potencia y acto. Luego, en la materia prima no se da concurso de potencia y acto.

– Decir que algo es «primera potencia» quiere decir que no es acto. Porque el acto supone perfeccionamiento de una potencia anterior. La palabra acto, al menos en el contexto cosmológico, es relativa a potencia. Luego, la materia prima que es primera potencia no es acto (no es forma de otra potencia anterior).

Por lo tanto, para Aristóteles la materia prima es «primera potencia» y «no es acto». ¿Esto justifica negar naturaleza a la materia prima? Entiendo que no. Para ello es preciso distinguir entre «primera potencia» y «pura potencia». Cuando se dice que la materia prima es «pura poten-

cia» se afirma algo mucho más radical que con «primera potencia». Pues primera potencia no es concepto que se oponga a tener un modo de ser, si bien ese modo de ser necesite el concurso de «ulteriores actualizaciones». Si se dice que la materia prima es primera potencia se afirma que no es acto, es decir, que no perfecciona una potencia previa; pero el hecho de que no perfeccione una realidad previa no supone en absoluto que haya de carecer de toda perfección.

El modo de concebir la materia prima como «pura potencia» por cuanto que no es acto, es una tesis que parece ir mucho más lejos de que pretendió Aristóteles. Si algo fuera pura potencia entonces carecería de toda perfección y, por lo tanto, no tendría naturaleza. Esta es la tesis que mantiene entre otros Tomás de Aquino. Así lo refleja Manser en las siguientes palabras:

«Las manifestaciones expresas del Aquinate: “la materia recibe de la forma todo ser actual”, “la materia está sólo en potencia” o “per se no es mas que potencia” o, finalmente, la materia “es pura potencia”(…). Pero donde con más rigor se expresa Tomás es al explicar que la materia prima no tiene propiamente ninguna esencia, sino que la potencia misma es su esencia: “Materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma, et ideo *ipsa potentia est ipsa essentia eius*”»⁶⁰.

Aunque la interpretación tomista de la materia prima como «pura potencia» haga suponer otra cosa, sin embargo, no parece que Aristóteles la concibiera de un modo tan radical, por lo que no parece que de este argumento se pueda concluir que el Estagirita negara a la materia prima el tener naturaleza.

4. La descripción de la materia prima como substancia

Ya hemos visto que Aristóteles describe la materia prima como «substrato», y también como «potencia pasiva». Pero hay un tercer modo de describirla que he relegado para este momento en el que estoy tratando de un

60. G.M. MANSER, *La Esencia del Tomismo*, cit., p. 719.

tema tan clave y discutido como es el de si la materia prima aristotélica tiene o no naturaleza.

Esta nueva descripción de carácter lógico nos va a llevar a señalar en qué sentido aplicaba Aristóteles a la materia prima el concepto de (οὐσία) substancia, cuando define a ésta como «aquello que no se predica de ningún sujeto y de lo cual todo lo demás se predica». Sobre este tema comenta Cencillo:

«En la *Metafísica*, Z 3, se encuentra la descripción de Materia de tipo meramente negativo y enfocada según un punto de vista lógico de *abstracciones predicativas*. Acaba de caracterizarse la οὐσία (1029 a 8) como aquello que no se predica de ningún sujeto y de lo cual todo lo demás se predica. Este es precisamente el caso de la Materia, que de no ser οὐσία no se ve qué otro calificativo pueda recibir: “pues suprimidos los demás atributos es evidente que no subsiste (otro) substrato (...), sino lo que estaba determinado por éstos” (1029 a 11–19), y a renglón seguido (a 20), la definición descriptiva: “llamo materia a lo que en sí mismo no se conceptúa como algo determinado, ni cuánto, ni (afectado) por ninguna de las demás (categorías) por las que se determina el ser»:

»λέγο δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσόν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὀρισται τὸ ὄν». ⁶¹

Al proceder por abstracción resulta que la materia prima es concebida por Aristóteles como lo que queda una vez despojada la realidad de todo predicado. Pero todo aquello de lo que nada se predica es substancia, οὐσία, luego la materia prima es concebida de alguna manera como substancia.

Digo, de alguna manera, porque Aristóteles dice en *Metafísica* que son substancia «la materia», «la forma» y «el compuesto», pero subraya que principalmente se ha de predicar de la forma y del compuesto⁶². Reale, comentando los textos de Aristóteles que tratan de la sustancia, señala cinco rasgos con los que la define a lo largo de sus escritos. Pues bien, solamente el primero de ellos es aplicable a la

61. L. CENCILLO, *Hyle*, cit., p. 38.

62. ARISTÓTELES, *Metaf.*, VII 3 1029 a 26-30.

materia prima, y es el siguiente: «podrá llamarse sustancia *lo que no es inherente a otra cosa y por tanto no se predica de otra cosa*, constituyendo sólo un substrato de inherencia y predicación de los demás modos de ser». Pero más adelante en la misma *Metafísica* (1029 a 26-29), aunque ha llamado a la materia prima sustancia dice, frente a los que consideran la materia prima como tal, que lo propio de la sustancia es «el *ser capaz de existencia separada* y el ser algo determinado», características que, como continúa diciendo el Filósofo, se aplican de modo adecuado, no a la materia, sino a «la forma específica y al compuesto de ambas. Poco más adelante añade Cencillo insistiendo en este punto:

«Procedimiento análogo al de las predicaciones de 1029 a 25 es el seguido en θ 7, 1049 a 24-25: “si hay algo primario que no pueda decirse ya de otra cosa (como) siendo ‘de esto’ – ἐκεῖνόν- eso será la Materia Prima”.

»De todo ello resulta que esta Materia Prima es sustancia pero en su más mínima expresión y sólo *κατ’ αναλογίαν* (Phys. I, T 191 a 8), únicamente definida por dos negaciones: no puede ser por sí pura negación ni puede ser predicado de sujeto alguno. Es la expresión de esa naturaleza inefable de lo puramente potencial, sólo susceptible de significación mental, pero no de concepto representativo (...)»⁶³.

Cuando Aristóteles llama a la materia prima οὐσία (sustancia) lo hace en el sentido de substrato y sobre la materia prima como substrato ya me he extendido en su momento suficientemente.

Pienso, una vez más, que la distinción aristotélica, en la raíz de la realidad, de dos ἀρχή originarios, materia y forma, es una fuente constante de conflictos. Estas cuestiones las trataré con detalle en el capítulo III, cuando me ocupe de las categorías y especialmente de la sustancia.

Me ha parecido oportuno tratar este tema –en Aristóteles– con más detenimiento por dos motivos. En primer lugar, porque las razones expuestas muestran la posibilidad de que el Estagirita pensara en una materia prima dotada de naturaleza; y, en segundo lugar, porque, en el caso de

63. L. CENCILLO, *Hyle*, cit., p. 39.

que no pensase así, esos textos parecen conducir a tal conclusión.

Una vez hechas estas observaciones se puede concluir que si bien la mayor parte de la doctrina se inclina por negar a la materia prima el estar dotada de naturaleza, sin embargo, no faltan comentaristas autorizados que discrepan de tal parecer encontrando en los textos aristotélicos fundamento para ello. Hasta aquí la referencia a Aristóteles.

b) Otros filósofos y la naturaleza de la materia prima

Independientemente de la opinión del Estagirita, la atribución a la materia prima de naturaleza y propiedades no ha sido infrecuente en la Historia de la Filosofía. A continuación transcribo una cita de Petit y Prevosti en la que, «tratando de la cantidad», enumeran, sin pretender que la lista sea exhaustiva, una serie de filósofos cuya concepción de la materia prima, dentro o fuera del Hilemorfismo, está muy lejos de negarle todo tipo de naturaleza:

«El punto de vista de algún modo cualitativo que predomina en los presocráticos, sean monistas o pluralistas, recibe una inflexión importante en una tradición que, sin duda, debe remontarse a los pitagóricos y de la que tampoco estaba ausente el mismo Parménides cuando escribe que el ente es "continuo". Se trata de una visión de la naturaleza en que lo prioritario sería la misma corporeidad, la cantidad, como única razón del ente sensible. Este punto de vista ha de ser puesto en relación con el Mecanicismo que hará eclosión en el siglo XVII (...).

»Es bien sabido que este principio es predominante en la concepción característica del cartesianismo. Pero nos hemos de preguntar por su aparición, su génesis, puesto que, como es sabido, Descartes oculta sistemáticamente el origen de sus posiciones filosóficas produciendo la impresión, del todo falsa, de que tales ideas emergen por primera vez en el siglo del racionalismo. La aparición de la preferencia por asimilar la materia a la cantidad se produce en un contexto que, de un modo inmediato, no es otro que la escolástica nominalista, en la misma medida en que la cantidad que individualiza es pensada como el constituyente determinante del ser sensible. En una visión más moderada, pero que a la postre coincide

con el nominalismo, la materia se asimila a la cantidad como propiedad característica y de tal modo es el sustrato “adecuado” a la forma que define al ente singular.

»En un texto de Averroes, que es paralelo y complementario del de Suárez al referirse a Avicena como el máximo representante de los que identificaban materia con corporeidad, puede seguirse este razonamiento que Averroes, sin duda con razón, atribuye a Porfirio y a los estoicos. Por el testimonio del Comentario de Averroes a la *Metafísica* de Aristóteles, sabemos que la atribución de la corporeidad a la materia prima era frecuente en las interpretaciones neoplatónicas de Aristóteles, aunque con ligeras matizaciones. Unas, precartesianas a la letra, identificaban materia prima y corporeidad; otros comentadores, como Avicena, que tanto influiría en el propio Suárez en esta cuestión, distinguían un primer sujeto informe, la materia prima, y una forma simple, accidental, anterior a la forma substancial: esta forma accidental era la corporeidad. Sin duda, esta opinión proviene de una confusión entre el plano lógico y el plano ontológico, atribuyendo al ser corpóreo, género supremo entre las cosas naturales, la primacía ontológica, por lo cual antes de ser fuego, aire, agua, tierra, o mixto había de ser cuerpo y poseer las tres dimensiones. Insinúa Averroes que la opinión viene de antes de Platón, en una clara alusión a los pitagóricos.

»Es notable atender a la posición suareciana, que sabemos que influyó directamente en Descartes. Este autor no sólo da un valioso testimonio y una síntesis de las diversas posiciones escolásticas sino que expresa, dentro de sus vacilaciones características, la posición que considera más “razonable”, es decir, la posición que manifiesta a la cantidad como propiedad peculiar de la materia, antes de recibir la forma. El juicio histórico de Suárez, sin embargo, es muy claro a este respecto: jamás Aristóteles identificó materia con cantidad. Pero, el problema, en el fondo, era la noción puramente potencial de materia que se negaban a aceptar.

»Será, como queda dicho, Descartes quien argumentará con mayor fuerza a favor de la extensión en tres dimensiones, como verdadero constituyente de la naturaleza corpórea. La afirmación es tan contundente que es casi una tautología. En efecto, para la tradición recibida desde los griegos, filósofos o geómetras, ser cuerpo es sinónimo de tener tres dimensiones. Pero el cartesianismo va explícitamente más allá, al negar positivamente todo el mundo de las cualidades sensibles,

incluida la misma dureza tan propia de los atomistas, para dejar como “esencia y naturaleza”, como dirá en los *Principios de Filosofía*, la sola extensión. Efectivamente, pese a la distinción entre substancia y atributo, siendo este último quien da a conocer al primero, el intuicionismo cartesiano no puede por menos de afirmar que la extensión, si da a conocer la verdadera naturaleza de la substancia corpórea, es porque es su naturaleza y esencia, al igual que el pensamiento da a conocer el alma porque constituye su naturaleza»⁶⁴.

Pienso que ésta cita, aunque larga, es oportuna porque recoge una amplia tradición filosófica que no acepta, de un modo o de otro, que el modo adecuado de concebir a la materia prima sea privándola de naturaleza. Ninguno de los autores citados hace referencia al dinamismo como atributo de la materia prima, pero todos ellos coinciden en atribuirle la «corporeidad», la «extensión», la «cantidad». Y tal atribución se concibe como ajena, en unos casos; o previa, en otros, a la forma substancial. Ajena en los sistemas monistas, como el Mecanicismo de Descartes, para quien la materia prima se define por la misma «extensión»; y previa en el Hilemorfismo, para aquellos que conciben la materia prima, o bien, caracterizada por la corporeidad, o bien, como informada por el accidente cantidad antes de recibir la forma substancial.

Si bien los filósofos citados en el texto mencionado no coinciden en su modo de concebir la materia, en cambio, sí coinciden en concederle una «cierta actualidad», es decir, una «cierta naturaleza», que se cifra fundamentalmente en la «corporeidad».

Esta tendencia de tantos filósofos a atribuir a la materia prima las propiedades que acabo de citar lógicamente debe hacer reflexionar. Privar a la materia prima de las propiedades citadas en el párrafo anterior parece ir contra la misma naturaleza de las cosas. Pero en el caso de que la materia prima tenga esas propiedades, entonces no tendría sentido negarle una naturaleza.

64. J. M^a PETIT Y A. PREVOSTI, *Filosofía de la Naturaleza*, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., Barcelona 1992, pp. 143-144.

c) Argumentos que avalan que la materia prima está dotada de naturaleza

A continuación paso a exponer mi opinión sobre este tema enumerando las razones que, a mi juicio, se pueden esgrimir para demostrar que la materia prima está dotada de naturaleza:

1. La inteligibilidad de la materia prima

Este tema lo he desarrollado en el epígrafe anterior. Allí he expuesto como, en la base del Hilemorfismo, se encuentra el dualismo «inteligible» (forma), «no inteligible» (materia prima). Pero desde la fe no se puede aceptar que la materia prima sea en sí misma ininteligible como ya comprendió el mismo Santo Tomás.

Siendo así que es inteligible lo que tiene naturaleza (el caos es ininteligible), si la materia prima es inteligible es porque tiene una naturaleza.

2. Las propiedades comunes de los entes materiales

Otro argumento a favor de la atribución de naturaleza a la materia prima es la existencia en los entes corpóreos de algunas propiedades comunes como son: la extensión, la corporeidad, la temporalidad, etc. Se dice, y es así, que el Universo se rige por categorías espacio-temporales. Como las formas substanciales son diversas, mientras que la materia prima es la misma para todos los entes corpóreos entonces nos vemos precisados a afirmar que lo referente a la espacialidad y a la temporalidad se debe a la materia prima y no a la forma substancial. Así, algunos autores comentando el Hilemorfismo dicen, refiriéndose a posibles estados de la forma, que la forma se encuentra en los entes en «condiciones materiales». Pero como las condiciones materiales son de un modo, esto quiere decir que aquello que da razón de tales condiciones ha de tener «un modo de ser», o, lo que es lo mismo, una naturaleza. Dice Artigas:

«La materia y la forma no son entes completos ni partes físicas; son principios, que se comportan como potencia y acto: la materia prima es el principio potencial e indeterminado, y la forma substancial es el principio actual y determinante»⁶⁵.

Para decir a continuación que las formas son determinaciones que no existen fuera de «condiciones materiales»:

«En los entes naturales, esas determinaciones no existen fuera de las condiciones materiales. No subsisten de modo independiente, ni se unen a la materialidad de modo externo: lo formal y lo material se encuentran interpenetrados, entrelazados, formando una realidad unitaria. No se trata de una simple yuxtaposición de dos realidades diferentes. Sólo existe una realidad completa que subsiste con un ser propio: la substancia individual, que posee determinaciones formales que existen en condiciones materiales»⁶⁶.

Y añade que tales «condiciones materiales no pueden existir en sí mismas:

«Dicho con otras palabras: *no existe ningún ser puramente material*. Cuando hablamos de seres materiales, no deberíamos pensar que se reducen completamente a las condiciones materiales: esa reducción es imposible, porque esas condiciones no pueden substancializarse, no pueden existir de modo independiente. La extensión, la duración, la mutabilidad y las demás condiciones que se relacionan con ellas, sólo pueden existir como aspectos del modo de ser»⁶⁷.

De acuerdo con que tales condiciones materiales no son sustancias, pero son algo de la materia prima, que ella aporta al ente material. Si se afirma que las formas substanciales están «en condiciones materiales» es porque la materia prima pone esas condiciones, pero ¿cómo podría ponerlas si no las tuviera por su esencia?

Por estar dotados de materia prima, que es común a todas las cosas, es por lo que las cosas sensible son llamadas «materia», o «entidades materiales», pero jamás se les llama realidades formales, aunque todas tengan forma, y la razón es que las formas no unifican la realidad, sino que la diversifican.

65. M. ARTIGAS, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., p. 141.

66. *Ibid.*, p. 139.

67. *Ibid.*, cit., p. 131. En la página 134 Artigas, al pie de página, cita como exponentes de este modo de pensar a Bolzan y Garay.

3. *La física encuentra su fundamento último en la materia prima*

En realidad este punto es continuación y profundización de lo que se ha dicho en el número anterior.

El Hilemorfismo tiene su apoyo en la visión de la Naturaleza que tuvo Aristóteles, de modo especial en la Biología, que es una ciencia de la distinción de los modos de vida. Sin embargo, la Física, que en aquellos tiempos todavía no conocía el desarrollo que llegaría a alcanzar en los tiempos modernos, es una ciencia de la unidad. Las leyes de la física son universales. Por ello, lo lógico es vincular esta ciencia con aquello que hay de común en los entes; y eso que hay de común es la materia prima.

Ya en la época de Aristóteles, aunque de un modo incipiente, se apuntaban datos acerca de la unidad en el Cosmos tanto por la formulación de algunas leyes físicas como por la creciente y reconocida importancia de la matemática. Precisamente la importancia de la matemática no fue captada por Aristóteles con la profundidad con que lo hicieron los Pitagóricos y Platón. Por eso, refiriéndose a los Pitagóricos, dice Aristóteles:

«Los llamados pitagóricos se dedicaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar; absortos en sus estudios, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas (...) y en los números creían poder contemplar muchas semejanzas con los seres existentes (...)»⁶⁸.

Como he señalado, la importancia capital de la matemática no parece que fuera captada por Aristóteles. Hoy la ciencia nos muestra que toda estructura y movimiento se rigen por leyes y éstas se formulan de modo matemático. En tal sentido dice Galileo: *La Filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vana-*

68. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5.

mente en un oscuro laberinto. Y comenta Aubert refiriéndose a la ciencia moderna:

«La novedad no consistió en el interés concedido a las matemáticas, aun cuando se cultivaron mucho más que durante la antigüedad o durante la edad media, sino que dicha novedad consiste esencialmente en la función que tienen para la comprensión de la naturaleza»⁶⁹.

Como se puede observar la tesis filosófica, que estoy manteniendo está lejos de la aristotélica, pues este filósofo expone principalmente una filosofía de las formas substanciales; en cambio, la que aquí se expone es una filosofía centrada en la materia prima. Se produce una inversión de planteamiento. Ya no se va de la forma a la materia, sino de la materia a la forma y esto no puede dejar de repercutir de modo importante en otros muchos temas de la Filosofía.

4. El concepto de «pura potencia» es ininteligible e irreal

El Hilemorfismo a mi juicio, otros opinan de otra manera, no conecta con el desarrollo de la ciencia moderna. Sin embargo, me parece que ya desde su origen adolecía de ciertas deficiencias que con los datos que se poseían en aquella época podían detectarse. Desde un punto de vista filosófico y ajeno a la ciencia moderna es sospechosa la definición de materia prima cuando se la concibe como «pura potencia». Un análisis de esta afirmación nos lleva a que es absurda. La pura potencia no existe, pues «de existir sería la nada» y la nada evidentemente no existe. Si algo existe, aunque sea como potencia constitutiva del ente (materia prima), en cuanto que es «algo» ha de tener alguna actualidad, ha de aportar algo propio al ser. Escoto pensaba de esta manera como comenta Saranyana:

«Escoto rechazó la tesis tomasiana, según la cual la materia prima no tiene ninguna actualidad, y sostuvo explícitamente que la materia prima es un *quid positivum*. Porque si no lo fuera, no sería un principio real de la substancia corpórea, y para ser un principio real debe de tener un mínimo de actualidad»⁷⁰.

69. J.M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., pp. 138-139.

La materia es potencia respecto a «sus posibles formas», pero eso no entraña ausencia de cierta perfección como ya lo vieron así San Agustín⁷¹, San Buenaventura⁷², Escoto⁷³, Occam, Suarez, etc.

Al principio de este epígrafe cité un texto de Petit y Prevosti en el que se mencionaba a diversos autores de las más variadas tendencias que de un modo implícito o explícito concebían la materia como realidad dotada de naturaleza. No es ésta una afirmación nueva. Toda la doctrina de las razones seminales mantenida por los estoicos y luego por S. Agustín y S. Buenaventura no pretende otro objetivo que expresar que la materia prima no es pura potencialidad pasiva pues en ella están los gérmenes de los seres que vendrán a la existencia. Saranyana comenta sobre San Buenaventura:

«La materia prima no es pasividad pura sino que hay ya en ella cierta inseparable formalidad o forma de base. Dicho en otros términos: la materia prima es precisamente materia prima porque posee cierta forma intrínseca, desde la misma

70. J.I. SARANYANA, *Historia de la Filosofía Medieval*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 262.

71. C. Tejedor resume la postura de S. Agustín en este tema diciendo: «Dios (...) ha depositado en la materia los gérmenes (rationes seminales: *lógoi spermatikoi* de los estoicos) de todos los seres futuros, los cuales aparecerán en el momento querido por Dios. No se trata, pues de una "evolución" en el sentido moderno de la palabra: las especies son inmutables (corresponden a las ideas divinas) y están en la materia desde la creación del mundo». TEJEDOR, C., *Historia de la Filosofía en su marco actual*, cit., p. 116.

72. González Álvarez comenta sobre San Buenaventura que éste entiende que la potencialidad de la materia prima radica en que en ella están ya las razones seminales: «Es la última cuestión de la física, que se resuelve apelando a la teoría estoica de las *razones seminales* y en disconformidad con Aristóteles. En efecto, mientras éste resolvía la cuestión mediante la aplicación de su teoría de la potencia y el acto, de tal manera que la nueva forma nacerá del ser en potencia bajo el influjo eficiente de un ser ya en acto para San Buenaventura el ser en potencia contiene ya en estado latente las formas –razones seminales– creadas por Dios desde el principio del mundo y que posteriormente no hacen sino desenvolverse y manifestarse». A. González Álvarez, *Manual de Historia de la Filosofía*, Gredos, Madrid 1971, p. 250.

73. Cfr. *Ordinatio*, II, dist. 12, q. 2 (de. Vivès, XII, p. 576).

creación, que es como el inicio o incoación de todas las demás formalidades (formas seminales) que podrá originar, según los distintos agentes que actúen sobre ella. Si le faltase esa formalidad primera, que está relativamente indeterminada a ser esto o lo otro, pero que en sí misma es perfecta, ni siquiera se podría hablar de materia prima (...). Pero es indudable que el Doctor Seráfico consideró que la materia prima es ya «algo», en algún sentido, pues, si no fuese «algo» sería «nada», y de la nada nada se hace»⁷⁴.

Pero parece conveniente destacar con Manser el papel principal de Suarez en la defensa de una materia prima dotada de actualidad, o de naturaleza. Dice este autor:

«La polémica sobre la naturaleza meramente potencial de la materia prima es, como sabemos antigua. Ya hicimos referencia a esto a propósito de los platónicos y agustinianos. Influidos por el Timeo de Platón y por la revelación cristiana de la creación, no pudieron llegar a la pura potencialidad de la materia prima. No obstante, el problema siguió siendo en ellos, por lo que hace a su importancia, más bien inconsciente, por lo menos hasta Duns Escoto. Pero el que defendió la relativa actualidad de la materia prima con plena advertencia y con gran ingenio, formando con ello una escuela dura, fue *Francisco Suárez*.

»Para ser exactos y absolutamente objetivos, hagamos previamente una observación. Suárez sabe muy bien, y lo dice expresamente, que casi todos los filósofos hablan de una *pura* potencialidad de la materia prima. Teniendo esto prudentemente en cuenta, también él habla de una pura *potentia materiae*, y por cierto en un sentido doble. La materia prima es puramente potencial en relación a Dios, primera causa eficiente, que también a ella le ha dado el ser. También puede hablarse de la materia como pura potencia en su relación con la forma substancial (*actus formalis*), la cual es capaz de recibir en la generación con diversidad infinita, en su calidad de *potentia obiectiva*. Aquí es puramente potencial, en cuanto que en sí no contiene nada de las formas que puede recibir, considerada como una relación trascendental a ellas, puesto que la materia existe para las formas. Sólo cuando recibe una forma substancial pasa definitivamente a una «especie» determinada en la naturaleza física y deviene una substancia

74. J.I. SARANYANA, *Historia de la Filosofía Medieval*, cit., p. 210.

completa o perfecta. Totalmente diversa es la situación cuando se trata de la materia en sí y por sí (*in se et per se*). Así entendida, la materia posee de suyo actualidad, el *actus entitativus*, llamado también “*metaphysicus*”. Se distingue de la forma como *res a re*: “Distinguitur ergo materia a forma tanquam *res a re*” y, aunque la materia está siempre ordenada a la forma, ya es en sí y por sí algo *actual-substancial*, que, a través de todos los cambios de formas, permanece siempre lo mismo. Posee de suyo su propia *existencia* y *esencia* diversas de la forma, las cuales, según Suárez, claro está, no se distinguen realmente entre sí»⁷⁵.

En este comentario sobre Suárez se trata de muchos temas como es de la potencialidad de la materia respecto a Dios, o el de la composición de esencia y existencia, que no interesa abordar en este momento. Lo que sí interesa es que para Suárez la materia no es pura potencialidad, sino que tiene actualidad. En esto estoy completamente de acuerdo con él, así como también en que la materia tiene una existencia propia previa ontológicamente (no pretendo hablar ahora del plano cronológico) respecto a la forma. En lo que no estoy de acuerdo con Suárez es en la afirmación de que la materia y la forma se distinguen como «*res a re*». Entender la forma como «*res*» es algo lógico en este filósofo heredero del Aristotelismo, es decir, de un ambiente en que la realidad radica principalmente en la forma substancial. Pero no es éste el modo en que parece deba entenderse la forma substancial como se verá más adelante.

Cuando Suárez proclama la actualidad de la materia se aleja profundamente de una de las tesis tradicionales del aristotelismo. Por eso continúa diciendo Manser:

«Esto nos mueve a decir ya aquí siquiera unas palabras sobre la *posición de Aristóteles* con relación a la concepción suareziana. Aristóteles y Suárez se contradicen precisamente en el punto esencial. Para Suárez es la materia prima, en cuanto sujeto *no engendrado y permanente* de las mutaciones, algo *actual*, con esencia y existencia propias, aunque relativas. Según Aristóteles, la materia prima, precisamente en cuanto que permanece inmutable en todas las mutaciones, es *potencial* (*κατὰ δύναμιν*). Por otra parte, según Suárez, la materia

75. G.M. MANSER, *La Esencia del Tomismo*, cit., pp. 717-718.

prima es *de se et in se* actual. Para Aristóteles, en cuanto tal, pasiva (ἡ δ' ὕλη ἢ παθητικόν). A mi juicio, esta manifiesta contradicción es muy significativa»⁷⁶.

Ciertamente Suárez se coloca en una postura radicalmente diferente del aristotelismo por cuanto reconoce actualidad a la materia prima. En la misma línea nos colocamos también en este trabajo, pero me parece que vamos todavía más lejos por el hecho de señalar la secundariedad de la forma substancial, pues esto no lo hace Suárez. Por esta secundariedad de la forma substancial las críticas que se hacen a Suárez por su teoría de una materia (*res*) que se une a una forma (*res*) no afectan en absoluto a la tesis que se mantiene en este ensayo.

Manser critica a Suárez porque dice que «*Todo el nuevo ser substancial surge únicamente de partes integrantes ya actuales*»⁷⁷, esta objeción no afecta a este ensayo porque se va a privar en él a la forma substancial la condición de coprincipio portador del ser, de manera que no puede ser concebida en absoluto como *res*.

5. La tesis de la edución de las formas a partir de la materia prima confirma que ésta tiene una naturaleza

Pienso que los mismos que niegan naturaleza a la materia prima nos proporcionan un buen argumento para rebatir su tesis. Se trata de lo que llaman «edución de las formas». Entre los defensores del Hilemorfismo es frecuente la afirmación de que «las formas se educen (se sacan) de la materia». Y me pregunto, ¿cómo se puede educir algo de lo que «no tiene naturaleza»? Así explica Manser este tema de la edución:

«¿De dónde viene la forma en la generación del ser corpóreo? ¿Tiene ya existencia propia antes de la generación? Esto sería manifiestamente platónico. ¿Es engendrada aparte? Esto lo niega Aristóteles expresamente, y con él Sto. Tomás. Ni la materia ni la forma son engendradas separadamente, sino que lo que se engendra es el compuesto de ambas, y en él, como en "otro" tercero (ἐν ἄλλω) reciben ambas el primer

76. Ibid., p. 719.

77. Ibid., cit., p. 721.

ser actual. Pero ¿cómo? Mediante la causa eficiente, que de la potencia de la materia produce la forma, la cual, a su vez y simultáneamente, actualiza una parte determinada de la materia prima potencial. Hétenos aquí de pronto ante la célebre *eductio formae de potentia materiae*, que a tantos produce “escalofrios”. Y sin embargo, todo el proceso es tan natural y verdadero que la vida diaria, el arte y la naturaleza lo confirman. Todo golpe de remo en el agua cristalina es una *eductio formae de potentia materiae*. Producirá en el agua ondulaciones y formas diversas, según sea el vigor de la actuación del remero, es decir, de la causa eficiente. Pero tales formas y figuras del agua ni existen en la cabeza del remero, ni es posible que se den en el aire ni en polvo de la tierra. Por tanto, se hallan potencialmente en la materia del agua cristalina, y cuando el remero las produce actualmente, ellas mismas se hacen actuales y en la actual figura del agua se dan al mismo tiempo dos momentos, la figura (forma) y una parte del agua actualizada por la forma, puesto que el todo es una figura de agua. Así sucede también en el arte y en la naturaleza, a las cuales ambos, especialmente Aristóteles, hacen referencia. El más genial escultor sólo podrá sacar con su cincel la figura de Sócrates de una materia, si ésta es apropiada, es decir, si la figura está in *potentia materiae*, como está, por ejemplo, en el mármol o en la madera o en el hierro, pero no en el aire o en el agua. Y cuando el escultor produce la figura marmórea de Sócrates, lo que sólo era potencial se hace actual, y en la estatua de mármol como en un tercer sujeto los rasgos de Sócrates (forma) actualizan una parte del mármol, y ambas –forma y materia– se dan simultáneamente y nunca por separado, pues es una figura marmórea de Sócrates. ¿No es todo esto evidente? Y siendo así, ¿acaso la naturaleza (φύσις), a la que todo arte trata de imitar, la naturaleza, poderosa causa eficiente del mundo, que diariamente engendra nuevas sustancias, pero jamás de la nada –pues en tal caso no se trataría de generación–, y por consiguiente, supone siempre una materia potencial, que está en potencia para todo cambio de forma substancial; acaso, preguntamos nosotros, esta naturaleza, que tiende sabiamente al fin y, por tanto, a nuevas generaciones, no ha de producir también las formas de sus cosas de la potencia de la materia, en la cual aquéllas están potencialmente contenidas? Pues bien, esto no es sino la *eductio formae de potentia materiae*»⁷⁸.

Este texto de Manser podría dar pié a muchas observaciones, pero me voy a limitar a comentarlo en la medida en que la educción de las formas se relaciona, o no, con la naturaleza de la materia prima. Si, como dice el texto citado, la educción de las formas presenta alguna analogía con la producción de las olas o con la producción de la estatua de Sócrates, a mi parecer, no queda otra alternativa que afirmar la existencia de una materia dotada de naturaleza. De manera que la naturaleza de la substancia (estatua), que solamente existe cuando es recibida la forma por la materia, depende de la naturaleza de la materia misma (mármol). Por lo tanto, las analogías que usa Manser nos conducen a una materia prima dotada de naturaleza. Con éste y los anteriores argumentos considero justificada la tesis de que la materia prima tiene naturaleza.

A continuación voy a tratar de señalar por qué, a mi juicio, se da entre los comentaristas de Aristóteles la disparidad de pareceres en lo referente a la naturaleza de la materia prima. La razón de esta discrepancia no me parece difícil de descubrir. Si alguien se aferra a la idea de que esencia y naturaleza son equivalentes a forma substancial, entonces jamás podrá aceptar que la materia prima esté dotada de naturaleza por la sencilla razón de que ¡no es forma substancial! En cambio, si se distingue entre forma substancial y esencia o naturaleza, entonces el tema se simplifica.

Las palabras «esencia y naturaleza» conviene precisarlas bien.

1) En primer lugar se puede hablar de la «esencia (naturaleza) de una substancia». En tal caso, para definir bien el ente corpóreo, es necesario incluir en la definición a la materia prima. Reducir la definición a la forma es claramente insuficiente. Como ya hemos visto la materia prima aporta al ente «algo», que es expresión de su naturaleza y que se manifiesta en las propiedades materiales. De manera que aunque la materia prima sea «potencia pasiva» respecto a las formas substanciales (me refiero a las materializables,

porque no todas lo son), no por eso ha de carecer de naturaleza.

2) Ya desde ese primer punto de vista la esencia (naturaleza) no se identifica con la forma substancial. Pero, por otra parte, «el concepto de esencia no se aplica solamente a la substancia sino a otras realidades, por ejemplo, a los accidentes». Se puede hablar de la esencia del color, etc. Luego, esencia y naturaleza son conceptos más amplios que el de forma substancial.

Entiendo que estas observaciones que acabo de hacer me permiten, en lo que se refiere a la materia prima, hacer la siguiente distinción: la esencia, no solamente puede concebirse como substancia, sino como definición de otros modos de ser. De ahí que se pueda afirmar que la materia prima tiene una esencia –aún antes de considerarla en su unión con la substancia–, y que a esa esencia por ser previa, según nos parece, a la substancia la podemos calificar de esencia «presubstancial».

Necesariamente la materia prima ha de tener naturaleza aun en el supuesto de que sea concebida, como sucede en el Hilemorfismo, como indeterminada respecto a las substancias. De ahí que a la materia prima se le puede aplicar con pleno derecho el término φύσις (naturaleza). La materia prima es, pues, cierta realidad dotada de una naturaleza (presubstancial), naturaleza que le hace capaz de asumir las formas substanciales.

Por lo tanto, parece que se debe distinguir entre «naturaleza sustancial» (la del ente) y «naturaleza presustancial» (la de la materia prima). Por eso quien identifique forma substancial y naturaleza no podrá aceptar lo que acabo de exponer. En cualquier caso conviene dejar claro que cuando atribuyo a la materia prima naturaleza no me refiero evidentemente al agua (sustancia) de Tales, ni al aire de Anaxímenes, ni al fuego de Heráclito, aunque tal vez sí al a-peiron (indefinido) de Anaximandro.

De ahí que cuando afirmo que la materia prima tiene naturaleza no pretenda decir que sea una sustancia concreta (agua, aire, fuego etc). Nada más lejos de mi pensamiento. Pero sí afirmo que los entes materiales «son como son», no solamente por la forma substancial, sino por el otro ele-

mento que es substrato y al que llamamos materia prima. Ambas, materia prima y forma substancial, concurren no solamente en la constitución del ente material; sino también «en la configuración de su misma naturaleza». De manera que una definición de cualquier ente material que no tenga en cuenta la materia prima, no es válida. Ya dijimos anteriormente que una idea de un ente material, como pueda ser «la idea de perro», si no incluye una referencia a la materia prima es una idea absolutamente insuficiente. En un perro hay una forma substancial que informa otra realidad dotada de cierta naturaleza que es la materia prima.

Esta naturaleza de la materia prima, que es la más radical de las naturalezas, es la que le hace capaz (potencia) de asumir las diversas formas substanciales. Sin materia prima no hay nada. La materia prima aporta al ente aquello por lo que se le llama «material». Todos los entes materiales coinciden en que su naturaleza viene primariamente definida por la materia. Por lo tanto, la forma substancial no aporta todo lo que de naturaleza tiene el ente material, la contribución de la materia prima a la naturaleza de tales entes es capital.

Bien, poco a poco vamos adelantando. Ya conocíamos la existencia de la materia prima por las demostraciones aristotélicas en torno al cambio substancial. Ahora se ha añadido que tiene naturaleza, si bien a esta naturaleza la hemos calificado de «presubstancial». Por eso, los entes materiales tienen unas «propiedades comunes» que dimanar de la naturaleza de la materia prima y que son configuradoras de su modo de ser. Sin olvidar esta importantísima aportación al ente de la materia prima, también ha de tenerse en cuenta la aportación de la forma substancial, que «determina los caracteres peculiares» de cada ente material.

Si la materia prima tiene naturaleza como acabamos de afirmar, de ello se deduce que se invierten los papeles de la materia y de la forma. Así, mientras en el aristotelismo la primacía la tiene la forma, en la explicación que se está dando en este ensayo la primacía la tiene la materia prima.

Ésta gana protagonismo, hasta el punto, de relegar a la forma substancial a un plano dependiente y secundario.

4. Forma prima y formas substanciales

Me parece que ha llegado el momento de decir algo que, teniéndolo en la punta de la lengua, he evitado mencionarlo antes para evitar mezclar temas y seguir un orden predeterminado. Se trata de la siguiente afirmación: «La materia prima es forma prima». ¿Qué quiero decir con esta frase? Pues ni más ni menos que el Hilemorfismo –como ya se ha dicho– ha desgarrado la realidad en un principio material (materia prima) y en un principio formal (forma substancial), pero que esta ruptura no tiene sentido. La realidad originaria, el arjé, al que hemos llamado materia prima es, al mismo tiempo, materia prima y forma prima. De manera que la materia prima no se halla solamente en el orden de la «causalidad material», sino también en el de la «formal». Como es evidente tal modo de concebir la materia prima está en absoluta contradicción con el Hilemorfismo; mas bien, se trata de una vuelta a la unidad del arjé presocrático.

Y me pregunto ¿por qué tanto empeño en mantener la tesis hilemórfica? Fijémonos en lo que dice Tresmontant: «La estructura es primera. La materia nunca se presenta a nosotros sin estructura»⁷⁹. Pero a quien piense de esta manera se le puede decir: si esto es así, «¿si la materia ¡jamás! se presenta sin estructura, ¿no será que la estructura, o forma, pertenece a la esencia de la materia prima?».

Por otra parte, que la materia prima sea forma prima es algo fácilmente deducible de lo que se ha dicho hasta ahora en este capítulo. En efecto, si la materia prima tiene «naturaleza» es necesariamente «forma». Y no sólo es forma, sino que es, incluso, «forma prima», es decir, una forma respecto a la cual «las demás formas (substanciales, accidentales, etc.) están subordinadas».

79. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, cit., p. 151.

Por lo tanto, si toda otra forma está subordinada a una «forma prima» (que es, como hemos dicho, la misma materia prima) no queda más alternativa que afirmar la existencia de «un único arjé», y que ese arjé es la materia prima (esta afirmación que ahora ya se apunta, la desarrollaré con más detalle más adelante). Las formas substanciales no pueden ser arjé por «su carácter secundario», por cuanto, aunque sean, hay que decir que son modos de ser «dependientes de la materia prima». Así como se dice que los accidentes son en la substancia a la que informan; de modo análogo es preciso decir que «las formas substanciales son en la materia prima a la que informan también, y de un modo más principal que los accidentes».

Al ser la materia prima, también, forma prima, entonces es evidente que la prioridad corresponde a la materia prima respecto a la forma substancial, al menos bajo algunos aspectos. Para explicar esto puede ser útil acudir a la analogía siguiente: Si pienso en una escultura de mármol, me doy cuenta que, aunque, lo importante es el ingenio del artista que queda plasmado en la obra de arte; sin embargo, nadie puede negar que hay dos tipos de prioridades del mármol respecto de la forma. La primera de esas prioridades es su naturaleza. La obra de arte es una escultura ciertamente, pero antes que nada es mármol. Y la segunda es que en el ser del mármol se esculpe la figura, de manera que a la figura «le llega el ser» por el mármol.

De modo análogo veo la prioridad de la materia prima. Lo que con ella se haga será una realidad material y tendrá las propiedades de la materia prima. De ahí, como ya se ha dicho, que las cosas sean llamadas «materiales», jamás formales. Y la otra prioridad, que se verá más adelante, es la prioridad en el ser. «No es la materia prima la que recibe el ser de la forma, sino la forma quien recibe el ser de la materia prima». Voy a detenerme ahora en la primera de las prioridades.

Como se puede observar, la tesis que voy manteniendo de modo progresivo se va convirtiendo en «una inversión del Hilemorfismo». Según Aristóteles la forma substancial tiene un carácter prioritario, aunque para poder ser ente necesite de «un elemento ajeno a las ideas» que es la mate-

ria prima. En cambio según la tesis que en este ensayo se mantiene, «la prioridad le corresponde a la materia prima, que es forma prima», respecto de ella las formas substanciales –de nuevo lo diré– tienen un carácter secundario.

La materia prima es una forma (naturaleza) condicionante. ¿A quién condiciona?, no a todas las formas, sino solamente ¡a las formas que ella puede asumir! Por ejemplo, la materia prima no puede recibir la forma substancial «ángel», porque éste es inmaterial. No toda forma substancial imaginable puede materializarse. Entonces ¿qué son las formas substanciales existentes en el mundo material? No son otra cosa que «posibles de la materia prima». De ahí, su dependencia y secundariedad. Una gallina, un perro, un eucaliptus, un trozo de cuarzo no son otra cosa mas que posibles de la materia prima.

La inversión respecto a Aristóteles es clara. Para él lo principal es la forma substancial, que para existir fuera de la mente, exige el elemento indeterminado que es la materia prima. Según la tesis que se está exponiendo, lo primero es la materia prima, respecto a la cual, las formas no son más que «sus posibles». La forma substancial es aquello que puede llegar a ser a partir de la materia prima. Dice Artigas:

«Si el dinamismo es una característica fundamental de las entidades naturales, la estructuración no lo es menos. Ante la experiencia ordinaria, la naturaleza aparece surcada por estructuras espacio temporales, y el progreso científico puede sintetizarse como un conocimiento cada vez más amplio y profundo de las estructuras naturales»⁸⁰. (Y más adelante) «Una estructura es una distribución de partes mutuamente relacionadas que forman un todo unitario»⁸¹.

¿Cómo debe concebirse entonces la forma substancial? La forma substancial no es otra cosa que «un cierto modo de organización o estructuración de la materia prima», y nada más. Cuando alguien trabaja con barro, o con plastilina, y hace una figura no se puede decir que hay un compuesto de barro (o plastilina) y forma; sino que

80. M. ARTIGAS, *La Inteligibilidad de la Naturaleza*, cit., p. 35.

81. *Ibid.*, cit., p. 36.

simplemente «se ha dado forma a una cantidad de plastilina». De ahí que, a mi parecer, no haya por qué abandonar el concepto de forma substancial, que es absolutamente válido, sino el modo como lo ha entendido el Hilemorfismo.

Los partidarios de la teoría hilemórfica siempre que ponen ejemplos acerca de la relación materia-forma acuden a los que acabo de citar o a otros similares, como la madera (*hyle*). Ciertamente no les queda otro remedio. ¿Qué otros ejemplos podrían poner? Se acude a la analogía, pues no hay otra posibilidad. Pero como se puede observar en los ejemplos citados aquello de lo que se hacen las cosas (mármol, madera, plastilina, arena, etc.) «tiene siempre una naturaleza». Sin embargo, cuando se trata de lo más radical, del principio material último, de la materia prima, entonces, en cambio, «se le priva –por parte del Hilemorfismo– de toda naturaleza».

Por lo tanto, los ejemplos a los que acuden los seguidores de la escuela hilemórfica (mármol, madera, etc.) parece que se vuelven contra ellos. Pero solamente se puede decir que «parece» que se vuelven contra ellos. Porque se trata de analogías con las que se quiere ilustrar un tema, y es de todos sabido que las analogías no se adaptan plenamente a las tesis a las que se refieren. Las analogías son puntos de referencia imperfectos, de manera que la falta de adecuación entre los ejemplos y la teoría «no supone necesariamente la invalidez de ésta». Pero afirmar que la analogía por su imperfección no puede invalidar una teoría, no equivale, como es evidente, a decir «que la demuestre».

Así, pues, ilustrada la doctrina hilemórfica por las analogías queda pendiente la «demostración de la misma». Y es en este punto donde a mi juicio se equivoca el Hilemorfismo, pues, en ningún momento justifica la ruptura de la unidad del ente en dos coprincipios.

Aunque sea brevemente, conviene recordar algo que ya se ha dicho y es lo siguiente: La razón fundamental por la que los aristotélicos reducen la materia prima a pura potencia sin actualidad alguna (no naturaleza, no forma) radica en que, según ellos, «el concepto de substancia se corresponde con los de esencia y naturaleza». Y esto, como ya he dicho, no me parece correcto. Por las razones apunta-

das para un aristotélico un cambio de substancia supone un «total» cambio de esencia o de naturaleza, de manera que lo que queda (materia prima) es una realidad que tiene que carecer lógicamente de naturaleza. Entiendo que ésta explicación ni es evidente, ni viene exigida por un correcto raciocinio.

El concepto de substancia se refiere al ente, mientras que el de esencia (o naturaleza) es más amplio, pues, puede referirse al ente y entonces coincide con la substancia, pero también puede referirse a otras realidades. Así se habla de la esencia de la bondad, o del arte, o del color, etc. La esencia es lo que define una realidad, sea ésta del tipo que sea, ya sea substancial o accidental.

Entiendo, pues, por esencia «modo de ser» (lo que define algo), que no tiene por qué coincidir con la sustancia. Por lo tanto, aunque la materia prima no sea substancia, sino un coprincipio de la misma, esto no impide que pueda tener esencia o naturaleza. ¡Claro que su naturaleza no será la substancial!, pero, en cuanto factor constitutivo del ente material es pensable que tenga una naturaleza «pre-substancial». Precisamente por tener esa naturaleza «pre-substancial» es susceptible de mostrarse según muy diversas formas substanciales, formas que son «sus posibles» y que en definitiva dependen «en su existir» y «en su modo de ser» de la materia prima.

Así, cuando se da un cambio substancial, una forma substancial sustituye a la anterior, quedando el substrato, pero esto no exige que tal substrato esté privado de naturaleza. «El hecho de que la materia prima no sea una substancia no quiere decir que no tenga una naturaleza o modo de ser». Y es que esencia o naturaleza como ya se ha dicho, no debe equipararse con substancia.

Entiendo por esencia (naturaleza) –ya lo he dicho, pero me parece conveniente repetirlo– «modo de ser». Como se puede hablar de un modo de ser de los accidentes, así se puede, también, hablar de un modo de ser de la materia prima. Por ello pienso que ésta tiene «un modo de ser –básico– que es previo ontológicamente a la forma substancial por cuanto la posibilita».

Para explicar la tesis que estoy manteniendo voy a poner un ejemplo que solamente vale entendido de modo analógico. Con el mármol se pueden hacer diversos tipos de esculturas. El mármol no es la imagen de Trajano, ni de Séneca, pero esto no quiere decir que no tenga una naturaleza, y es precisamente gracias a esa naturaleza por lo que son posibles tales imágenes: «son imágenes en mármol». De modo análogo a lo que hemos dicho del mármol, la materia prima tiene un modo de ser –naturaleza– «que es lo que justifica llamar a todo lo que con ella, o de ella, se hace como material».

Así concebida la materia prima es compatible con el «Creacionismo de las formas», que se da cuando una causa eficiente extrínseca al ente da forma –organiza de algún modo– a la materia prima constituyendo al ente corpóreo; y, también, es compatible con el «Evolucionismo» en el que los seres llegan a ser como consecuencia del devenir intrínseco de la materia misma.

En definitiva, es preciso afirmar que los entes no son otra cosa que «materia prima informada», al tiempo que recordamos que «información», según lo que se ha expuesto hasta ahora, no es otra cosa que «estructuración» u «organización».

Por lo tanto, cuando la teoría hilemórfica usa los conceptos de materia prima y forma substancial me parece correcto. En lo que no estoy de acuerdo es en «el contenido conceptual que da a tales términos». Ciertamente cuando el alimento (hierba) pasa a ser carne de un animal (vaca) ha habido «un cambio de forma» de la realidad material; pero «¿el hecho de que se dé un cambio de forma justifica la afirmación de que la forma sea un coprincipio del ente corpóreo?». Esta es la cuestión.

Si Aristóteles simplemente usara los términos materia y forma en la explicación del cambio substancial no podríamos menos que estar de acuerdo con él. Ciertamente hay cambios de forma, permaneciendo un substrato, por ello, no se puede dejar de hablar de materia y forma. En lo que no estoy de acuerdo, como he dicho, es el modo de interpretar tales realidades.

Para él, la materia prima es una realidad de muy poco valor ontológico; a mi juicio, no. Para él, la forma es muy importante, según mi parecer, no tanto. Como ya he dicho concibo la materia prima, tal vez, con mucha osadía «como la forma prima y fundamento de toda otra forma». ¿Acaso no hemos afirmado que según nuestro modo de concebir la realidad la materia prima tiene una naturaleza? Luego si tiene naturaleza es forma. Pero se me dirá la forma es una palabra que supone referencia a algo; es decir, la forma es forma de algo. ¿De qué es forma la materia prima? Pues muy sencillo: la materia prima es «una forma de ser».

Pasando a otro tema, si nos fijamos en la naturaleza observamos que las formas substanciales son muy variadas. ¿Cuál es la causa eficiente de la existencia de las formas? A esta pregunta se pueden dar dos respuestas; o bien, la dinámica de la misma Naturaleza; o bien, la acción de Dios. También podría hablarse de la acción de los hombres. Las formas, pues, pueden ser concebidas, mientras no se demuestre otra cosa, como naturales, artificiales divinas o artificiales humanas, pero, cualquiera que sea el modo en que se conciban no son mas que modos de estructuración de la materia prima más o menos complejos. ¡Son formas materiales!; es decir, dependen de la materia. No es posible que cualquier idea o forma se realice en la materia, sino solamente aquellas ideas que son desarrollo de las potencialidades de la materia en virtud de su modo de ser. Al ser posibles de la materia prima, de algún modo, nos hacen intuir que ésta tiene una sorprendente riqueza ontológica. Y es que las formas substanciales no solamente nos revelan «la existencia de la materia prima», sino también, «de alguna manera su esencia», ya que tales formas no son otra cosa que disposición de aquella materia ¡Qué realidad tan intensamente rica debe ser la materia prima cuando puede presentarse en formas tan variadas y maravillosas!

Pero, sigamos adelante. Si nos fijamos bien en la realidad vemos que rara vez se da una substancia en estado puro. Esa estructura primaria queda afectada por otros factores secundarios que le hacen ser tal substancia de un modo peculiar. Por ejemplo, hay una substancia hombre, pero esta substancia queda afectada por otros factores, por

ejemplo ser blanco o negro, rubio o moreno. El individuo no queda constituido solamente por la materia prima y una forma substancial pura; sino por una forma substancial afectada por otras sub-estructuras que hacen que tal ser sea constitutivamente peculiar y diverso a cualquier otro de su misma especie. Por lo tanto, hay una estructura substancial de carácter universal y otras sub-estructuras que la van individualizando.

Además, me parece importante destacar que hay formas simples y formas complejas. Ciertamente un animal es un ser complejo porque tiene muy diversos órganos y tejidos. Cada tejido tiene su propia forma, pero esa forma es subordinada y solamente se explica en el conjunto. No tiene sentido un hígado sólo. Aunque a veces puede ser útil aprovechar estos elementos para la sanación de otro organismo. Así sucede con las transfusiones de sangre y con los trasplantes de órganos.

Otro dato también importante sobre la forma es el siguiente. A veces las formas no son otra cosa que agregaciones de elementos simples como sucede con los minerales. Un lingote de oro es la suma de muchas átomos de oro. Cuando estas agregaciones se dividen la substancia no queda afectada.

Resumiendo lo que hasta ahora se ha tratado en este epígrafe. La materia prima que como vimos es inteligible en sí misma y está dotada de naturaleza, puede ser considerada también «forma prima», de manera que, respecto a ella, las formas substanciales tienen un carácter secundario. Esas formas substanciales pueden, también, ser afectadas por otras formas que las singularizan, dando lugar a las peculiaridades del individuo. Por otra parte, en los organismos se pueden distinguir los órganos que forman parte de una forma substancial y que sólo en ella tienen sentido. Finalmente hay formas compuestas por elementos idénticos como sucede normalmente con los minerales.

¿Cabe ahora preguntarse si las tesis creacionista y evolucionista son compatibles con el Hilemorfismo?

Me parece evidente que el Evolucionismo es absolutamente incompatible con el Hilemorfismo. Según el Evolucionismo (abstracción hecha del hombre) las formas

substanciales no son fruto de la acción de una causa eficiente inteligente, sino del dinamismo de la misma Naturaleza. Enseña el Evolucionismo que los entes materiales proceden unos de otros, pero no solamente en identidad de especie como un hombre procede de otro hombre, sino que las mismas especies o formas substanciales proceden unas de otras. Desde esta perspectiva «no tiene sentido en absoluto concebir la forma substancial como coprincipio», pues «nada viene de fuera» a unirse a la materia prima ya que es ella misma la que se va dando las formas. Luego en el Evolucionismo no hay formas substanciales que tengan un origen extrínseco a la materia prima.

El único Hilemorfismo que se podría concebir en el Evolucionismo sería el siguiente: cada «ente material» tiene su propia forma substancial. Pero cada forma substancial es causada por una forma substancial anterior. Y ésta a su vez por otra anterior, de manera que habría que proceder hasta una «primera forma substancial» en la que se encontraría la explicación de todo el proceso. Por lo tanto, una explicación hilemórfica del Evolucionismo supondría que todas las formas substanciales estarían concatenadas. Unas encontrarían su explicación en las otras, y todas tendrían como fundamentación última aquella «forma substancial primera», que sería la causa de todo el despliegue de formas substanciales y, por lo tanto, de todo el despliegue de los entes materiales.

Sin embargo, me parece que esto supondría admitir la existencia junto a la materia prima de una forma prima (diversa de la materia prima), pero ésta es evidentemente una explicación muy artificiosa e innecesaria.

Como ya he indicado no hay por qué desgarrar la realidad. «Los entes no deben multiplicarse innecesariamente». En lugar de una «unión inicial» (en la eternidad, o en el principio del tiempo) de dos coprincipios: materia prima y forma prima (fuente de evolución), entiendo que responde más al sentido común que haya un solo principio dotado de naturaleza (la materia prima) que es quien evoluciona. Por tal motivo, en la medida en que el Evolucionismo se confirme científicamente, «la materia prima basta para explicar por sí sola todo el devenir».

No es objetivo de este trabajo estudiar la veracidad de la tesis evolucionistas. Eso queda en manos de los científicos. Si bien, hay que decir que cada día las bases científicas de la tesis evolucionista van siendo más sólidas.

Después de considerar que el Hilemorfismo es incompatible con el Evolucionismo, podemos preguntarnos si se adecua al Creacionismo. En principio, la tesis hilemórfica le va como anillo al dedo al Creacionismo: la aparición de formas nuevas parece deberse a una causa eficiente que une materia prima y forma substancial. Sin embargo, a mi juicio, la realidad está lejos de responder a este esquema hilemórfico.

La tesis creacionista exige para la aparición de nuevas especies la intervención de una causa eficiente. Pero, según las ideas que he mantenido al hablar de las formas substanciales (organización o estructuración de la materia prima), éstas, en definitiva, no son otra cosa más que «trabajo» de una inteligencia sobre una materia prima.

No se trata de que una causa eficiente «tome», no se sabe de donde, una forma substancial (coprincipio) nueva y la una a la materia prima, sino, más bien, que tal causa eficiente actúa sobre la materia prima educiendo de la materia prima un nueva especie. No se trata de que alguien (causa eficiente) tome la materia prima (principio *quo*) y la una a la forma substancial (principio también *quo*) y de la unión de ambos surja el ente material. En el supuesto del Creacionismo no se da la unión de dos coprincipios diversos y complementarios, sino la «transformación (trabajo) de la materia prima» por obra de un ser inteligente.

Entendida así la «forma substancial» –como un trabajo de transformación realizado por un agente en la materia prima– me parece que no tiene sentido hablar de compatibilidad del Creacionismo con el Hilemorfismo. Al menos no sería éste el Hilemorfismo concebido por Aristóteles y, luego, asumido por Santo Tomás.

Si alguien piensa que el cambio introducido por la actividad del agente puede ser considerado como coprincipio entonces cabría cierto tipo de Hilemorfismo, pero muy aguado. Un Hilemorfismo en el que la materia prima sería, también, forma prima; y en el que la forma substancial ten-

dría un carácter secundario respecto a la materia prima, de la que no es otra cosa que cierta «transformación» operada por un agente inteligente. Pienso que difícilmente a esto se puede llamar Hilemorfismo.

Como se puede observar cada vez me voy alejando más del pensamiento de Aristóteles, pero no es por voluntad sino exigido por la realidad.

5. La materia prima como forma de ser

En el epígrafe anterior he señalado como la materia prima es, también, forma prima. Pero forma ¿de qué? Como ya se ha dicho, «forma de ser». Esta afirmación está muy lejos de la enseñanza tomista sobre este tema.

Una de las tesis más conocidas de Santo Tomás de Aquino es la de que en todo ente se da una composición metafísica entre «esencia» y «acto de ser»; es decir, «aquello por lo que algo es lo que es» y «aquello por lo que algo es». Es decir, hay una «*datio* del *esse* a la *essentia*» por parte de Dios. Pero como en el ente corpóreo, según el Hilemorfismo, la *essentia* es un compuesto de materia y forma cabe preguntarse acerca de cómo se da el *esse* a la materia y a la forma.

Sobre este asunto el Aquinate enseña que «el ser le llega a la materia a través de la forma». Es decir, el ser radica primariamente en la forma y, a través de ésta, lo recibe la materia prima. Jolivet interpretando estas ideas nos dice:

«Para los tomistas, la materia prima no se ordena inmediatamente a la existencia; y sólo se ordena mediante la forma que ella recibe antes de la existencia (el antes se ha de entender aquí de una prioridad de naturaleza y no de tiempo); la materia es pura potencia, tanto en el orden esencial como en el existencial»⁸².

Este texto es testimonio de cómo el Hilemorfismo sostiene que «el ser radica primariamente en la forma y que de la forma, y por la forma, lo recibe la materia prima».

82. R. JOLIVET, *Tratado de Filosofía: Lógica y Cosmología*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires 1960, p. 341.

Así, en coherencia con la doctrina aristotélica de la potencia y el acto, la materia, que no tiene ninguna actualidad, recibe el ser al recibir su acto que es la forma.

A este modo de concebir las cosas se opone abiertamente Francisco Suárez como dice el autor citado:

«Para Suarez, la materia no es pura potencia sino en el orden de la esencia; en el orden existencial, ella posee necesariamente cierto acto entitativo propio, por el cual es puesta fuera de sus causas, y tal que, al menos para la potencia absoluta de Dios, podría subsistir sin la forma»⁸³.

Suárez, por lo tanto, no acepta que el ser le llegue a la materia por la forma, y en este punto estoy completamente de acuerdo con él. Jolivet argumenta contra Suárez con razones tomadas de Santo Tomás del modo siguiente:

«¿Pero es inteligible admitir que la materia sea, por sí e inmediatamente capaz de existir? Santo Tomás cree que no. Fúndase su oposición en *dos argumentos* principales. En todo compuesto, dice, *no hay mas que un esse existencial*, por el cual indivisiblemente existen la materia y la forma (I, q. 76, a. 3; q. 77, a. 2, ad 3). Por otra parte, *la materia no está ordenada inmediatamente a la existencia, sino a la forma y recibe la existencia al recibir la forma*; por tanto, estando en potencia pura de toda forma, está en potencia pura de toda existencia. En efecto, todo lo que es, o bien es acto o bien potencia que participa un acto. Pues bien, la materia no es acto; esto repugna a su concepto; no está, pues nunca en acto sino por participación de un acto. Pero el único acto del cual puede participar la materia es el acto de la forma; y por consiguiente decir que la materia está en acto, es decir que ha recibido una forma. Por tanto, afirmar que la materia puede estar en acto sin la forma equivale a afirmar una cosa contradictoria, a saber: que la materia posee una forma y al mismo tiempo que no la posee (IV de Pot., a. 1; II C. Gentes, c 43; Quodl., III, a. 1)»⁸⁴.

Pienso que estas objeciones que señala Jolivet apoyándose en Santo Tomás para justificar que el ser le llega a la materia a través de la forma no son correctas. En primer lugar dice que la materia no tiene *esse* propio porque «no hay

83. Ibid., p. 341.

84. Ibid., pp. 341-342.

mas que un *esse* existencial» y «atribuye el *esse* a la forma». Tal modo de concebir la realidad será coherente con su sistema filosófico, ¿pero tal sistema es el verdadero?

Personalmente «si hay un solo *esse* o varios» es algo que en este momento no me interesa. Lo que sí me interesa es afirmar que «no hay razón alguna para que el *esse* se sitúe primero en el plano de la forma y secundariamente en el de la materia». «Entiendo que es mucho más razonable pensar lo contrario; es decir, que es la forma quien recibe el *esse* de la materia».

¿Cuál es, pues, mi parecer sobre este tema de la relación del ser con la materia prima –tal como ha sido entendida en este ensayo; es decir, como arjé dotado de naturaleza– y con la forma substancial? Pues muy sencillo a mi juicio el ser radica en la materia prima y no tiene sentido decir que radica en las formas substanciales, pues estas no son mas que posibles modos de presentarse la materia prima. ¿Cómo van a ser los posibles de la materia quienes le den el ser?

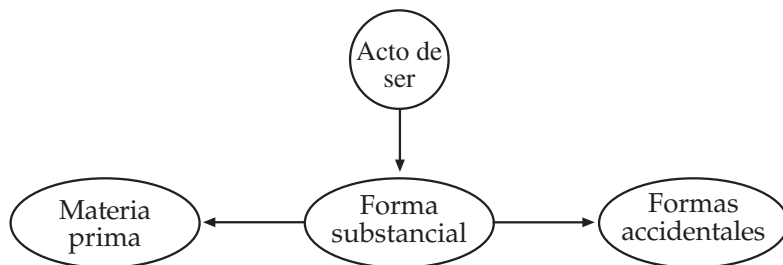
Dicen los tomistas que en la constitución del ente se da un concurso de materia y forma. Entonces cabe hacerles la siguiente objeción: «si en el concurso de materia y forma, en la constitución del ente, la forma acude con el ser, ¿con qué acude la materia?» La respuesta es «con nada». Porque «sin el ser la materia no es nada» y «la nada no tiene nada que aportar» al ente. A lo que hay que añadir que, aunque la forma tuviera el ser, no se lo podría dar a la materia porque la materia al no ser nada, «pues todavía no tiene ser», no es sujeto pasivo que pueda recibir algo.

Este tema de la materia y el ser es otro punto en que se observa la diferencia entre la teoría que he ido exponiendo y el Hilemorfismo. Pues no es la materia la que recibe el ser de la forma; sino que es «en la materia donde es la forma». Lo cual me parece evidente.

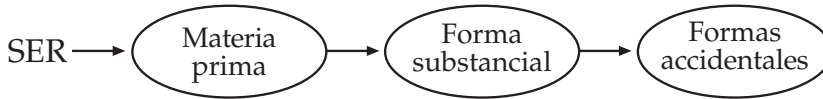
Esta evidencia se comprende con claridad si se tiene en cuenta un dato que es también evidente e innegable y es que «las formas individuales desaparecen» mientras que «la materia permanece». ¿Dónde va a estar el ser en lo que permanece o en lo que desaparece? Evidentemente en lo que permanece.

Y que nadie diga que incurro en el mismo error que he imputado al Hilemorfismo –cuando le reprochaba que, al no tener ser la materia prima, ésta no puede aportar nada al ente, porque, lo que no es, nada tiene que aportar– pero aplicado a la forma. Se podría, pues, objetar, si el ser está en la materia, la forma no tiene ser, luego al no ser nada no tiene nada que aportar al ente. Esta objeción podrá, tal vez, ser correcta cuando de coprincipios se trata, pero, como se ha visto, la forma substancial, tal como se concibe en este ensayo, no es un co-principio. La forma no es otra cosa que un modo de estructurar (o de estructurarse) lo que ya es (materia prima). En el cambio substancial lo que sucede es que a una determinada organización de la materia le sucede otra.

Por lo tanto, si las formas no son otras cosas que posibles de la materia prima, y ésta permanece en los cambios substanciales, es necesario decir que a la forma le llega el ser por la materia. De manera análoga a como Santo Tomás entiende que el accidente no tiene ser propio, sino que es en el ser de la sustancia; así, hay que decir que «la forma substancial no tiene ser propio sino que lo es en el ser de la materia prima». ¡Qué claro y sencillo es este planteamiento! Primariamente el ser radica en la materia prima; luego, al ser ésta informada (estructuración), llegan a ser las formas substanciales, que son en la materia prima. A continuación las formas accidentales son en la substancia. Lo que acabo de decir no hay que entenderlo de modo cronológico porque en el ente corpóreo se dan simultáneamente todos estos factores; sin embargo, hay un orden de naturaleza entre ellos que es lo que he tratado de exponer. La explicación de este tema tal como lo concibe el Hilemorfismo se podría representar en el siguiente esquema.



Según este esquema el ser es recibido por la forma substancial y, de ella y en ella, la reciben la materia prima y las formas accidentales. A continuación se expone otro gráfico que responde a la tesis que vengo exponiendo y que me parece representa mejor cómo son las cosas en la realidad.



Como se puede ver el ser es recibido por la materia prima y, en ella y por ella existen las formas substanciales. En la substancia son los accidentes.

Este segundo esquema es, a mi parecer, más sencillo y verdadero que el primero. Si se acepta éste la explicación de la realidad se hace enormemente compleja, llegándose a soluciones muy difíciles de comprender.

Se puede ver, por lo tanto, que estoy de acuerdo con Suárez en la afirmación de que la materia prima tiene un *esse* propio. En lo que no estoy de acuerdo es en que la forma también tenga su *esse*, pues «es en el *esse*» de la materia prima.

Poco a poco, a lo largo de este ensayo, va tomando más cuerpo el concepto de materia prima. Además de lo que he expuesto en los epígrafes anteriores (en sí misma inteligible, dotada de una naturaleza y forma prima) se presenta ahora como portadora del ser.

6. La vida prima

a) El dinamismo de los entes materiales

Después de reflexionar detenidamente sobre la materia prima hemos llegado a la conclusión de que está dotada de naturaleza, o dicho con más precisión, que «es una naturaleza», o un modo de ser. A continuación vamos a abordar otro tema de gran trascendencia que es el de la relación entre materia prima y movimiento. Aristóteles concibe la materia prima como «pura pasividad, carente de dinamismo propio». Refiriéndose al movimiento dice:

«Ya que la naturaleza (*physis*) es el principio del movimiento y del cambio, y que nuestra investigación versa acerca de la naturaleza, es necesario que no dejemos en la sombra lo que es el movimiento, porque si “se lo ignora, se ignora también la naturaleza”»⁸⁵.

Dos verdades de interés se dicen en este texto; una de ella es la importancia del movimiento manifestada en la drástica expresión «si se lo ignora, se ignora también la naturaleza»; en la otra, también de gran alcance filosófico, hace depender Aristóteles el movimiento de la naturaleza (de los entes corpóreos): «*la naturaleza es el principio del movimiento*». ¿Es correcto este modo de entender la fuente del movimiento? Pienso que no, como trataré de demostrar a continuación.

En primer lugar quisiera detenerme en señalar que el dinamismo de los entes materiales es universal e intrínseco. De manera que «todo lo corpóreo es por naturaleza dinámico».

Sobre el movimiento comenzaré diciendo que si bien todos conocemos por experiencia lo que es, sin embargo, no nos es fácil dar una definición del mismo. Yo no lo voy a intentar, ya que lo que me interesa no es tanto definir su esencia como indagar la «causa de su ser». Sabemos, por otra parte, que hay diversos tipos de movimientos: «substantiales», «accidentales» y «locales». Pero la pregunta importante es la siguiente: ¿por qué se mueven las cosas?, ¿es el movimiento una realidad intrínseca o extrínseca a las cosas mismas?

Un principio de respuesta a este problema ya nos la ha dado Aristóteles. «La clave del movimiento está en la naturaleza». No utiliza el Estagirita el término naturaleza en el sentido de conjunto de seres del Universo; sino en el de la de «la esencia de cada ente en cuanto que es principio de operaciones», es decir, que según el Estagirita, el movimiento encuentra su razón de ser en el seno del ente, y más en concreto en su naturaleza, que identifica con la forma substancial, en contraposición con la inerte materia prima. Como ya puede intuir el lector en este ensayo vamos a es-

85. ARISTÓTELES, *Fis.*, III, 1, 200 b 12.

tar de acuerdo con Aristóteles en lo referente al fundamento intrínseco del movimiento, ya que el movimiento local ni es ni el único, ni el fundamental y primario; sin embargo, discreparemos del Estagirita en lo que se refiere a cuál sea su fundamento en el seno del ente. En lugar de situarlo en la forma substancial, lo haremos en la materia prima. De este modo queda anunciado en qué sentido va a discurrir este epígrafe.

Empecemos, pues, justificando que el movimiento tiene un fundamento intrínseco. Es evidente que hay movimientos transeúntes –los observamos constantemente: siempre que una cosa mueve a otra–, pero la explicación última de todo movimiento se encuentra en el ser mismo de las cosas. Pongamos un ejemplo, al jugar al billar vemos una bola que se mueve. ¿Cuál es la causa de que se mueva? La contestación es: el golpe que ha recibido de otra bola, que así mismo ha sido golpeada. Todo esto es movimiento extrínseco. Habrá una bola primera que fue golpeada por un bastón: este movimiento también es extrínseco. Pero el bastón del billar ha sido movido por el hombre. El movimiento del hombre ya no es extrínseco, sino intrínseco. Se podrá decir que el cerebro mueve porque ha visto algo; pero es evidente que este «algo visto» podrá ser «motivo de la acción», pero «no se encuentra en la línea de la causalidad eficiente». Es ciertamente el hombre quien «se ha movido» y, al moverse, mueve el palo y las bolas. Entiendo que todo movimiento del Universo tiene un origen semejante. En última instancia el movimiento se fundamenta en «el ser de las cosas».

Cuando observamos la naturaleza nos percatamos de que los entes actúan. «Todos los entes actúan», también aquellos que parecen materia inerte como los minerales. Este dato, que no nos lo proporciona con claridad la experiencia, viene rotundamente confirmado por la ciencia especialmente en el examen del microcosmos. No es válido decir que el movimiento de los entes es «exclusivamente transeúnte» como entiende el Mecanicismo. Ciertamente en la naturaleza se da el movimiento transeúnte, pero la causa última del movimiento son «las fuerzas inmanentes» que se encuentran en el seno de la misma realidad.

El Mecanicismo, triunfante durante los siglos XVII a XIX, había mantenido que «el movimiento era exclusivamente local»: unos entes movían a otros, y estos a su vez a otros, y así sucesivamente. Contra esta visión tan empobrecida reaccionará Leibniz enérgicamente destacando que el Cosmos no se puede reducir a extensión y movimiento local, que hay en las realidades materiales «fuerzas intrínsecas». Dice en *Nuevo sistema*:

«Aunque soy de los que han trabajado mucho en matemática, no he dejado de meditar desde mi juventud en la Filosofía, pues siempre me pareció que era posible establecer en ella algo sólido mediante demostraciones claras. Yo me había internado mucho en el país de los escolásticos cuando la matemática y los autores modernos me hicieron salir, aún muy joven, de él. Me encantó su hermosa manera de explicar mecánicamente la naturaleza y desprecié con razón el método de los que sólo emplean formas o facultades con las que nada se aprende. Pero al tratar después de profundizar en los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que conocíamos por experiencia, advertí que no bastaba con la consideración exclusiva de una *masa extensa* y que era preciso emplear además la noción de *fuerza*, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica. También me parecía que la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso va contra el orden de las cosas»⁸⁶.

De este modo Leibniz se pronunció rotundamente contra el Mecanicismo. No basta con la *res extensa* y el movimiento local para explicar la realidad. Es necesario reconocer la existencia en el seno de los entes corpóreos de unas fuerzas innatas. Esta tesis de Leibniz fue, de alguna manera, un anuncio de una física (la actual) que deja en un segundo plano el movimiento local, para hacer hincapié en el dinamismo intrínseco de las cosas mismas.

Confirmando las ideas de Leibniz, en este siglo, con el avance de la ciencia, se ha comprobado que la explicación mecanicista es absolutamente insuficiente. Aquella visión del Cosmos está totalmente superada: hay un dinamismo

86. LEIBNIZ, *Nuevo sistema*, Párrafo 2.

en cada ente, en cada célula, en cada partícula, etc. En tal sentido dice Artigas:

«Durante mucho tiempo prevaleció la imagen mecanicista del mundo. Newton había formulado una mecánica que funcionaba francamente bien, y parecía que la mecánica era el instrumento adecuado para desentrañar todos los misterios de la naturaleza. Se pensaba que el mundo era como una gran máquina: conociendo sus piezas y las leyes que rigen su funcionamiento, sería posible explicar perfectamente todos los fenómenos del universo.

»Algunos llegaron incluso a aplicar estas ideas a la persona humana, que sería simplemente una máquina muy bien organizada. En el siglo XVIII, Julien de La Mettrie escribió una obra que llevaba un título significativo: “El hombre máquina”. Según La Mettrie, “el hombre es una máquina”, y “escribir Filosofía es enseñar el materialismo”: El universo sólo constaría de una única substancia que adquiriría diferentes modificaciones. Siguiendo esa línea materialista, La Mettrie afirmaba que, para nosotros, es igual que la materia sea eterna o que haya sido creada, que haya un Dios o que no lo haya. Y extraía una curiosa conclusión con respecto al hombre, cuando decía: “Sabéis por qué todavía hago caso a los hombres? Porque creo seriamente que son máquinas”. Por lo visto, ser una máquina era lo más excelso que se podía ser.

»Hasta el siglo XX, el Mecanicismo estaba bastante difundido, y muchos pensaban que la ciencia experimental era una ciencia “inductiva”, que obtenía sus leyes mediante la acumulación de observaciones. La situación comenzó a cambiar cuando, a principios del siglo XX, la teoría de la relatividad y la física cuántica mostraron que las cosas eran más complicadas»⁸⁷.

El Mecanicismo que explica los cambios en la realidad mediante movimientos transeúntes que afectan a una *res extensa* está ya trasnochado. No cabe duda de que en lo que los racionalistas llamaban *res extensa*, hay algo más, y ese algo más es *vis* (fuerza), por lo que los entes materiales son dinámicos.

87. M. ARTIGAS, *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 38–39.

En efecto, «la naturaleza es dinámica». De ahí se puede concluir que, por ser dinámico, el ente corpóreo se mueve y actúa, de manera que podemos decir que «tiene vida», que «es algo vivo». De ahí que el concepto de «vida», que estamos acostumbrados a reducir al plano animal y vegetal, a mi juicio, deba extenderse al plano mineral. Esto podrá parecer chocante. Tan acostumbrados estamos a escuchar que la vida es algo propio de los reinos vegetal y animal que es lógico nos resulte extraño si se predica del aparentemente inactivo reino mineral. Pero sucede que lo mineral no es inactivo. También los minerales actúan y tienen una vida: nacen y mueren.

Dice Tresmontant: «Los sabios estudian hoy la formación de las galaxias, y se esfuerzan por fijar las edades de las mismas. Nacen estrellas, explotan estrellas, mueren estrellas»⁸⁸. Además, «esta vida, este dinamismo de los entes corpóreos se rige por leyes constantes, que se formulan de modo matemático, y que podemos conocer». Para poder dominar la naturaleza es necesario conocer bien esas leyes; por eso dice Francis Bacon que «la naturaleza solamente se puede vencer obedeciéndola»⁸⁹.

En definitiva, la realidad está dotada de dinamismo. Por eso actúa. Es así que «todo lo que actúa por sí mismo» está vivo, luego hay de concluir que también el reino mineral está vivo. Ciertamente que su vida es diferente a la vegetal, pero también la vegetal es diferente de la animal: son niveles diversos de vida. Luego, «todo es vida».

Esta idea es la que nos parece encontrar en afirmaciones como la de Tales de Mileto cuando dice que «todas las cosas están llenas de dioses», o la de Heráclito cuando concibe la realidad como «un fuego», o la de Giordano Bruno cuando dice que «todo está animado y el universo es como un gigantesco animal». En el fondo lo que se dice es que hay automovimiento, acción, vida.

88. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, cit., p. 13.

89. «Natura enim non nisi parendo vincitur»: F. BACON, *Novum Organum*, Libro I, III. En: *The Works of Francis Bacon*, Frommann, Stuttgart, 1963, vol. I, p. 157.

Hoy día ya no se puede dar por supuesto que el principio «*quidquid movetur ab aliquo movetur*» (todo lo que se mueve es movido por otro) sea evidente, o verdadero. Más bien parece lo contrario. Por ejemplo, yo observo que me muevo. También veo que se mueven otros muchos seres que me circundan, y respecto a los que parece que no se mueven nos dice la ciencia que se da en ellos un enorme dinamismo interno. La gravitación universal de los cuerpos es una muestra de cómo los entes no solamente reciben la acción sino que también la causan. Los cuerpos al atraerse se con-mueven mutuamente. Por tanto, el movimiento está en los entes, no tanto como algo recibido sino como propio, derivado de su propia naturaleza dinámica. Este carácter dinámico de las cosas que fue tan señalado por los Jonios, es confirmado, como ya se ha dicho, a nivel de macro y microcosmos por la ciencia. Dice Artigas:

«Los conocimientos actuales muestran, ante todo, que las entidades naturales no tienen un carácter pasivo e inerte. La materia se nos manifiesta como algo dinámico en todos sus niveles. La materia sólo es inerte bajo ciertas perspectivas; “el conocimiento de la composición de la materia y de las fuerzas básicas indican que el movimiento está siempre presente”: lo estático corresponde a equilibrios dinámicos que se producen en circunstancias particulares, y los equilibrios pueden romperse si las circunstancias cambian»⁹⁰.

Ciertamente la naturaleza es vida como el mismo autor indica más adelante:

«La naturaleza encierra matemáticas y símbolos. Es dinámica y su dinamismo produce estructuras cooperativas que alcanzan un grado enorme de organización y complejidad. La naturaleza no es una simple máquina, por muy perfecta y admirable que sea, que se somete sin más a nuestro dominio. Es vida, fuerza, potencia, dinamismo que se despliega de acuerdo con pautas y produce nuevas pautas de una riqueza asombrosa. La ciencia y la tecnología nos proporcionan un conocimiento y un dominio cada vez mayores de la naturaleza; pero nada podrían hacer si no existiera previamente la naturaleza con todo su poder interno: eso es lo que, en térmi-

90. M. ARTIGAS, *Ciencia y Fe: Nuevas perspectivas*, cit., p. 85.

nos filosóficos, se expresa al hablar de las “dimensiones ontológicas” de la naturaleza, de la existencia de sustancias y formas de la direccionalidad»⁹¹.

En definitiva, la Naturaleza es «dinámica», incluso es posible pensar que tenga «un dinamismo creador» por cuanto va produciendo formas nuevas (en el supuesto de que sea verdadero el Evolucionismo) y «sapiencial» (sapiencial porque no cabe duda de que el dinamismo de la Naturaleza es sabio). La actividad de la Naturaleza no es caótica, sino plena de racionalidad.

En definitiva, el movimiento tiene su origen en el dinamismo intrínseco de los entes corpóreos. En tal sentido ya decían los antiguos que «el obrar sigue al ser», es decir, que el ente se mueve por el hecho de ser. Es en el ser donde hay que buscar la explicación del movimiento. Y como no hay un único ser, sino muchos, y todos ellos dotados de dinamismo hay que concluir que el movimiento del universo es fruto del dinamismo de todos los entes. «Hay una interacción total en el universo».

Después de lo expuesto nos podemos preguntar cómo calificar esta concepción de la naturaleza: ¿Hilozoísmo? ¿Panpsiquismo? ¿Pandinamismo? Estas tres expresiones manifiestan el carácter intrínseco del movimiento. De las tres expresiones la que me parece preferible es «pandinamismo» por cuanto que es la más general y menos comprometida. No veo mal el término hilozoísmo –materia viva–; aunque comprendo que sea rechazado por muchos que entienden la vida de un modo que solamente a los niveles vegetal y superiores se puede aplicar. No me interesa entrar en discusión sobre este punto que alargaría innecesariamente el discurso. En cambio no me parece nada adecuado el concepto de pansiquismo.

A este rechazo del término pansiquismo se podría replicar: acabas de decir que la materia está viva; es así que la vida supone alma; luego tienes que concluir que la materia tiene alma. Pero, como no estoy de acuerdo con la premisa «la vida supone alma», menos todavía lo voy a estar con la conclusión. No concibo que exista otra alma fuera de la pu-

91. Ibid., p. 93.

ramente espiritual (que no es objeto de este ensayo). Para llegar al alma, o espíritu, será necesario estudiar el hombre. Ni los vegetales, ni los animales tienen alma, aunque tengan vida. Éstos no serán mecanismos, pero si son «organismos» que se explican por las leyes físico-químicas.

Este dinamismo de los entes materiales no es solamente *ad extra*, sino que también opera *ad intra* del mismo ser transformándolo. Por ello, las sustancias no se pueden concebir como estructuras estáticas: como si fueran estatuas. Esto está muy claro en la Filosofía de Aristóteles, que elabora el Hilemorfismo teniendo a la vista el mundo biológico. Una sustancia es algo que no se puede comprender sino como «algo dotado de historia»: algo que nace, vive y muere. La esencia perro no consiste en un perro estático, sino que incluye todo el devenir –todo el proceso– de un perro desde su concepción hasta su muerte. «A la esencia de todo ente le corresponde tener historia».

Así todos los seres nacen y mueren. Nacen y mueren los hombres; nacen y mueren las plantas; nacen y mueren los animales; nacen y mueren las estrellas. Y pienso que nació el universo y que también morirá. La muerte de Universo puede darse, o bien por carencia de actividad (vida); o bien, por carencia de sentido. El Universo carecerá de sentido el día que el hombre ya no pueda vivir en él. Si falta el hombre no habrá quién lo contemple. Entonces su causa eficiente, Dios, puede aniquilarlo de manera semejante a como lo creó.

b) El dinamismo de la materia prima

Una vez expuesto el carácter universal e intrínseco del dinamismo de los entes materiales pienso llegado el momento de preguntarnos, teniendo en cuenta lo que hasta ahora se ha afirmado en este ensayo acerca de la materia prima (dotada de naturaleza) y de la forma substancial (concebida como organización de la materia), ¿a cuál de ellas se debe el movimiento? Tal como se formula la pregunta ya va implícita la contestación a la misma.

La respuesta, si tenemos en cuenta la dependencia de la forma substancial respecto de la materia prima, es clara. El movimiento se debe a la materia prima. La materia prima

tiene una naturaleza y «esta naturaleza es dinámica». «El ser del movimiento lo encontramos en la materia prima». Puesto que el dinamismo es intrínseco y la materia prima es el único arjé, necesariamente tal dinamismo ha de predicarse de la materia prima. Entonces, ¿la forma substancial influye de algún modo en el movimiento? Sí, pero sólo de un modo secundario. Estructurada la materia prima según una forma substancial, el dinamismo de aquella queda condicionado y dirigido por la nueva estructuración de la forma.

En apoyo de la tesis que acabo de enunciar acude la Física moderna. No podemos olvidar algo que ya se ha dicho con anterioridad y es que Aristóteles no la conoció. Hoy los físicos se preguntan sobre qué es en última instancia la materia y, si bien van profundizando, parece lo más probable que jamás alcanzarán lo radical, aquello en lo que se resuelve en última instancia. Sin embargo hay dos cosas que deben hacernos pensar. Una de ellas es la tendencia a la unidad de las partículas elementales: todo parece resolverse en algo unitario. Del mismo modo la acción de los entes depende de cuatro fuerzas, pero también estas cada día se explican de un modo más unitario. Todo ello conduce a «una realidad primera (arjé) simple y dinámica». De ahí que Artigas diga:

«La unidad de composición y de dinamismo son dos aspectos de la unidad de la naturaleza en su doble aspecto estructural y dinámico. Los dos aspectos se encuentran interpenetrados, tal como corresponde al entrelazamiento entre estructuración y dinamismo. Esto permite comprender mejor que la unidad de la naturaleza muestra la universalidad de su dinamismo; en efecto, todas las entidades naturales están compuestas de un mismo conjunto de elementos que poseen las mismas leyes dinámicas»⁹².

Luego lo más radical, según Artigas, es que todo se resuelve en «un conjunto de elementos que poseen las mismas leyes». Esta unidad de composición y de dinamismo que hay en la naturaleza debe tener una justificación. Debe haber algo que explique la unidad de leyes y de partículas.

92. M. ARTIGAS, *La Inteligibilidad de la Naturaleza*, cit., p. 212.

Si las leyes de la física son aplicables a todos los seres materiales por alguna razón será. Esta razón universal no puede ser la forma, ya que la forma es lo que diversifica a los entes, luego debe radicar en aquello que les es común; es decir, la materia prima. Luego la materia prima es activa y actúa según unas leyes que funcionan de modo matemático.

Por lo tanto, la materia prima no solamente «es naturaleza», sino que esta naturaleza es «dinámica». Esta afirmación contradice de tal modo el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás que parecería lógico –como ya apuntamos en la introducción– para evitar confusiones, que no usara el término materia prima cuyo contenido conceptual está consagrado por una tradición de muchos siglos. Tal sentido es el de «pura potencia pasiva».

Pero, como entonces dije, me parece conveniente seguir usando tal término, aún cambiándole el contenido conceptual, porque el concepto de materia prima es muy adecuado para calificar a «aquella realidad que es el *arjé* de todas las cosas». De manera que, al tiempo que conservo el término, señalo que lo concibo de un modo diverso al Hilemorfismo, y si obro así es porque me parece que éste último es erróneo.

Por tal motivo, al considerar erróneo el concepto de materia prima de Aristóteles, sugiero que se cambie el contenido de tal término de manera que sea más acorde con la realidad. De todas formas, a partir de este momento y para evitar confusiones, cada vez que me refiera a la materia prima tal como se concibe en el Hilemorfismo diré «materia prima (coprincipio)», y cuando me refiera a mi modo de concebir esta realidad diré «materia prima (*arjé*)».

De ambas concepciones me parece la personal más acorde con la física actual, así como con las corrientes actuales de la Filosofía de la Naturaleza tal como lo vemos en Bergson y Whitehead.

La materia prima (*arjé*), tal como ha sido concebida en este ensayo, está muy próxima al pensamiento de los Jonios. Estos en el principio de la Filosofía afrontaron con gran profundidad los problemas cosmológicos. En tal sentido dice Artigas:

«En una época en la que prácticamente sólo se disponía de los conocimientos proporcionados por la experiencia ordinaria, los presocráticos formularon algunas intuiciones importantes acerca de la explicación del orden natural. Entre ellas destacan la “unidad de composición” de la materia, la “organización unitaria del cosmos”, el “dinamismo de la entidades materiales”, y la “direccionalidad de la actividad natural”»⁹³.

Ya vimos en su momento cómo los presocráticos concebían el arjé como dotado de naturaleza. Ahora interesa destacar cómo a esta materia, además le atribuían unas propiedades dinámicas –hilozoísmo–, como se ve en Tales, o en Heráclito. Artigas dice al respecto:

«Parece necesario proceder a una re-evaluación del concepto de materia. Quizás no sería del todo inapropiado hablar, en este contexto, de un retorno a una noción dinámica de la materia que ya se encontraba en los presocráticos.

»Si se exceptúan Leucipo y Demócrito, las ideas de los presocráticos se encuentran muy alejadas de la idea de materia que prevaleció cuando, dos mil años más tarde, la física naciente parecía entrelazarse con una concepción mecanicista. Materia y fuerza formaban una unidad indivisible. Como subrayó Jaeger, Platón cita la frase de Tales “todo está lleno de dioses” como si fuera la quintaesencia misma de toda Filosofía. Parece significar que todo está lleno de misteriosas fuerzas vivas. Anaxíandro parece compartir con Tales esa idea, y Heráclito se hizo eco de ella cuando, según se cuenta, estando al lado del hogar de su casa calentándose, advirtió que unos visitantes vacilaban en entrar, y les dijo: “Entrad. También aquí hay dioses”.

»Estas ideas de los presocráticos acerca del arjé han sido a veces desechadas como correspondientes a una mentalidad primitiva deudora de un pasado mítico. Sin embargo, el dinamismo de la materia es un aspecto claramente afirmado por las ideas científicas contemporáneas»⁹⁴.

Este texto de Artigas estaría en plena sintonía con lo se viene exponiendo en este ensayo si lo que afirma de la materia lo refiriese a la materia prima, pues cuando habla de materia este filósofo es evidente que se refiere, desde una

93. *Ibid.*, pp. 286-287.

94. M. ARTIGAS, *Ciencia y Fe: nuevas perspectivas*, cit., pp. 177-178.

perspectiva aristotélica, a la materia segunda. Hacemos nuestro, pues, el texto citado de este autor, pero aplicándolo de un modo más radical a la materia prima.

Por lo tanto, en este trabajo en el que no distinguimos dos coprincipios en el ente corpóreo y concebimos la materia prima como *arjé*, las palabras de Artigas nos parecen perfectamente aplicables a la materia prima. Es, pues, la materia prima, a nuestro juicio, el *arjé* de la naturaleza, un *arjé* dotado de dinamismo, de un dinamismo maravilloso cuya fecundidad se manifiesta también en las múltiples realidades que existen en el Cosmos. Estas, por participar del dinamismo de la materia prima, también están dotadas de dinamismo.

Existe, pues, una materia prima (*arjé*) en constante devenir; pero este devenir está «determinado», ya que todo el movimiento de lo material se rige por unas leyes inmutables. Para romper tal determinismo es necesaria la existencia de seres libres. Por lo tanto, Dios, en cuanto inmaterial plenamente, y el hombre, en cuanto, parcialmente inmaterial, podrán alterar tal necesidad. Dice Laplace:

«Debemos considerar pues el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del estado que seguirá. Una inteligencia que, en un instante dado, conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, y fuera además lo suficientemente vasta como para someter todos estos datos al análisis, abarcaría entonces en una misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero: nada le resultaría incierto, y el futuro, como el pasado, estarían presentes a sus ojos. El espíritu humano, por la perfección que ha sabido dar a la astronomía, constituye un débil bosquejo de esa inteligencia (...). Todos sus esfuerzos tienden a aproximarse ilimitadamente a la inteligencia que acabamos de imaginar»⁹⁵.

Por lo tanto, el mundo de lo material es el mundo de la necesidad, una necesidad que el hombre con su inteligencia puede alterar.

95. LAPLACE, *Essai philosophique sur les possibilités*, 1814. *Introduction à la théorie analytique des probabilités* (Oeuvres complètes VII, 1886, p. VI).

Para terminar, me parece oportuno decir que con la solución que se ha dado al tema de la materia prima no solamente nos hemos acercado a los presocráticos, sino también a las corrientes modernas dinamistas y energetistas. Concibo la materia prima como una realidad con naturaleza dinámica, o tal vez, sea mejor decir como un «determinado modo de dinamismo», el dinamismo material, ya que es concebible la posibilidad de otros modos de dinamismo. Entendida la materia prima de esta manera parecen muy acertadas las palabras de Bergson cuando dice:

«Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no necesita un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil»⁹⁶.

Este texto no parece que pretenda decirnos que lo que existe es «un puro dinamismo sin modalidad alguna». «Algo», necesariamente, tiene que ser lo que cambia; pero ese algo no es, según el texto de Bergson, una cosa concreta que actúa; sino «un determinado tipo de dinamismo».

En definitiva, que una vez más me aparto del Hilemorfismo y esta vez de un modo más claro y evidente, pues si bien hay autores que piensan que la materia prima de Aristóteles tiene naturaleza, aunque sean pocos; sin embargo, es por todos aceptado que el Hilemorfismo aristotélico concibe la materia prima como pura potencia pasiva.

7. El principio de individuación

Al plantear el tema del principio de individuación quisiera comenzar diciendo que es una cuestión con una raíz claramente platónica. A partir de Occam esta cuestión, prácticamente, desaparece del escenario filosófico.

¿Por qué se plantea el principio de individuación? Por una razón muy sencilla y que es la siguiente: las ideas platónicas son universales, no individuales. Cuando Aristóte-

96. H. BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, ed. La Pléyade, Buenos Aires 1972, pp. 117-118.

les elabora el Hilemorfismo las ideas platónicas dejan de tener entidad propia –no hay un mundo de las ideas como en Platón–. Con él las ideas platónicas pasan a ser formas; es decir, co-principios del ente corpóreo en conjunción con la materia. Pero las formas continúan teniendo las características de las ideas platónicas, de manera que son universales y carentes de singularidad. Así, por ejemplo, «todos los perros participan del universal perro; universal, que es la forma», pero vemos que cada perro es diferente de los demás, pues se trata de otro perro diferente. ¿Qué es lo que hace que este perro sea «este perro» y no otro?, ¿qué es lo que hace que haya muchos perros?

Manser comenta varios textos de Aristóteles en los que se manifiesta como es este filósofo el origen de la teoría que pone el principio de individuación en la materia prima. Así dice sobre el libro *De Coelo*:

«También en *De Coelo* I, c. 9, adopta Aristóteles posición clara frente a nuestro problema. En todas las cosas sensibles de la naturaleza y del arte hay que distinguir entre la forma de la cosa en sí y la forma en cuanto que está mezclada con la materia. Así se distinguen “este cielo” y el cielo en cuanto tal, porque el último es la especie y la forma, mientras que el primero es la forma o la esencia en la materia, por medio de la cual la esencia puede multiplicarse hasta el infinito dentro de una misma especie. Así, pues, según el Estagirita, la *multiplicación* individual de una misma especie depende de la materia determinada»⁹⁷.

El modo de concebir la realidad que hemos apuntado en este trabajo, tan diverso del Hilemorfismo, como vamos a ver, no puede dejar de afectar a este tema del principio de individuación.

En la Edad Media corrieron ríos de tinta en torno a esta cuestión. Cómo, a veces, se trataba conjuntamente temas de Filosofía con otros de Teología es frecuente encontrar autores de tal época que tratan del principio de individuación «en Dios», «en los ángeles», etc. Como este trabajo es puramente filosófico nos parece que debemos prescindir de tratar sobre los ángeles cuya existencia la conocemos

97. MANSER, G.M., *La Esencia del Tomismo*, cit., p. 729.

por Revelación sobrenatural; y, también, vamos a prescindir de Dios, pues el plano en que nos estamos moviendo es el de los entes materiales.

Hecha esta observación, que simplifica enormemente el problema, tenemos que decir que en la Edad Media al asumir los filósofos en líneas generales el Hilemorfismo se veían precisados a pronunciarse sobre el problema que nos ocupa. Y conviene señalar que es amplio el desacuerdo entre ellos. Son muchos los que, especialmente en el Tomismo, piensan que la individualización radica en la materia. Pero hay otros filósofos que discrepan abiertamente de esta solución.

Antes de hablar de tales discrepancias conviene decir que la tesis de Santo Tomás no dice solamente que el principio de individuación es la materia prima, sino que añade «*signata quantitate*», es decir, la materia prima en cuanto afectada por el accidente cantidad. Los seguidores del Aquinate se enfrascarán en múltiples matizaciones y discrepancias en torno a este tema⁹⁸.

Por tanto, a) como he dicho, solamente interesa este tema en relación «con los entes materiales» y, b) en la medida en que tal cuestión no se resuelva por la línea de la materia prima, la matización «*signata quantitate*» carece de interés.

Ya en la Edad Media, como he apuntado, se alzaron muchas voces discrepantes de la tesis que concibe «la materia prima como principio de individuación». En general, y simplificando la cuestión, lo que han venido a decir estos discrepantes es que lo individual se debe, o bien a la forma sólo, o a la forma con la materia. Si lo es la forma con la materia entonces todo en el ente corpóreo es individualizante, por ello cuando llegue Occam nos dirá que no tiene sentido hablar de principio de individuación, y este tema quedará reservado a los ambientes escolásticos.

98. Dice Manser: “Del hecho de que en este punto ni siquiera entre los tomistas haya reinado siempre la concordia han sacado los adversarios, como fácilmente puede comprenderse, grandes ventajas”. *Ibid.*, p. 716.

Suárez, siglos más tarde, tomará postura en este asunto, pero su postura será antagónica con las tesis de Santo Tomás. Este eminente filósofo coincide con los nominalistas en considerar que la cuestión del principio de individuación carece de sentido, ya que todo lo que es, en cuanto que es, es individual. González Álvarez, comentando la postura de Suárez, dice:

«En el problema de la individualización se opone a Santo Tomás, que ponía el principio en la materia en cuanto es fundamento de la cantidad, y a Escoto, que lo ponía en la forma. Francisco Suárez pone al principio de individuación en la unión de la materia y la forma. La materia prima sólo puede individualizarse por sí misma. De la misma manera, la forma sustancial no puede individualizarse más que por sí misma. En los seres compuestos de materia y de forma, pues, el principio de individuación es esta materia y esta forma unidas entre sí»⁹⁹.

Partiendo de estas premisas voy a tratar de dar mi opinión sobre este tema. En efecto, el principio de individuación trata de resolver el problema de la multiplicidad de entes que participan de la misma naturaleza, y la singularidad de cada uno de ellos.

Me parece que no carece de lógica que en una Filosofía centrada en la forma como sucede con Platón y Aristóteles, siendo la forma universal, se pregunte «por qué hay muchos individuos de una especie». La respuesta será que la individuación del universal (perro) se debe a la materia (*signata quantitate*).

Pero entiendo que se puede hacer alguna observación de gravedad a tal formulación. En primer lugar habría que decirles a los tomistas que si lo individual radica en la materia, entonces, como la forma hombre es igual a todos los hombres, «todos los hombres, aunque distintos entes, serían idénticos totalmente (una auténtica clonación)».

Como no sucede así, me parece que no queda más remedio –para explicar la singularidad de cada ente–, que decir que no basta con la materia prima para explicar la indivi-

99. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Manual de Historia de la Filosofía*, ed. Gredos, Madrid 1971, pp. 337-338

duación de la forma substancial. Es necesario también recurrir a «formas secundarias», que de alguna manera afectan a la forma substancial básica, dando lugar a «subespecies». Finalmente nos encontramos con formas singularizantes, que son específicas del individuo.

De manera que el individuo se explica por la materia prima, organizada según una forma substancial o primaria, que la constituye en especie. Esta especie puede presentarse bajo otras formas que podemos llamar secundarias, que la constituye en una subespecie y, finalmente, ésta se ve afectada en su constitución por factores individualizantes. Así tenemos constituido al individuo.

Pero hay que añadir a lo dicho que no basta para explicar la individualidad de cada ente corpóreo con la materia prima y las formas singularizantes, es necesario también incluir como causa de individuación la misma forma substancial. Y es que la raíz del error tomista radica en el modo de concebir la participación.

¿Cómo hay que entender la participación de la forma? Vamos a un ejemplo: pensemos en dos perros. Ambos participan de la misma forma, pero esto ¿qué quiere decir? ¿que tienen la misma forma? En absoluto, «cada perro tiene su forma propia». Luego, tales perros tienen «formas iguales» –son modos de ser idénticos–, pero, también «distintas» –cada uno tiene la suya propia–.

Perdóneseme que acuda a ilustrar este punto con un dato teológico. Las personas divinas son consustanciales, es decir, participan en la misma substancia, pero no son tres dioses, sino uno sólo. En cambio, en el ejemplo de los perros que hemos puesto, si hay tres perros diferentes habrá tres formas diferentes, ya que cada uno de ellos tendrá su forma propia: «No hay una forma compartida».

Por lo tanto, no hay una forma universal preexistente que haya de unirse a una materia prima para ser real y multiplicarse. Hay formas iguales. Pero no hay nada que individualizar, puesto que «la forma substancial es tan singular en cada ente como su misma materia prima». Por ello, entre los que se mueven dentro de la tesis hilemórfica, nos parecen más acertados aquellos que consideran que las

formas, junto con la materia prima, son factores individualizantes.

Todo lo que he expuesto hasta ahora lo he expuesto desde una perspectiva hilemórfica, que como ha quedado claro no es la que se mantiene en este trabajo. A mi parecer, al plantear el tema del principio de individuación, habría que preguntarse en primer lugar ¿qué hay que individualizar? Dentro del Hilemorfismo lo que hay que individualizar son las formas substanciales; pero, dentro de las tesis mantenidas en este ensayo en el que la prioridad la tiene la materia prima, entonces lo que hay que individualizar es la misma materia prima (*arjé*). Ya no se trata de cómo un universal puede ser compartido, sino cómo una cantidad de materia prima se puede constituir en un individuo.

Enfocado desde esta perspectiva el tema del principio de individuación no parece plantear mayores problemas.

¿Qué función tiene la materia prima? Ya se ha dicho que la materia prima (concebida como *arjé*) es principio de todas las cosas. Ella es la «forma prima», previa a toda otra forma y, por lo tanto, en ella «radica primariamente el ser». Por ello, la materia prima es necesariamente «singular» (tiene acto de ser). Entonces el principio de individuación hay que plantearlo del modo siguiente: ¿De qué manera la materia prima que es «singular» llega a ser «un ente individualizado»? Y la contestación es clara, «por la forma» (entendida no solamente como substancial, sino con todos los matices que la singularizan).

Una vez más es evidente la inversión que se ha producido entre las tesis aristotélico-tomistas y las que aquí se mantienen. Se sigue hablando de materia y forma, pero entendidas de modo muy diferente. En el sistema del Estagirita manda la forma y todo se estructura en consecuencia; en este ensayo «manda la materia y todo se estructura en consecuencia».

8. Sobre el modo de existir la materia prima

a) El modo de existir la materia prima en el Hilemorfismo Aristotélico

Empezaré la exposición de este tema viendo cómo lo resuelve Aristóteles. Dice el Filósofo que lo que existe, no es ni la materia prima sola, ni la forma substancial sola, sino el «compuesto» de ambas. Esto está claro en todos los comentaristas, pero en lo que hay tanto acuerdo es en cómo entiende Aristóteles tal composición.

Señala Cencillo que la tesis más común es concebir esta unión como «una yustaposición» de ambos coprincipios, de manera que en el compuesto «cada uno de ellos mantiene su estatus propio». De este modo en el ente corpóreo estarían la materia prima y la forma substancial muy unidos, aportando cada una lo específico propio, pero al mismo tiempo conservando su propia identidad. Sin embargo, este modo de entender la relación de ambos coprincipios parece comprometer la «unidad de la substancia», por cuanto que presenta «cierta similitud» con quienes explican la unión de materia y forma como unión de dos cosas, «*res*».

Cencillo dice que algunos se aferran a este modo de pensar:

«Un texto difícil y expuesto a desorientaciones es el comentario de Simplicio al 192 a 26 (55 v. 19-20) en que se acentúa el carácter de substrato en la Materia y se le confiere una onticidad que perjudica al concepto de potencia y más bien se acerca a la participación platónica apartándose de la información aristotélica: “la esencia de la materia es ser en potencia, pues se denomina sustancia en cuanto en potencia. Si pues sucede de esta manera y cuando se halla presente la forma en acto permanece la potencia de la materia y nunca se transforma totalmente en acto, para no perecer y dejar de ser potencia de otras sustancias, no se altera pues la materia, sino que permaneciendo lo que es, recibe la forma”

»En este texto se halla bien observado el hecho de la permanencia en el compuesto de un residuo material que jamás acaba de actualizarse y que constituye la potencia de cambio, contra la interpretación de Husik y Neumark, que examinare-

mos en la IV parte; mas el concepto de información como *parousía* de la Forma en la Materia que aquí se presenta, que corresponde ciertamente al libro I de la *Phys.* aristotélica, pero que fue en seguida superado por su autor, está en pugna con H y compromete el *unum per se* tan tenazmente defendido en la *Metafísica*»¹⁰⁰.

En el Hilemorfismo no puede existir una materia prima sin forma. ¿Pero existe materia prima, «en cuanto tal materia prima, en el compuesto»? En el supuesto de entender la composición de materia y forma como yuxtaposición, entonces sí permanece la materia prima en cuanto tal.

Pero, Cencillo recoge otra interpretación, evidentemente, más profunda y sugestiva. A este otro modo de enfocar el problema que nos ocupa le llama «bipolar». Según esta tesis, la materia prima que de suyo es «indeterminada», al recibir la forma queda «determinada» a ser de un modo concreto. Si la materia prima «de indeterminada pasa a ser determinada», siendo la indeterminación algo que le es específico, es evidente que, al determinarse, ha dejado de ser materia prima. Luego «la materia prima, en cuanto prima, no existe en el compuesto». La forma ha convertido a la misma materia prima en materia segunda.

Cencillo mantiene esta teoría que califica de cuasi-temporal en la que la materia prima, que es potencia, al recibir la forma «queda trasformada». De manera que lo que se transforma no es tanto un ente en otro (perro en mono); sino mas bien «la materia prima que pasa de ser un ente a ser otro (la materia prima pasa de ser perro a ser mono)». Esta interpretación presenta un esquema análogo al de la substancia y los accidentes. Cuando una substancia recibe un accidente, no se cambia un accidente en el otro, sino que lo que se cambia es la substancia que de tener un accidente pasa a tener otro.

Este nuevo enfoque supone una profundización de la relación potencia (materia prima) y acto (forma substancial), pues, en lugar de entenderse tal relación como una yuxtaposición de coprincipios, se entiende como «algo fásico» en el que la potencia indeterminada (materia prima) tiene una

100. L. CENCILLO, *Hyle*, cit., p. 59.

prioridad de naturaleza (no cronológica), que es perfeccionada por la forma, que «la trasforma» en algo determinado. En este sentido dice Cencillo:

«En resumen: la pura potencia es la entidad más débil de cuantos planos de realidad se pueden distinguir. No puede sernos directa y experimentalmente conocida ya que carece de las condiciones necesarias para ser asimilada por nuestras facultades cognoscitivas –sensitivas e intelectuales– y sólo llegamos a ella reflejamente partiendo de la sustancia actual, que, desde el momento en que es actual está aludiendo a su *posibilidad*, en una fase previa a su actualidad. Y esta posibilidad era una *realidad*, pues fue realmente posible la actuación de la sustancia actualmente existente.

»Es, pues, preciso reconocer que *realidad* y *existencia* no se identifican adecuadamente en la mente del Estagirita: la potencia es forzosamente una realidad *no existitiva*, pues no se verifica en ella la definición de *existir* (hallarse fuera de las causas –los seres contingentes–, de los posibles y en su concreta singularidad), ya que la potencia pasiva es precisamente el estadio previo a la causación y a la determinación concreta, es la posibilidad misma que sin embargo ya participa un cierto grado de realidad»¹⁰¹.

En este texto conviene destacar la distinción entre existencia y realidad. La materia prima en el sistema de Aristóteles «no existe como tal», sin embargo, se trata de «una realidad» que es necesaria para explicar el devenir, y que «de algún modo» permanece en el devenir, pues el ente corpóreo no es solamente forma de manzana, sino forma materializada. Por eso sigue estando presente la materia prima, ¡pero no en cuanto prima!

Esta solución fásica en la que la materia prima no tiene existencia propia parece más acorde con la concepción dualista de potencia y acto, y, al mismo tiempo, aleja a Aristóteles de Platón haciendo que su teoría sea así verdaderamente original.

Esta visión del Hilemorfismo parece profundizar en la relación materia y forma; materia degradante y forma perfeccionante. En el *unum* del ente corpóreo se descubre una génesis según la cual «de la materia prima» (como poten-

101. Ibid., p. 61.

cia) se educen las «formas» (como acto). Educir una forma supone alterar la materia prima, de manera que ésta, en cuanto informada por la forma, ya no es prima, sino segunda. No se trata de que la materia prima no exista ya, sino que no existe en la condición de materia prima.

Cencillo explica esta «relación fásica» de materia y forma, apoyándose en algunos textos de Aristóteles, que enfocan tal relación de un modo cuasi-temporal:

«H 6, 1045 a 23 distingue la Materia de la Forma como el ser en potencia del ser en acto y esta concepción fásica se refuerza en b 9-16 al rechazarse la teoría de Lycofron partidario de un vínculo de unión intermedio entre Materia y Forma, pues “la materia y forma son uno sólo y lo mismo” (b 18).

»Igualmente en θ 6, 1048 b 1-2 se compara la relación que media entre el acto y la potencia con la que existe entre “lo que ha sido separado $\text{-}\acute{\alpha}\text{ποκλειμ}\acute{\epsilon}\nu\text{ον-}$ de la materia con la materia”, lo cual parece indicar que el ente actuado por lo mismo se halla “discernido” de su fase potencial pasada. Así en el c. 8 del mismo libro (1050 a 15-16) se alude a este tránsito fásico: «la materia está en potencia porque *tiende* (propia-mente *camina hacia*) a su forma y cuando está en acto entonces *está en su forma*»:

ἔτι ἡ ὕλη δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἄν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δὲ γε ἐνεργείᾳ ἦ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν.

»Este fragmento impregnado de matices temporales muestra suficientemente el sentido cronológico, y no meramente lógico bipolar, de la sucesión activo-potencial. Tal vez con mayor claridad se descubra en Phys. III 6, 206 a 18: “como cuando se dice: esto es una estatua en potencia, es decir *será* una estatua, como si se tratase de una cosa indefinida que *será* actualizada”.

»N 1, 1088 b 1: “la materia de una cosa es necesariamente esa misma cosa en potencia”; N 4, 1092 a 3-4: “la materia de cada ser es aquello en potencia, como el fuego en potencia es la materia de (lo que será) fuego en acto (...)»¹⁰²

Estos textos reflejan que para Aristóteles hay un prioridad de la materia prima, tal prioridad se manifiesta de modo especial en θ 8 1050 a 15-16 donde, se dice abiertamente que la materia está en potencia porque «*tiende*» (pro-

102. Ibid., pp. 133-134.

piamente *camina hacia*) a su forma y cuando está en acto «*está en*» su forma. De este texto Cencillo nos ha dicho: «*Este fragmento impregnado de matices temporales muestra suficientemente el sentido cronológico, y no meramente lógico bipolar, de la sucesión activo-potencial*».

Según esta segunda interpretación la materia prima, por la acción de la forma, «ha llegado a ser» (se ha hecho, ha devenido) materia segunda. De manera que la materia prima deja de existir y, al mismo tiempo, no deja de existir. Deja de existir «¡en cuanto prima!», pero pervive en el compuesto al que trasmite sus propiedades. Las formas están materializadas. La materia prima, ciertamente, pervive en el compuesto, si no, ¿qué sentido tendría que habláramos de *ella*. Pero «no pervive ya como materia prima», sino como «¡transformada!» por la forma substancial. ¿No existe como materia prima porque está transformada!, pero existe, ¡porque está transformada! La misma realidad existe de otra manera.

De ahí que la materia prima que, según el Hilemorfismo, de suyo «no puede existir sola», sino en el compuesto; según la interpretación bipolar que acabo de exponer no solamente no puede existir sola, sino que «tampoco existe en el compuesto como prima». Una manzana, en cuanto que es manzana, (materia segunda), tiene como elemento constitutivo la materia prima, pero tal materia prima al recibir la forma (de manzana) abandona su estado de materia prima.

b) La existencia de la materia prima en las coordenadas de este ensayo

1. En la substancia corpórea no existe la materia prima en estado puro

A lo largo de este ensayo he mantenido que materia prima y forma substancial deben ser entendidas de modo diverso al Hilemorfismo. Sin embargo, aún siendo diversas las teorías, pienso que la interpretación bipolar de Aristóteles, que se acaba de exponer, es perfectamente aplicable a las tesis de este estudio.

He mantenido, siguiendo en esto el aristotelismo, que la materia prima es potencia y que la forma es acto. Para dar luego la prioridad a la materia prima, considerando a la forma substancial como «un posible de la materia prima». Así, la manzana es un posible de la materia prima. Pero en la medida en que la materia prima es manzana, ya no es materia prima.

Por lo tanto, ¡en el ente material! (materia segunda) «la materia prima nunca existe como tal (en estado puro)». Por cuanto se ha transformado ha dejado de ser materia prima.

Pero, eso no quiere decir que la materia prima no exista de ninguna manera, pues el ente material no es otra cosa que materia prima transformada, sea por una causa eficiente (Creacionismo), sea por el dinamismo de la propia materia prima (Evolucionismo).

2. Lo que existe es la materia, respecto a la cual la materia prima y la materia segunda no son más que estadios

Del punto anterior se deduce que «hay una realidad única que es la materia». Respecto a ella «materia prima y materia segunda no son más que estadios diversos de una misma realidad». Por eso en la medida en que el estado en que se encuentra la materia es de materia segunda, en esa medida misma medida ya no existe como materia prima.

Pero cuando digo que no existe la materia prima quiero decir solamente que no existe «en cuanto prima». La materia prima (como entidad) no deja de existir, lo que deja de existir es un estadio de la misma. De ahí que, aunque la materia prima deje de ser «en cuanto prima», no deja de ser en cuanto realidad por cuanto lo que no subsiste es un estadio (prima), pero no la realidad (materia). La materia prima sigue existiendo en la materia segunda, es decir, sigue existiendo de otro modo.

Estas ideas que he expresado acercan las tesis que estamos manteniendo en este ensayo al pensamiento de Bergson y Whitehead.

Por cuanto entiende las formas como estadios de la materia me parece oportuno recoger una cita de González Álvarez quien refiriéndose al pensamiento de Whitehead dice:

«Con esto ha desaparecido toda diferenciación específica o topológica en el ámbito de lo real. La sola diferencia que nos es dado observar en la realidad única y total, siempre una y la misma, es la que procede de los distintos *estados* en que puede presentarse. Una y la misma agua puede encontrarse en estado sólido, líquido o gaseoso. Así también las realidades todas del universo, llámense naturaleza o materia, vida, alma o espíritu; son únicamente distintos *estados* y no diversos tipos. Whitehead enumera una variadísima gama de tales estados de lo real, único en esencia: estado de materia y de energía; estado de pasividad y de actividad; estado de cuerpo y de radiación; estado “individual” y “global”; estado de indeterminación y de determinación; hasta de estado eterno o inmutable en contraposición a todos los anteriores caracterizados por su mutabilidad.

»Concluyendo con las analogías, debe aun decirse que así como el agua en estado líquido se transmuta al estado sólido, la cosa real, en estado de materia, se convierte al estado de energía, y ello con transmutación o conversión total sin que nada líquido o material permanezca tras el cambio; así todo lo real puede cambiarse, y se cambia de hecho, íntegramente de un estado a otro. Whitehead carga el acento en esta transitoriedad, y pondrá en ella la esencia misma de la realidad. “Para la concepción moderna, el proceso, la actividad, el cambio, constituyen la realidad”»¹⁰³.

He juzgado oportuno recoger esta cita porque, aunque no puedo estar conforme con Whitehead en algunos aspectos del texto citado, como sucede cuando afirma que el espíritu es una forma de la materia, sin embargo me parece acertado señalar que en el mundo material todas las cosas o realidades –incluso, no corpóreas– no son otra cosa que modos de presentarse la misma materia.

3. La materia prima pervive en la materia segunda comunicando al ente sus propiedades: carácter fundante de la materia prima

Aunque, como he indicado, en los entes materiales no exista la materia prima «en cuanto prima», sin embargo,

103. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Manual de Historia de la Filosofía*, cit., p. 502

pervive «lo que era la materia prima» de otro modo. Pervive como materia segunda. Y como pervive comunica al ente las propiedades de la materia prima que son las que le hacen pertenecer al mundo de lo material.

Por eso la pregunta acerca de si pervive la materia prima en el ente material no tiene mucho sentido porque «cualquier materia segunda (los entes), son modos derivados de presentarse la materia que fue prima, de manera que aquella materia prima sigue existiendo, y sigue existiendo imponiendo condiciones derivadas de su naturaleza», pero abandonando su primitiva «no estructuración». Dice Artigas en *Filosofía de la Naturaleza*:

«Lo natural posee un dinamismo propio cuyo despliegue sigue pautas temporales y produce estructuras espaciales que, a su vez, son fuentes de nuevos despliegues del dinamismo natural»¹⁰⁴.

Sobre este texto pienso, sabiendo que me alejo del pensamiento de su autor, que también es válido si en lugar de decir «lo natural» se aplica a «la materia prima». Diría así: «(La materia prima) *posee un dinamismo propio cuyo despliegue (...)*».

De ahí que respecto a los demás estadios de la materia, el estadio de materia prima tenga un carácter privilegiado, pues «su naturaleza es absolutamente necesaria para explicar la realidad», tanto en el Creacionismo como en el Evolucionismo. Por ello, se puede decir que la materia prima tiene «un carácter fundante», en cuanto que es punto de partida necesario para explicar la realidad. En el supuesto del Creacionismo aquella realidad fundante será transformada en materia segunda por la acción inteligente de una causa eficiente. En el supuesto del Evolucionismo es la misma materia prima la que se autotransforma en materia segunda.

104. M. ARTIGAS, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., p. 39.

4. La Naturaleza concebida como un organismo cuyo primer estadio es la materia prima

Desde la perspectiva evolucionista, que cada día va ganando autoridad, la Naturaleza se nos presenta como un organismo en el que la materia prima sería el primer instante que explica todo el organismo. Como el embrión, aunque deje de existir como embrión está presente en el ser vivo, de un modo semejante la materia prima está presente y explica todo el Universo.

Hay un principio del Universo, sea o no el Big-Bang, a partir del cual el Universo se viene comportando como un inmenso ser en devenir, como un ser que tiene un nacimiento, una evolución y que llegará a un término. Se da una semejanza con el ser humano. «Se da el hombre, en estado embrionario, en desarrollo, o al final de sus días». Así en un hombre maduro no se da la forma de embrión, sin embargo, en el embrión está todo el devenir como modo de ser originario y fundante del posterior desarrollo.

Así el Universo es como un ser vivo. Podemos hablar de hombre primo de modo semejante a como lo hacemos de materia prima. ¿Qué sería un hombre primo? Pues la primera célula completa de la que por división surgirán las demás. Lo que existe después no es el hombre primo sino el hombre segundo. El hombre primo existe en el actual en la medida en que aquella célula se ha proyectado en la historia. Es evidente que este ejemplo es una analogía y que por lo tanto se le pueden poner objeciones, pero me parece que en líneas generales sirve para ilustrar lo que tratamos de explicar.

5. Posibilidad de la existencia de una materia prima en estado puro

Ya se ha dicho que ¡en las sustancias materiales! –en ellas que son materia prima que ha sido estructurada– no existe la materia prima en cuanto tal, y esto es lógico pues son materia segunda. He puesto entre admiraciones la frase «en las sustancias materiales» para poder hablar de la posibilidad de «la existencia de la materia prima en estado puro».

Por eso, al margen de los entes materiales, podemos preguntarnos si es posible que exista «la materia prima como tal, sin estructura». Entiendo que hay dos realidades que nos invitan a pensar que se pueda dar esa existencia. Ambas coinciden en la necesidad de altísimas temperaturas.

En primer lugar, cabe pensar en que ese estado puro de la materia prima se haya podido dar en «el primer instante cosmológico». En el momento creador, que tal vez pudiera coincidir con lo que los científicos llaman Big-Bang.

Por otra parte, la investigación del microcosmos, mediante las temperaturas a las que hacía referencia hace un momento, va logrando dar una explicación cada vez más simplificada del universo. Cabe pensar que por el camino de las altísimas temperaturas sea alcanzable la materia prima (*arjé*).

6. La materia prima es también «prima» en sentido cronológico

En el supuesto de que la materia prima haya existido en estado puro y toda otra forma sea fruto de la evolución, entonces cabe decir que la materia prima lo es no solamente en sentido fundante, sino también en sentido cronológico. Parece que lo primero que existió fue la materia prima.

Pienso que se puede explicar el Universo del siguiente modo. Hay un principio temporal del Cosmos (no es eterno) en que alguien (Dios) ha puesto en existencia el Universo. ¿Qué puso en existencia? Posiblemente, «una cantidad de materia prima». La explosión de la misma ha traído consigo la aparición de formas substanciales, desde las más simples a las más complicadas. En tal caso, como ya se ha dicho, la materia prima, sería prima, no solamente en «sentido de substrato», sino también en «sentido cronológico».

Para amenizar esta lectura me parece interesante recoger una sencilla anécdota. En el colegio en el que trabajo se pidió a los alumnos que hicieran narraciones breves en torno a temas de la física. El caso es que leí una que me pareció que bien podía recogerla a continuación. El autor se llama Miguel. Dice así:

«Hace aproximadamente 15 mil millones de años había una gran acumulación de energía concentrada, que estalló dando lugar al mundo en que vivimos.

»Una de las consecuencias soy yo... y mis ámbitos, ya que la energía ni se crea, ni se destruye, sino que se transforma, incluso en mí.

Yo soy energía».

Ciertamente el estudiante que escribió esto es un creyente y está convencido de que tiene alma. No pretendía tocar este tema.

Yo no pretendo pronunciarme sobre el tema de si la materia prima es energía o no. Pero cito este ejemplo porque ilustra de alguna manera lo que quiero decir. Hay un momento inicial cosmológico en que es puesta en acto una cantidad de materia prima, la cual por evolución se va transformando en los diversos seres (materia segunda) que conocemos.

Hechas estas observaciones, termino este epígrafe diciendo a modo de conclusión:

- Que lo que existe es materia.
- Que hay muchos modos posibles de existir la materia.
- Que uno de ellos es el original y fundante, a éste le llamamos materia prima.
- Que esta materia prima no existe «en el estadio de materia prima» en las materias segundas.
- Que es posible que la materia prima haya existido en estado puro en el inicio del Universo.
- Que entonces la materia prima es primera también en el sentido temporal.

9. El Universo tuvo un comienzo

Dice Santo Tomás de Aquino que no puede demostrarse racionalmente que el mundo haya sido creado, que este dato solamente lo poseemos por revelación. Entiendo que hay motivos para pensar que tal afirmación no es correcta.

Ya en su tiempo San Buenaventura defiende la idea de que la no-eternidad del mundo puede demostrarse racionalmente. Alega este santo cinco razones a favor de la no-eternidad: infinitos días habrían precedido al presente;

existiría una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas, lo cual es imposible; se negaría el principio de que al infinito nada se puede agregar; sería posible que el infinito fuera comprendido por una facultad finita; y habría coexistencia de un número infinito de seres simultáneamente dados. Me limito a constatar los argumentos que da este santo franciscano.

También Balmes explicando la imposibilidad de proceder al infinito dice:

«Se dirá tal vez que una cosa contingente, puede tener su razón de existencia en otra cosa contingente, y ésta en otra, procediéndose hasta el infinito; pero esto es imposible. Sea la serie A,B,C,D,E,F, etc., que debemos suponer prolongada a parte ante hasta lo infinito. La existencia de F ha debido ser precedida por la de E; la de E, por la de D; la de D, por la de C; la de C, por la de B; la de B por la de A; como A también es contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de éste por otro hasta lo infinito; «luego se ha debido acabar lo infinito». Luego para que existiese F, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; “lo infinito acabado o finido es contradictorio”, luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda»¹⁰⁵.

Estoy plenamente de acuerdo con la argumentación de Balmes, pero deseo formular este argumento de un modo más personal.

Observamos en el mundo un constante devenir. El tiempo fluye sin cesar, no podemos detenerlo, acompañado de su permanente aliado el movimiento, que tampoco se detiene. Un siglo sigue a otro; un año a otro...unas generaciones dejan paso a otras. Es el Universo una fuente que fluye sin cesar. Al mismo tiempo constatamos que este devenir es esencial al Universo en que nos encontramos; de manera que ni devenir sin Universo, ni Universo sin devenir. En este fluir constante observamos que lo posterior encuentra su razón de ser en lo anterior. El día de hoy se explica por el de ayer. De manera que lo anterior tiene razón de causa y lo posterior de efecto. Podríamos entonces ir remontándonos de lo posterior a lo anterior...hacia tiem-

105. BALMES, *Curso de Filosofía Elemental*, París 1894, p. 327.

pos y situaciones cada vez más lejanas; pero nunca podríamos remontarnos hasta el infinito. Ha de haber un principio cronológico. Paso a explicar esto de un modo más detenido.

Respecto al movimiento caben dos posibilidades teóricas, la primera es que tenga principio cronológico. En este caso sería Dios quien pondría en marcha el devenir, luego Dios existiría. La otra posibilidad –que no es posibilidad, porque no podemos atribuir a algo finito propiedades infinitas, pero que la vamos a estudiar– es que el Universo sea eterno. Situándonos en la posibilidad puramente teórica de la eternidad del mundo cabe plantearse tres alternativas, a saber: 1) Que el Universo camine hacia su plenitud; 2) Que el Universo camine hacia su aniquilación; 3) Que el Universo simplemente camine. Las dos primeras alternativas son inaceptables pues en estos dos casos el Universo ya habría llegado a su plenitud o a su aniquilación y esto no ha sucedido –como es evidente–, y no ha sido por escasez de tiempo, si venimos del infinito. ¿Es el tercer caso aceptable? También esta posibilidad es inadmisibles.

Si el Universo es eterno –¡hablamos de este Universo real y no de otro ideal: inexistente!– de una parte habría que decir que no tiene fin; es decir que durará siempre, luego nunca acabará. Pero si nos damos bien cuenta esto quiere decir que «nunca recorrerá realmente el infinito hacia el futuro». Este dato es muy importante: ¡jamás el futuro infinito será totalmente recorrido! El infinito hacia el futuro es absolutamente irrecorrible. ¡Atención nos encontramos con infinito igual a irrecorrible!

La inexistencia de una infinitud o eternidad hacia el futuro nos sugiere algo muy interesante. No sucederá de la misma manera con el pasado. Cuando decimos el Universo viene de un pasado infinito, eterno ¿no estaremos pensando como posible un imposible? Ciertamente «el infinito en el pasado también es irrecorrible». Como dice Balmes sería un infito finido, lo cual es contradictorio. Esto lo podemos ilustrar con una imagen. Todos sabemos lo que es rebobinar. Se rebobina una película, un video, etc. Entonces, sugiero, «rebobinemos el devenir del Cosmos». La película es la vida del universo, que se ha supuesto eterna.

¿Qué pasará? Pues que una película infinita –eterna– es sencillamente irrebobinable. Y ¿por qué es irrebobinable? Pues, porque el tiempo es siempre finito. Por mucho tiempo que empleemos y mucha velocidad que apliquemos jamás se rebobinaría el mundo. Luego, si el camino de vuelta (del momento actual hacia el origen eterno) es imposible, tampoco lo habrá sido el camino de venida. De ahí que se pueda concluir que no hay ni en el tiempo, ni en el devenir, infinitud o eternidad.

Podemos remontarnos en el pasado, a años cada vez más lejanos, a siglos cada vez más lejanos, pero jamás podremos remontar un pasado infinito. Luego, si no se puede remontar hacia el pasado la infinitud, tampoco es posible que tal infinitud haya sido recorrida del pasado hacia el presente. Y es que los conceptos de tiempo infinito y de movimiento infinito no tienen fundamento. Hablar de tiempo eterno, de movimiento infinito es simplemente unir en nuestras mentes dos conceptos que no puede coexistir en la realidad. Por tanto, no cabe un Universo eterno en el pasado como nunca lo habrá –*de facto*– en el futuro.

Tal vez todavía alguien pretenda justificar la posibilidad de un movimiento eterno acudiendo a la teoría de los ciclos: según la cual el Universo cada cierto tiempo volvería al momento de origen, pero esto es imposible. En el supuesto de los ciclos hay que decir que no habría un ciclo que se repetiría siendo siempre el mismo, sino que cada ciclo sería diferente de los anteriores precisamente en lo siguiente: aunque fueran idénticos en todo, sin embargo habría un elemento diferenciador: el antes y el después. A un ciclo le ha precedido otro, y a ese otro, y así sucesivamente... Y por las razones expuestas con anterioridad no cabe una serie infinita de ciclos. Si el Universo fuera estático y no dinámico podría pensarse en su eternidad. ¡Pero no habría ni tiempo, ni movimiento! En el mismo sentido dice Ruiz de la Peña:

«Los minuciosos análisis sobre el tiempo, tan prodigados en la Filosofía de nuestros días (a comenzar por Bergson), se prestan a una confirmación de la índole temporal del mundo y son sensibles a la valoración positiva de la misma, por la que ha apostado siempre la fe cristiana. Así, se ha notado que

si ahora tenemos conciencia de un fluir del tiempo y podemos incluso *medir* esta influencia, es porque hay un inicio fontal de ese flujo mensurable. Lo infinito, lo eterno, es inconmensurable en cualquier momento de su duración»¹⁰⁶.

En definitiva pienso que se puede afirmar que hay un primer momento cosmológico del Universo y que tal afirmación se puede demostrar de un modo racional.

10. La Filosofía nos muestra una materia prima inteligible

Al principio de este capítulo en el epígrafe 2 señalé que desde una perspectiva teológica era inadmisibles la concepción aristotélica de una materia prima ininteligible. Dios no es el Demiurgo de Platón que trabaja con una materia prima eterna, sino el Creador en el tiempo del Universo, y, por lo tanto, de la misma materia prima. De ahí que, en cuanto creada, la materia prima tenía que ser inteligible para quien la hizo.

Una vez que he expuesto en este ensayo mi parecer sobre la materia prima –tan distante del aristotélico– cabe preguntarse si se puede demostrar filosóficamente que tal realidad es inteligible en sí misma (*quoad se*). La importancia de este tema radica en que el compuesto materia-forma se corresponde en el sistema de Aristóteles con el de la unión de lo ininteligible y lo inteligible. Demostrar que la materia prima es inteligible de alguna manera socava los fundamentos de la teoría hilemórfica.

Según Aristóteles si tal realidad es conocida lo es «por las formas». Ciertamente la semejanza del cambio substancial con el accidental le llevó a concluir la existencia de algo que de alguna manera subyace en los cambios, y le llamó materia prima. Y de ella dijo que era ininteligible, pero esto no es verdadero ni para la fe, ni para la razón. La materia prima, ciertamente, es inteligible, ¿pero es verdadero que esto lo pueda alcanzar la razón? Vamos a verlo.

Para ello es necesario recordar cómo se ha definido en este ensayo la materia prima. ¡Es un estadio de la materia!,

106. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, p. 143.

el primero, el fundante de toda la realidad. De este estadio carecemos de intuición sensible, pues lo que nos presenta la realidad son materias segundas. Por eso, de modo análogo a como sucede con nuestro conocimiento racional de Dios, el acceso a la materia prima queda reservado a la razón. Por razonamientos llegó Aristóteles a su existencia y razonamientos nos conducen a mostrar que es inteligible.

En realidad la inteligibilidad de la materia prima es una consecuencia lógica del hecho de atribuirle naturaleza o «modo de ser». Por tal motivo, en contraste con la pobreza que le otorga el hilemorfismo, decíamos de ella que tiene una gran riqueza ontológica. De ahí, también, concluimos que era «la forma prima». Y la forma es lo inteligible del ente. Luego el ente corpóreo es inteligible, no solamente por la forma substancial, sino también por la materia prima. Luego es un compuesto de inteligible e inteligible: de este modo nos quedamos en el mundo de las ideas de Platón.

Después de dotarla de naturaleza, frente a la pasividad de la materia prima aristotélica, consideramos que tal naturaleza era dinámica, con un dinamismo de características muy determinadas. Y, por ello, dijimos de ella que era «vida prima». Este dinamismo es otro avance en el conocimiento de la materia prima. Incluso llegamos a decir que la actividad de la materia prima estaba impregnada de sabiduría, que era una actividad sapiencial.

También nos detuvimos a considerar su modo de existir para decir que la materia prima –en la medida en que es un estadio de la materia– no existe «como prima» en los entes corpóreos. Una substancia, por ejemplo el agua, en la medida en que es agua es un estadio de la materia, pero ya no es el estadio de materia prima, aunque el agua en realidad sea materia prima transformada.

Dijimos, también, que no era inconcebible la existencia en algún momento –por ejemplo, en el primer momento cosmológico– de la materia prima en su estadio propio carente de una estructuración substancial. Tal vez en el Big-Bang. Por otra parte nos queda por ver el tema de la Categorías que nos dará todavía una visión más profunda de nuestro arjé.

Se puede avanzar –lo hace la física en su búsqueda experimental de lo más radical– en el conocimiento de las estructuras y dinamismo de los entes materiales hacia soluciones más sencillas y originarias; pero, aunque esto lo digo sin absoluta seguridad, pienso que el hombre nunca llegará a desentrañar el mundo material hasta llegar al conocimiento profundo de la misma materia prima.

11. Conclusiones acerca de la materia prima

Anuncié al principio del ensayo que iba a exponer una teoría personal acerca del arjé del Universo. Creo que he cumplido con este objetivo. Habiendo tomado como punto de partida el Hilemorfismo me he ido alejando de él conforme avanzaban los epígrafes de este capítulo. La evolución de mi pensamiento se manifiesta, en líneas generales, según el mismo orden de los epígrafes.

La teoría expuesta ciertamente es personal, no sólo por la originalidad de los objetivos alcanzados, sino también por el mismo proceso de gestación del pensamiento. No me he apartado de la terminología escolástica, si bien, cuando me ha parecido necesario he dado a los términos un contenido conceptual nuevo. Así, he concebido la materia prima como «una realidad (ser), que tiene una naturaleza (esencia), y que esta naturaleza está dotada de vida (movimiento)». Esa materia prima será concebida, por lo tanto, como «forma prima» y como «vida prima».

Estas tesis se han establecido en contraste con el concepto de materia prima aristotélico-tomista, que concibe la materia prima como «pura potencia pasiva». La materia prima a mi juicio es el principio fundante de la realidad frente a las formas substanciales que, juzgo, secundarias (y, a mi juicio, difícilmente pueden ser concebidas como coprincipios). Esta doctrina está en las antípodas del Hilemorfismo donde la primacía pertenece a la forma frente a una materia prima concebida, por decirlo de alguna manera, de un modo muy pobre.

Ambas teorías tratan de explicar la realidad del cambio substancial, aunque como es lógico, ninguna de ellas puede aportar datos empíricos para demostrar su validez.

Por ello, a continuación voy a recordar las razones por las que me parece más correcta la teoría aquí formulada.

1) Aristóteles al explicar el cambio sustancial recurre como «tesis necesaria» a la existencia de los dos coprincipios: materia prima y forma sustancial. A mi parecer al proceder de esta manera «ha actuado con precipitación», pues entiendo que «el cambio sustancial se puede explicar de otros modos. Es cierto que en todo cambio sustancial hay un cambio de forma, pero esto no supone necesariamente que la forma tenga que ser un coprincipio. Si se afirma que es un coprincipio hay que demostrarlo.

Entiendo que para explicar el cambio sustancial en el supuesto del Evolucionismo es suficiente recurrir a la materia prima. A una materia que se encuentra en constante transformación y que, por lo tanto, produce las formas. En el supuesto del Creacionismo las cosas no son tan sencillas, pues es necesaria una materia prima y una causa eficiente que eduzca de la materia las formas sustanciales.

2) Aristóteles da la primacía a la forma y «niega naturaleza a la materia». Esta es una afirmación que necesita ser demostrada.

La teoría, que he expuesto y que atribuye a la materia prima una naturaleza «presustancial», pienso que responde mejor al sentido común. La experiencia nos dice que siempre que hay cambios lo que permanece tiene una naturaleza. Llévase esto hasta el final. Lo último, o materia prima, también tiene, deberá tener, una naturaleza. Por tener naturaleza la materia prima es inteligible, es también forma. Y no solamente forma, sino la forma fundante de toda otra forma, por eso se le puede llamar forma prima.

Esta naturaleza, o forma básica, es fundamento de todas las sustancias hasta el punto de que sin materia prima no hay sustancias. Además por estar dotadas (las sustancias) de ella las cosas se llaman materiales. Al universo siempre se le llama material, nunca formal.

3) «Definir a la materia como pura potencia es absurdo». Ciertamente la materia es potencia respecto a las posibles formas, pero es potencia porque tiene cierta actualidad. El concepto de pura potencia, de corresponder a algo, corres-

ponderaría a la nada, pero la nada no existe, por lo tanto, como no existe tampoco es potencia.

4) Cuando se dice dentro del Hilemorfismo que las formas se educen de la materia prima, aunque no se reconozca, se incurre en contradicción pues esto supone claramente una cierta prioridad de la materia prima sobre la forma y, también, que las formas reciben el ser de ella, que es quien permanece en el cambio. Esto contradice tesis básicas del Hilemorfismo.

5) Si, como dice el Hilemorfismo, el ente se debe a la composición materia y forma. Es necesario preguntar, de ser esto verdadero, ¿qué aporta cada uno de los coprincipios? La forma, dicen, aporta no solamente «el modo de ser», sino también «el ser». Se dice que el ser le llega a la materia por la forma. ¿Y qué aporta la materia? Si somos consecuentes con el Hilemorfismo, «nada». ¿Por qué? Pues porque, al carecer de ser –se lo dará la forma–, no es. Por lo tanto, si la materia prima no es, no es nada, luego no tiene nada que aportar al ente.

Este problema carece de sentido desde nuestra teoría. Lo que existe es «la materia». Independientemente de que sea prima o segunda. Tanto la materia prima como la segunda pueden existir o no existir, (ahora no existen dinosaurios). Pero el carácter fundante de la materia prima hace que, aunque ahora no exista como tal, sea en ella donde se encuentran los fundamentos de todo lo que existe. Cuando un cuerpo suspendido en el aire cae al suelo la explicación última se encuentra en el *arjé*; es decir, en la materia prima.

La materia prima, de alguna manera permanece, mientras que las formas aparecen y desaparecen: luego en ella tiene que radicar el ser. El carácter secundario de la forma hace que ésta «sea fruto del despliegue de la materia prima», ya que no es más que un modo de presentarse la materia prima. En efecto, el ser no puede radicar primariamente en la forma porque la forma es más percedera que la materia prima.

6) El Hilemorfismo sostiene que «la materia se conoce por la forma» en virtud de analogía con otros tipos de cambios. La lógica consecuencia es que si las analogías que se aportan –objetos de madera, figuras de mármol– suponen

una materia con naturaleza (barro, mármol, etc.) no se debe negar naturaleza a la materia prima, salvo que esto se demuestre como absolutamente necesario.

7) «Decir que la materia prima es ininteligible es falso». Esto lo vio claro Santo Tomás. Sería absurdo pensar que haya algo que sea ininteligible para Dios. Además, como se acaba de ver, incluso nosotros los hombres, aunque no tengamos un conocimiento intuitivo de ella, también conocemos de alguna manera la materia prima por medio de razonamientos. Así conocemos que es inteligible por cuanto tiene naturaleza.

8) «La universalidad de las leyes físicas» exige que algo universal sea su explicación. Eso universal es aquello que es el substrato de todas las cosas; es decir, la materia prima. De ahí que las leyes matemáticas por las que se rige toda acción, sean un aspecto de la naturaleza de la materia prima. Vemos que en el universo los seres se rigen por fuerza y leyes que «les son comunes». También cuando se trata de explicar la materia acudiendo a sus partículas elementales observamos que hay una tendencia a la unidad. Por lo tanto, siendo la forma principio de diversidad no puede ser ella el fundamento de lo que es uno. «La unidad de las leyes y la unidad de los principios se fundamenta en lo que es común, es decir, en la materia prima».

9) También hay que destacar que la teoría hilemórfica es incompatible con el Evolucionismo y esta teoría cada vez gana una mayor credibilidad. «Evolucionismo es materia que cambia», «materia que se presenta en nuevas formas». ¿Qué falta hace una forma concebida como co-principio? Si unas formas derivan de otras, y estas a su vez de otras, al final llegamos a una materia prima que es la forma primitiva. El Hilemorfismo necesariamente es fijismo de formas. Desde la perspectiva del Evolucionismo «el cambio substancial» no necesita en su explicación ni de las formas – concebidas como coprincipios–, ni de la causa eficiente entendida como una realidad diferente de la materia prima. Por lo tanto, en el Evolucionismo basta con la materia prima para explicar los cambios substanciales.

10) La única realidad que existe (no tratamos del hombre) en el universo es la materia, que se presenta en diver-

esos estadios. Llamamos «materia prima» a aquel estadio originario que es el fundamento que explica todo el devenir. Esta materia prima es necesaria no solamente para explicar la existencia del ente material, sino también para explicar su misma esencia.

11) Aunque en los entes materiales, ya estructurados, «no existe la materia prima como tal» –sin la forma–, sin embargo, no parece imposible que pueda existir en determinadas condiciones en estado puro ajena a toda estructuración. Posiblemente el primer momento cosmológico fue la puesta en acto de una cantidad de materia prima (sin formas substanciales). Así la materia prima sería, también prima, en el orden cronológico.

12) Todo el Universo se puede explicar, en el supuesto de la validez del Evolucionismo, como un inmenso organismo que se desarrolla partir de un momento inicial que es la materia prima.

Con esta lista de conclusiones termino este capítulo, que, sin duda, merecerá muchas correcciones. Pero, he procurado ser lo más coherente que he sido capaz en el desarrollo de las tesis y pienso que he expuesto argumentos mas que suficientes para mantener mis tesis frente al Hilemorfismo. Además entiendo que este sistema se adapta perfectamente al lenguaje: es perfectamente válido seguir hablando como en el Hilemorfismo de transformación, de materia y forma, etc.

A continuación trataré de las categorías, que como se verá es un tema íntimamente relacionado con el que se ha tratado en este capítulo.

Capítulo III

Las categorías

1. Introducción

En el capítulo II, centrado principalmente en el estudio de la materia prima, he llegado a soluciones que se apartan de la tradición aristotélico-tomista sobre el dualismo hilemórfico. Mientras elaboraba ese capítulo me fui percatando poco a poco de que tales modificaciones afectaban seriamente a otros puntos del sistema del Estagirita y, de modo especial, a la substancia y los accidentes, es decir, al tema de «las categorías», que es el que ahora me va a ocupar.

El Hilemorfismo, que explica el ente material por la concurrencia de los dos coprincipios conocidos, había ensalzado uno de ellos, la forma substancial, despojando al otro, la materia prima, de toda perfección, reduciéndola «casi a la nada». El estudio realizado en el capítulo anterior me ha conducido a postular una teoría en la que se explica el universo por medio de un único principio, que es la materia prima. Lógicamente, el enriquecimiento de la materia prima necesariamente había de llevar consigo un correspondiente empobrecimiento de la forma substancial. Esta idea que acabo de apuntar se va a ver confirmada en este capítulo.

Después de esta introducción pasaré a exponer el pensamiento de Aristóteles sobre un tema tan central de su pensamiento. Más adelante, obligado por mis tesis sobre la materia prima, formularé una nueva concepción sobre las

categorías. Si bien solamente trataré de apuntar unas líneas generales sobre una materia en sí misma muy intrincada.

Para Aristóteles –ya matizaré este número más adelante– las categorías son diez; a saber, la substancia y nueve accidentes. Y estas categorías las concibe, de una parte, como «modos de predicación» y, de otra, como «modos de estructuración intrínseca del ser material».

La nueve categorías, que no son la substancia –siempre según Aristóteles– son accidentes. Es decir, las categorías se clasifican entre «lo que es en sí» (substancia) y «lo que es en otro» (accidentes). Así, las categorías accidentales (todas menos la substancia) «son en otro», es decir, han de inherir en la substancia.

En este capítulo trataré de explicar, siempre según mi parecer, que las categorías, diversas de la substancia, ¿no pertenecen *per se* al orden accidental! Pero ¿a qué otro orden pueden pertenecer si se predicán de la substancia? En la solución de este problema está una de las ideas más interesantes de este ensayo. Espero no estar confundido, y exponerla de modo claro y convincente.

A mi juicio, ¿las categorías pertenecen primariamente al orden de la materia prima!; es decir, que las categorías se predicán «de la materia prima», que es donde pienso que hay que buscar su raíz. Éste, a mi parecer, es un planteamiento absolutamente novedoso. También, aunque de modo derivado de la materia prima, ¿las categorías pertenecen al orden de la substancia!, es decir, que las categorías se predicán de la substancia. Al decir esto no me refiero a que se prediquen como accidentes, sino como «aspectos propios de la misma substancia». Finalmente, las categorías están vinculadas al orden accidental. De manera que lo que es indeterminado en la substancia, sea determinado por los accidentes.

Estas ideas son las que voy a desarrollar en este capítulo. Entiendo que quien lea lo que acabo de decir se sorprenda notablemente, ya que no se trata de una sencilla consecuencia del capítulo anterior, sino de una visión radicalmente nueva, muy original y, esperemos que correcta, del tema que nos ocupa.

Todo aquel que se acerque a este capítulo tendrá que esforzarse, no tanto por la dificultad de la materia, como por lo novedoso del enfoque. Quien esté habituado a pensar según el pensamiento de Aristóteles, si quiere seguir adelante y entender lo que aquí se expone, deberá tratar de hacer el esfuerzo de meter la cabeza, evitando calificar negativamente este ensayo como consecuencia de «prejuicios anteriores».

Por otra parte, conviene señalar que quien haya leído el capítulo II tal vez haya pensado: este autor atribuye a la materia prima naturaleza, pero no nos dice en qué consiste esa naturaleza. A esto debo responder que como ya dije su naturaleza es «presubstancial» (se encuentra en un plano previo a la substancia), por lo que es evidente que la respuesta a esta pregunta «no puede ser una substancia concreta». No puede ser ni el agua, ni el fuego, ni el aire, etc... Aristóteles, en efecto, descubrió que hay una materia prima. En este trabajo se le ha atribuido naturaleza, e incluso, algunas propiedades (extensión, dinamismo, etc.), pero definir de modo preciso en qué consista la materia prima no estoy en condiciones de hacerlo. La razón es sencilla, a saber, carezco de un «conocimiento empírico de la misma», carezco de lo que Kant llama «materia» del conocimiento, que nos es proporcionada por la experiencia. De la materia prima en cuanto tal carecemos de experiencia.

Sin embargo, esto no quiere decir que nada se pueda decir de la materia prima. Precisamente la respuesta más precisa a este interrogante nos lo proporciona el tema de las categorías, como veremos a continuación. En definitiva, y esta es la verdad más radical a la que voy a dedicar mis esfuerzos, ¡las categorías han de predicarse primaria y fundamentalmente de la materia prima! Todo lo demás que se diga en este capítulo es consecuencia de esta primera premisa.

2. Doctrina de Aristóteles sobre las categorías

Aristóteles cuando se mueve en el «plano ontológico», es decir, cuando explora el ser corpóreo, empieza diciendo que la esencia del ente material es un «compuesto» (*syno-*

lon) de materia prima y forma substancial, tal como se ha descrito en el capítulo anterior. Pero su análisis del ente material no acaba ahí, ya que la estructura mencionada explica la existencia de «la substancia» (la que se viene llamando substancia segunda); pero para dar una completa explicación del ente material concreto (substancia primera), es necesario recurrir a otro tipo de unión, que es la que se da entre «la substancia segunda» y «los llamados accidentes». De esta segunda unión es de la que voy a tratar a continuación.

Así como fue el cambio substancial quien condujo a Aristóteles a la distinción real entre materia prima y forma substancial; es ahora el cambio accidental quien le lleva a la distinción entre substancia y accidente. Por ejemplo, el cambio de peso de una persona es un cambio accidental, porque la substancia sigue siendo la misma, aunque queda afectada por el cambio (no substancial) de haber aumentado de peso.

Sin embargo, es necesario, antes de seguir adelante, hacer algunas aclaraciones sobre los accidentes porque Aristóteles usa este término en dos sentidos diversos. Distingue –según terminología que emplean algunos de sus seguidores– entre «el accidente lógico» y «el accidente ontológico». Esta distinción es muy importante cuando se trata de clarificar el tema de las categorías.

Entiende por accidente lógico aquella realidad que se da en una substancia, pero que «puede no darse», como por ejemplo, ponerse moreno, engordar, etc. Evidentemente la substancia es el hombre, y el accidente, que puede darse o no, es ponerse moreno, engordar, etc.

El concepto de «accidente ontológico» es radicalmente más profundo que el «lógico», pues «se refiere a realidades que se dan siempre con la substancia», por ejemplo, la cantidad. Veamos, un hombre puede pesar 60 o 70 Kg.: esto, el pesar más o menos, es «un accidente lógico», pero cuando hablamos «del hecho de tener cantidad» tratamos de algo mucho más profundo, pues es algo propio de los entes materiales, es «una propiedad accidental», según el Estagirita, que se da necesariamente con la esencia de los entes materiales.

Por lo tanto el concepto de «accidente ontológico» es diverso del concepto de «accidente lógico». Aquel se refiere en definitiva a las «propiedades», que siempre se dan con la substancia, aunque difieren de ella. Un ejemplo en el hombre puede ser la capacidad de reír. Millán Puelles explica este tema del modo siguiente:

«Dentro del lenguaje filosófico, la palabra «accidente» tiene dos acepciones: la lógica y la ontológica. En el sentido lógico, es accidente lo que puede darse en un sujeto sin venirle de un modo necesario, por no ser su sustancia, ni un aspecto de ella, ni nada que de ella se derive. Tomado así el accidente se opone a la «propiedad», por ser ésta una determinación que se deriva de la substancia propia de su sujeto. Por ejemplo, la capacidad de reír es una propiedad del ser humano, mientras que todo acto de reír es, en cambio, un mero accidente en el sentido lógico del término. Otra propiedad del ser humano es la capacidad de usar palabras dándoles un valor conceptual, mientras que cualquiera de los actos en los que esta capacidad entra en función es, por el contrario un accidente.

»En su concepción ontológica, es accidente lo que se contrapone a la substancia, lo mismo si se deriva como si no se deriva de ella. Por tanto, la propiedad es también un accidente en el sentido ontológico de esta expresión (...)»¹⁰⁷.

Comenta también esta distinción aristotélica Reale, y aunque lo hace con términos diferentes a los de Millán Puelles, sin embargo, expresa las mismas ideas:

«Mas esto puede hacernos caer en el error de confundir el accidente de las categorías con el ser accidental. En realidad según Aristóteles, las categorías son accidentes en un sentido enteramente distinto de ese «ser por accidente»(...).

»El ser accidental representa esa forma de ser que, aparte de poder existir exclusivamente en un substrato, no existe en él ni siempre ni las más de las veces, sino sólo «a veces». Ahora bien las categorías no sustanciales existen únicamente en un substrato (la sustancia), pero en él existen siempre o la mayoría de las veces, a diferencia del ser por accidente»¹⁰⁸.

107. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico Filosófico*, Voz: *Accidente*, Rialp, Madrid 1984, p. 13.

En este texto se ve bien como también Reale insiste en que una cosa es el «ser accidental» (lo que otros llaman accidente lógico), y otra muy diferente son «las categorías no substanciales» (lo que otros llaman accidentes ontológicos), que «siempre» –¡atención a este siempre!– se dan con las substancias.

Como explicaré más adelante con detalle, una vez más, discreparé de esta distinción de Aristóteles. Entiendo que el término accidente ha de aplicarse solamente a «los lógicos» (ser accidental, en Reale), mientras que no deben aplicarse a «los ontológicos» (las categorías no substanciales).

A continuación Reale pasa a explicar que hay que entender por *Categoría* (según Aristóteles) y dice que hay tres modos de enfocar el tema: la primera gramatical, la segunda lógica y la tercera ontológica. Prescindo del sentido gramatical (no me parece que nos aporte nada de interés en lo que se refiere a este estudio) y me detengo en los otros dos, que están íntimamente relacionados. Dice así Reale:

«La segunda interpretación es la propiamente *lógica*, como decíamos, se remonta a Porfirio y Boecio, con una compleja ramificación y una rica gama de matices. Las categorías se entienden aquí como los “predicados” más universales (y por tanto como los conceptos más universales), entre los que figuran los predicados de las proposiciones simples. La variante más refinada de esta interpretación es la de Zeller, que entiende las categorías no como los conceptos supremos, sino como *estructuras portadoras de conceptos* o esquemas en los que se sitúan los distintos conceptos. En cuanto tales, las categorías están por encima de los predicados: “Las categorías no son por sí mismas, inmediatamente, predicados; sólo indican el lugar para ciertos predicados”. Según esto, pues, más que predicaciones las categorías serían formas de predicación.

»La tercera interpretación es la ontológica. Por supuesto, sus raíces son muy antiguas, pero el que demostró científicamente su exactitud desde el punto de vista histórico-filológico fue el gran lexicógrafo aristotélico Hermann Bonitz. Las categorías aristotélicas son los distintos significados en los

108. G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999, p. 153.

que expresamos el concepto ser o, por mejor decir, los géneros supremos del ser»¹⁰⁹.

Esta tercera interpretación me interesa de un modo especial por cuanto mi estudio se centra en la estructura del ente material, y las categorías aristotélicas expresan los supremos modos de ser. Continúa diciendo al respecto Reale:

«En nuestra opinión, el Estagirita ha seguido un criterio basado en el *análisis de la estructura ontológica de lo real* y particularmente, de la estructura de la realidad sensible como «compuestos» de materia y forma. La materia y la forma en cuanto tales carecen de categorías; estas sólo se explican en el encuentro de materia y forma, o sea en el *synolon*. El *synolon* o «compuesto» puede únicamente existir explicándose según las formas categoriales. Así, fuera de las categorías no puede darse, ni por ende pensarse ni expresarse, nada sensible»¹¹⁰.

Dice, pues, Reale que, según Aristóteles, las categorías no se predicán ni de la materia, ni de la forma en sí mismas consideradas, es decir, independientemente de su unión en el «compuesto». Siempre se predicán del compuesto (*synolon*). Y de tal manera se predicán que ¡el compuesto es inconcebible sin las categorías!

De manera que de la unión de materia y forma surge el compuesto, la substancia, que es la primera categoría. Las demás categorías –aunque son necesarias ya que no pueden faltar en el ente corpóreo– son accidentales e inhieren en la substancia. Por ello, en definitiva, aunque el ente material se explica de modo principal por la materia prima y la forma substancial, sin embargo, también se explica aunque operen en un plano secundario por las categorías no substanciales. Sin ellas no puede existir.

Aristóteles no siempre menciona el mismo número de categorías accidentales. En los tratados lógicos cita nueve, mientras que en los ontológicos menciona solamente siete¹¹¹. De lo expuesto por Aristóteles en las *Categorías* (cap. IV) y en la *Metafísica* (Lib. V, cap. VII), asume Santo Tomás la clasificación de las categorías, en las dos modali-

109. G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, cit., p. 147-148.

110. *Ibid.*, pp. 151-152.

dades –sustancial y accidental–, ya mencionadas. Entre las accidentales –que son las que más me interesa destacar ahora– considera hasta siete maneras de *ser en otro* o accidente (T. de Aquino, *In Met.*, lib. V, 1, n^o 892). Como el accidente no es más que una afección de la sustancia, siendo única esta categoría de ser-en-sí, habrá, en cambio, tantas maneras de ser accidental cuantos sean los modos posibles en que una sustancia puede ser afectada. Leemos en un tratado de Metafísica:

«Los modos fundamentales de ser a los que se reduce toda realidad son la sustancia y los accidentes. Pero las perfecciones accidentales admiten una notable diversidad, y pueden clasificarse en nueve grupos. La sustancia, junto con los nueve tipos de accidentes, constituyen los diez géneros supremos del ente, llamados también predicamentos o categorías»¹¹².

¿De donde ha deducido Aristóteles sus categorías? De los modos de predicar. Hay tantos modos de predicar como de ser. Por eso añaden los autores citados:

«Antes de tratar de cada uno de ellos, los indicamos brevemente por medio de un ejemplo. A Pedro podemos atribuirle los siguientes predicados: “es hombre” (= sustancia), “es bueno” (= cualidad), “es alto” (= cantidad), “es hijo de Antonio” (= relación), “está en su cuarto” (= donde), “está sentado” (= posición), “tiene papel y pluma” (= posesión), “ha llegado a las siete” (= cuando), “está escribiendo” (= acción), “tiene sed” (= pasión)»¹¹³.

De manera que las categorías o predicamentos son, en el orden lógico, los géneros supremos de predicación, pero también son, en el orden ontológico, los diversos modos de ser. Si Aristóteles pasa del plano lógico al ontológico, lo hace porque entiende que el plano ontológico es el fundamento del modo de predicar.

111. Enumera nueve en *Categorías* y *Tópicos*. En cambio enumera siete en *Metaf* V,7,1017 a 24-27, *Física* V,1, 225b 5-7, y en *Analíticos segundos*, I 22, 83 a 21-23.

112. ALVIRA, CLAVEL Y MELENDO, *Metafísica*, Eunsa, Pamplona 1986, p. 65.

113. *Ibid.*, *Metafísica*, cit., p. 66.

Por lo tanto, para Aristóteles «tantas son las categorías cuántos son los modos de predicar». Este punto es clave para comprender cómo deduce los modos de ser tanto substancial como accidental. Pero podemos preguntarnos si tal deducción es legítima. ¿Realmente de los modos de predicación se puede deducir una estructuración ontológica equivalente?, ¿es razonable equiparar predicación lógica y composición ontológica?, ¿podemos, acaso, decir que lo que se predica de una substancia es cierta entidad que entra en composición con ella? Como ya veremos no parece correcta tal deducción.

Pero, ¿qué entiende Aristóteles por substancia? Es este un tema importante pero complejo. Comenta Reale que los medievales apoyándose en las *Categorías* distinguen entre substancia primera (individuo) y substancia segunda (el compuesto de materia y forma), pero que en *Metafísica* Aristóteles se expresa de un modo muy diferente.

«Para resolver este problema, Aristóteles establece algunos *parámetros* que permiten distinguir entre lo que es y lo que no es substancia. Determina así las *características que definen la sustancia* y aunque de modo algo arbitrario y desordenado, las reduce a cinco.

1) En primer lugar, podrá llamarse sustancia *lo que no es inherente a otra cosa y por tanto no se predica de otra cosa*, constituyendo sólo un substrato de inherencia y predicación de los demás modos de ser.

2) En segundo lugar, tiene derecho a recibir el nombre de sustancia sólo un ente capaz de existir *separado del resto*, o sea de manera autónoma y por sí mismo.

3) En tercer lugar, podrá denominarse sustancia solamente lo que *es algo determinado* (τόδε τι); no se trata, pues, de un atributo universal ni de un abstracto racional.

4) Es también característica de la sustancialidad la *unidad intrínseca*; no puede tenerse por sustancia un mero agregado de partes, una multiplicidad no organizada unitariamente.

5) Por último, son caracteres propios de la sustancia *el acto y la actualidad* (ἐνέργεια): será sustancia sólo lo que es en acto o lo implica esencialmente y no la pura potencia o potencialidad no actuada»¹¹⁴.

Partiendo de estos criterios dice el Estagirita que sólo de alguna manera se puede decir que la materia prima sea sustancia, así en *Metafísica* dice:

«Examinando el problema desde ese ángulo (se refiere al primer rasgo distintivo de los cinco citados) resulta que la materia es sustancia. Pero esto es imposible, ya que la sustancia tiene sobre todo por características el ser separable y el ser algo determinado; por eso la forma y el compuesto de materia y forma parecen ser sustancia con mayor razón que la materia (*Metaf.*, VII 3 1029 a 26–30)».

Por tanto, según Reale, para Aristóteles propiamente son sustancia la forma y el compuesto. Pero de entre ambos modos de concebir la sustancia el más adecuado a la mente del Estagirita, dirá este autor, es el εἶδος, o sea la forma o la especie.

De todas formas parece que en este tema no es conveniente seguir al autor citado porque su tendencia a identificar la sustancia con la forma –con preferencia al compuesto– más que ayudar a entender este tema de las categorías lo hace más complejo. De ahí que, cuando hable de sustancia como categoría me estaré refiriendo a la «sustancia segunda», o sea, al «compuesto» (*synolon*), pues en él inhiere las categorías no sustanciales. Por lo tanto, entiendo que, para Aristóteles, sustancia es el «compuesto», que está ordenado a las categorías accidentales, sin las que no puede existir.

La sustancia, «el compuesto», es «individuo de una especie», pues es materia prima informada substancialmente. Aunque esta sustancia no existe *de facto* sin las categorías accidentales, sin embargo, al tratar de desentrañar la estructura del ente material concreto podemos hacer abstracción de ellas. Por esta abstracción –de las categorías accidentales– lo que nos queda es una esencia carente de toda singularidad.

Considero suficiente lo que se ha dicho acerca de la sustancia y paso a tratar de las categorías accidentales. Pero, antes de entrar en materia, quiero hacer alguna ob-

114. G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, cit., p. 165.

servación. En primer lugar, y en aras a simplificar el problema, comenzaré diciendo que no me voy a detener en el análisis de la esencia «de cada categoría en concreto» porque esto nos llevaría muy lejos y no es necesario para la teoría general que se va a exponer a continuación. Más que una visión individualizada de las categorías accidentales lo que me interesa es considerarlas en su conjunto y en su relación con la substancia.

Por otra parte, conviene también decir que de cada predicamento, aunque tal vez sea difícil definir su esencia, tenemos un conocimiento sencillo pero no por ello poco preciso: sabemos intuitivamente lo que es la cantidad, o el lugar, o el tiempo, o la acción, etc. En el tratado antes mencionado se hace referencia al modo intuitivo de conocer los predicamentos. Dice así:

«En rigor, “no es posible definir la esencia de cada uno de esos predicamentos”, porque son los géneros supremos por encima de los cuales se encuentra la noción de ente, que, por no ser un género, no forma parte de ninguna definición, y “porque son realidades inmediatamente evidentes” (por ejemplo, la cantidad, las cualidades como el color o la figura, se conocen de manera inmediata por los sentidos). No obstante, sí cabe indicarlos con ejemplos y describirlos»¹¹⁵.

Lo primero que conviene recordar es que los accidentes, en contraposición con la substancia a la que compete «ser en sí», son realidades a las que compete «ser en otro»; es decir, «ser en la substancia», o con otra palabra «inherir». Dice Rodríguez Rosado:

«Accidente, como participio de presente de *accido*, es, pues, lo que *accidit*, por lo cual “su constitutivo formal viene definido por la inherencia”. El accidente es de suyo acaecimiento o evento; su *inhaerere* supone a la sustancia como sujeto de inhesión. Este inherir del accidente es, al mismo tiempo, un *esse in*, un *inesse*: “*Accidentis enim esse est inesse*” (*S. Th.* 1 q 28 a 2). El ser del accidente consiste en estar en otro. Por lo que Aristóteles (*Metafísica*, 1028a18) lo llama más que ser, ser de un ser. El accidente es más bien *entis* (algo del ente) que *ens* (ente) (*S. Th.* 1 q 45 a 4). Lo cual no implica, por su-

115. ALVIRA, CLAVEL Y MELENDO, *Metafísica*, cit., p. 66.

puesto, su irrealidad, sino tan sólo que “la realidad que posee es parasitaria de la de la sustancia”, pues sustancia y accidentes vienen a constituir los predicamentos o géneros supremos del ser real»¹¹⁶.

Por lo tanto se entiende por sustancia aquella realidad a cuya esencia le compete ser en sí, no en otro sujeto. Mientras que llamamos accidentes a ciertas realidades a cuya esencia le conviene ser en otro como en un sujeto: inherir. «Mientras lo propio de la sustancia es subsistir, lo constitutivo de cualquier accidente es “ser en otro” (*esse in o in esse*)»¹¹⁷. De ahí que diga Santo Tomás: «su ser –del accidente– consiste en ser en otro y depender de él y, por consiguiente, en entrar en composición con un sujeto»¹¹⁸.

La tradición aristotélica concibe los accidentes como ciertas realidades que inhieren. Pero conviene tener siempre presente que tal inherencia no puede confundirse con lo que se podría llamar adherencia. Un peligro, ciertamente, que se da al interpretar al Estagirita es cosificar los accidentes, de manera que se entiendan como añadidos a la sustancia. No son algo que se adhiere a la sustancia como una lapa se adhiere a una roca; sino que más bien «el accidente es en la sustancia a la que modifica de algún modo».

En efecto, no hay que caer en un peligro de cosificación de los accidentes. Inherir no significa que algo se añada, sino más bien que la misma sustancia es afectada en su ser por una forma secundaria, accidente, que la modifica de alguna manera. Dice González Álvarez:

«Los accidentes se atribuyen a ella como a un sujeto. Aunque no son sustancia son *de* la sustancia. En concreto, de alguna manera revelan su riqueza y perfección. Tanto cala el accidente en la profundidad de la sustancia, cuánto ésta se extiende a donde el accidente aflora. No debe, pues, concebirse la sustancia cual si estuviera debajo de los accidentes, ni a estos como si estuvieran encima de la sustancia para cu-

116. J.J. RODRIGUEZ ROSADO, *GER*, T. I, voz: *Accidente*, Rialp, Madrid 1981, p. 96.

117. ALVIRA, CLAVEL Y MELENDO, *Metafísica*, cit., p. 56.

118. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d.8, q.4, a.3.

brirla y ocultarla. Ni la sustancia es un núcleo central, más o menos denso, del ente, ni los accidentes son una capa periférica de mayor o menor espesor. Por ahora debemos atenernos a esto: la sustancia se nos ofreció como sustante del accidente; el accidente, como sustentado por la sustancia, como inherente en ella. Diríase mejor: la sustancia, con la propiedad de sustentar; el accidente, con la propiedad de inherir»¹¹⁹.

Pero, junto al peligro de cosificar los accidentes, se puede caer en otro error al interpretar a Aristóteles y es el de olvidar «la distinción real entre sustancia y accidente». Según la corriente filosófica aristotélico-tomista «los accidentes no se identifican con la sustancia».

Algunos aristotélicos señalan que la vinculación que hay entre la sustancia y las otras categorías es tan intensa y necesaria que hay que decir de éstas que son «accidentes substanciales», ya que nunca se da la sustancia sin ellos. En tal sentido dice Selvaggi:

«Ahora bien, Aristóteles afirma claramente contra el monismo de Parménides que “el ente se dice de muchos modos”; y pone esta afirmación en la base de su tratado sobre la sustancia. Ya en el libro de las “Categorías”, Aristóteles distingue entre los entes que se predicán de un sujeto, pero no existen en un sujeto, y aquellos que no solamente se predicán de un sujeto, sino que también existen en un sujeto: ejemplos son “hombre” y “blanco”. Ahora bien, aquello que no solamente se predica de un sujeto, sino que, además, no existe sino en un sujeto y por un sujeto, no es verdaderamente ente en sentido pleno y absoluto, sino que es una determinación real de otro; no es ente en sentido unívoco, sino que es ente por analogía en cuanto que es por relación a la sustancia como único principio, como llamamos “sano” a todo lo que se refiere a la salud. La sustancia, en efecto, es el ente en sentido primario y excelente, pero no exclusivo; también las demás cosas son llamadas entes, porque son cantidad o cualidad o pasión u otra determinación de la sustancia; por relación a la sustancia, pues, cada una de las otras determinaciones es ente. Debemos, por esto, distinguir la sustancia y lo que se sobreañade a la sustancia, lo que “acaece al ente”

119. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica, Ontología*, Gredos, Madrid 1987, p. 286.

a la substancia (τό δὲ ὅτι συμβέβηκε τῷ ὄντι): el *accidente* (τό συμβεβηκός) (...). Aristóteles distingue también dos géneros de accidentes: aquellos que podemos llamar “accidentes accidentales” (κατὰ συμβεβηκός), que no son necesarios y pueden darse o no darse, y los “accidentes per se” (καθ’ αὐτό), los accidentes propios y necesarios de una substancia, los cuales, si bien inhiriendo por sí en una substancia, no quedan, sin embargo, comprendidos dentro de su esencia. Aristóteles trata más directamente de la primera clase, pero también señala expresamente la segunda clase; y mucho de lo que dice directamente de los primeros, vale proporcionalmente también para los segundos»¹²⁰.

Estas palabras de Selvaggi son muy elocuentes por dos motivos; en primer lugar, porque califica a las propiedades como accidentes; y en segundo lugar, porque matiza la afirmación anterior diciendo que son «accidentes esenciales». Por tanto, aunque todavía se mantiene en este texto la distinción real entre substancia y accidente, sin embargo, estamos a un paso de la identificación de las propiedades con la esencia.

Llegan, todavía más lejos los filósofos aristotélico-tomistas, en este acercamiento de las propiedades a la esencia, pues no solamente hablan de accidentes «propiedades», o «esenciales», sino que incluso nos dicen que «esos accidentes se extraen de la substancia», vinculándolos así de un modo más intenso a ella. En tal sentido afirma Rodríguez Rosado:

«El accidente es como un cierto ser actual, aunque secundario, determinativo de la potencialidad de la sustancia, y que es *en* la sustancia y “*de* la sustancia como potencia se educa y surge el ser accidental”. Pues el accidente, en efecto, no emigra como elemento determinativo de unas sustancias a otras, sino que es educado del seno de la sustancia por el influjo de una causa eficiente, que puede ser la misma sustancia o algo que esté fuera de ella»¹²¹.

120. F. SELVAGGI, *Filosofía del mundo. Cosmología Filosófica*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1985, pp. 448-450.

121. J.J. RODRIGUEZ ROSADO, *GER*, T. I, voz: *Accidente*, cit., p. 97.

De nuevo, en este texto, se acerca el accidente a la sustancia cuando se dice que es educido de ella. Reale abunda todavía en este tema cuando dice, como ya vimos, que no puede confundirse el «ser por accidente» con las categorías. Y añadía:

«Ahora bien las categorías no sustanciales existen únicamente en un substrato (la sustancia), pero en él existen siempre o la mayoría de las veces, a diferencia del ser por accidente¹²².

Luego, «las categorías no sustanciales existen siempre o la mayoría de las veces en la sustancia». De esta consideración Reale pasa a analizar cada categoría accidental y a mostrar cómo no puede faltar a la sustancia. Los siete accidentes son necesarios a la sustancia, de manera que ésta no puede darse sin aquellos. En tal sentido, y refiriéndose a la cantidad, dice:

«Sin duda es casual que un hombre tenga un peso y una altura particulares; no obstante, es necesario (en el sentido de que no puede dejar de suceder) que tenga cierto peso y cierta altura. Ningún hombre puede existir sin una determinación de su ser según la categoría de la cantidad»¹²³.

El mismo Reale después de hacer unas consideraciones semejantes en torno a las otras seis categorías accidentales acaba diciendo:

«Por consiguiente, para las cosas sensibles las categorías tienen –aunque en un plano completamente inferior– una importancia comparable a la de la materia y la forma, ya que expresan significados primarios del ser, es decir, son estructuras ontológicas primarias (τὰ πρῶτα) sin las que no podría existir nada sensible»¹²⁴.

Este modo de expresarse de los comentaristas aristotélicos ¿qué revela? Algo evidente, que hay una estrecha relación entre la categoría sustancial y las categorías

122. G. REALE, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, cit., p. 153.

123. *Ibid.*, p. 153.

124. *Ibid.*, p. 154.

accidentales, hasta el punto de no poderse concebir el ente material sin las categorías accidentales.

Entonces cabe preguntarse ¿por qué son consideradas –las categorías– como accidentes? No sería más lógico pensar que lo que se presenta siempre unido en la realidad se debe, más que a la unión de lo diverso, a una razón de identidad. Ésta, que no la encontramos en los aristotélicos, es la que se va a mantener en este estudio.

Sustancia y accidentes, pues, en el sistema aristotélico son realidades diferentes (*principios quo* del ente corpóreo), aunque se den inseparablemente. De ahí que diga Santo Tomás: «su ser –del accidente– consiste en ser en otro y depender de él y, por consiguiente, en entrar en composición con un sujeto»¹²⁵.

Por lo tanto, lo propio de los accidentes es inherir en la sustancia. Consecuencia inmediata de la inherencia es «la distinción real» entre «lo que inhiere» y «aquello en lo que inhiere». Cuando algo no es distinto no inhiere, sino que se da identidad. Por lo tanto, el aristotelismo entiende que la categoría accidental –accidente ontológico– es «distinta de la sustancia», aunque entre en composición con ella, y sin ella no pueda existir, de otra manera no habría inherencia, sino identidad; pero tal identidad no sería ya la doctrina de los predicamentos de Aristóteles. Dice Selvaggi:

«El otro aspecto, subrayado más claramente por Santo Tomás que por Aristóteles, es la *distinción real* de los accidentes respecto a la sustancia. La distinción es la “negación de la identidad”: dos son realmente distintos, cuando uno no es realmente el otro. Si bien, es necesario evitar el peligro de sustantificar el accidente. Si, en efecto, con Aristóteles y Santo Tomás, afirmamos la distinción real entre sustancia y accidentes, no debemos afirmar una distinción real “mayor”, física, como la que se da entre dos cosas, entre dos entes en sentido absoluto: *distinctio inter rem et rem*; sino una distinción real “menor”, metafísica: *distinctio in re*, como entre dos principios del ente, acto y potencia. El accidente, en efecto, es un acto, una forma o perfección, que actúa, respecto a un ser secundario, la potencia de la sustancia ya en acto respecto al ser primero sustancia. Por esto, sustancia y accidente, en

125. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d.8, q.4, a.3.

su unión, no constituyen dos entes, sino un ente (uno «per accidens»), si bien no simple sino realmente compuesto de dos principios distintos. Permanece, todavía el peligro de confundir el modo de pensar y de expresarse con el modo de ser, concibiendo la distinción real como distinción entre sustancias, una superpuesta a la otra»¹²⁶.

La íntima relación existente entre la categoría substancia y las categorías accidentales en Aristóteles, no debe hacernos olvidar lo que nos acaban de decir Santo Tomás y, luego, más extensamente, Selvaggi quienes al referirse a estas realidades insisten en la distinción de ambas, que será una distinción real «menor» por cuanto no es entre entes, sino entre principios intrínsecos del ente. Como compendio de todo lo que venimos diciendo acerca de los accidentes sirvan estas palabras de Aubert:

«La substancia y su accidente no pueden consistir entonces en realidades existenciales distintas; “no son dos cosas individualmente aislables” (el núcleo y su película); los accidentes constituyen con la substancia una única realidad, aunque sean distintos como modalidades de ser; los accidentes son entes que no tienen ninguna suficiencia o independencia, sólo pueden existir inherentes al ente de la substancia. De otra parte, como están llamados a cambiarla, son evidentes distintos de la substancia, pero no pueden existir separadamente de ella; tienen, pues, una densidad ontológica enteramente relativa y ninguna consistencia radical, son impensables sin su relación íntima con la substancia; como la forma substancial no puede existir sin su encarnación en la materia prima (ésta misma nunca existe sin una forma), el accidente no puede tener existencia fuera de su inserción en la substancia.

»¿Cuál es entonces el papel de los accidentes? El de ser determinaciones, explicitaciones de la substancia; ésta se manifiesta y se realiza en el tiempo por medio de ellos, que son los diversos semblantes que la substancia adopta y por los que la substancia se da a conocer. Así pues, lejos de ser una película que oculta un núcleo, según una concepción que “espacializa” y estratifica el problema, “los accidentes emanan de la substancia, que está preñada de ellos”: si son los actos de la substancia, ello se debe a que “está en potencia activa de pro-

126. F. SELVAGGI, *Filosofía del mundo. Cosmología Filosófica*, cit., p. 451.

ducirlos". El accidente no es, pues, *ente sino por participación* del de la substancia; no es ser sino secundariamente y no de modo primario y *simpliciter* como la substancia: *es ens entis*, ente de un ser que en él se manifiesta. Se comprende entonces que no es accidental para la substancia tener accidentes; la substancia no existe sin ellos»¹²⁷.

Esta cita compendia todo lo que hemos dicho de los accidentes, pero conviene subrayar algunas afirmaciones particularmente llamativas; a saber: «el de ser (los accidentes) determinaciones, explicitaciones de la substancia; *ésta se manifiesta y se realiza en el tiempo por medio de ellos*, que son los diversos semblantes que la substancia adopta y por los que la substancia se da a conocer»; otra frase significativa es la siguiente: «los accidentes emanan de la substancia, que está *preñada de ellos*»: si son los actos de la substancia, ello se debe a que está en potencia activa de producirlos y, finalmente: «*Se comprende entonces que no es accidental para la substancia tener accidentes; la substancia no existe sin ellos*». En otro texto dice Aubert en el mismo sentido:

«En esta relación con los accidentes, que emanan de ella, la substancia desempeña entonces el *papel de fautor*, que evita además el que se la conciba como una realidad desconectada de los accidentes y oculta debajo de ellos; la substancia es en ellos, sirviéndoles de soporte ontológico»¹²⁸.

He querido recoger estos textos en los que la substancia se muestra como productora de los accidentes porque pienso que estas afirmaciones se aproximan a la solución que se va a dar en este ensayo al tema de las categorías.

A mi parecer Aristóteles incurre en un error grave. Éste consiste, no en identificar, como lo hacen Parménides y Platón, el ser y el pensar; sino en hacer un mal uso de ello. Ciertamente es lo mismo ser y pensar cuando se piensa bien; esto es evidente; pero cuando se piensa mal entonces no hay tal correspondencia. En realidad lo que hace el Estagirita es identificar ser y predicar, lo que tampoco tiene porque estar mal, siempre que del análisis de la predicación se concluya correctamente cómo es la realidad y no se

127. J.M. AUBERT, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., pp. 343-344.

128. *Ibid.*, p. 346.

saquen conclusiones que van más allá de lo que permite el mismo predicar. Dice Hirschberger:

«Nuestro filósofo –Aristóteles– descubre que los conceptos que unimos en nuestros juicios pueden todos reducirse a un cierto número limitado de grupos típicos. Así construye Aristóteles, con esta consideración, la tabla de las categorías. Contiene esta tabla 10 esquemas de formas de predicación. Nuestros conceptos, en efecto, o son notas de una esencia (substancia), o expresan aspectos de cantidad, de cualidad, de relación, de lugar, de tiempo, de situs, de habitus, de acción y de pasión. Las categorías se subdividen en dos grandes grupos. De una parte está la substancia, el ente que existe en sí mismo y posee por ello cierta independencia y suficiencia; de otra parte están los nueve esquemas restantes, los llamados accidentes, aquello que puede añadirse a la substancia para determinarla más. Y sigue aún la división. Las predicaciones accidentales pueden convenir a la substancia de modo constante y necesario; son los “proprios”, v.g. que el hombre pueda reír, o que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos. O se trata de determinaciones que se encuentran de hecho en una substancia, pero pueden también faltar, y son los accidentes ordinarios (...)»¹²⁹.

Hasta ahora, como se ha podido observar, Hirschberger se está moviendo en el orden de la predicación, es decir, en el plano lógico, por eso nos interesa más lo que dice a continuación:

«Pero Aristóteles no ve en las categorías simples elementos lógicos, sino también ontológicos. “El ser se divide también a tenor de la tabla de las categorías. Entiéndase bien con todo que Aristóteles ha descubierto su esquema categorial en su análisis del juicio, no directamente en el análisis del ser”. Las categorías son ante todo, formas de predicación (κατηγορεῖν=predicar), igual que en Kant lo que puede fácilmente deducirse de *Phys. A*, 7; 190a 34. Falsamente afirmó Kant que habían sido recogidas de cualquier manera, tal como casualmente se encontraron; prueba en contra es que la *Phys. A*, 7, lo mismo que el *περι ερμηνείας*, 19b 19ss, quieren dar una descripción exhaustiva de las formas de predicación. Si las en-

129. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía I*, Herder, Barcelona 1977, pp.154-155.

tiende Aristóteles también, a diferencia de Kant, como formas del ser (*Met. Δ, 7*) ello es porque aquél no duda aún de la posibilidad de la metafísica, sino que suscribe, con Parménides, la correspondencia entre el pensar y el ser»¹³⁰.

Esta cita me parece de suma importancia porque refleja el pensamiento de Aristóteles y a mi parecer explica la causa de su equivocada concepción acerca de la substancia y los accidentes. En la filosofía de Aristóteles hay un modo de razonar que no me parece legítimo y es el siguiente que «allí donde algo se predica (frecuentemente) se pretende que haya composición». Parece no contemplar la posibilidad de que haya realidades que, siendo unas, al mismo tiempo, se puedan predicar de ellas diferentes aspectos. En todo ve composiciones.

Pongamos un ejemplo, si decimos la nieve es blanca, de ahí se deduce que hay una composición entre la sustancia nieve y el accidente blanco; pero esto evidentemente no viene exigido por la correspondencia entre predicación y realidad. Si yo digo que la nieve es blanca he dicho una verdad, pero esto no quiere decir que necesariamente tenga que haber una composición, pues de la afirmación la nieve es blanca se puede concluir que «un aspecto de la esencia de la nieve es ser blanca». De modo que la predicación no exige necesariamente composición. Puede haber composición o no. La predicación puede deberse a aspectos de una misma realidad. Así la blancura de la nieve puede no ser mas que un aspecto de la misma. Por tanto, de la predicación no se puede concluir la composición de sustancia y accidentes. Habrá que fijarse más en las cosas para conocer el sentido de la predicación.

Otras muchas cosas se podría decir de los accidentes, pero me parece superfluo hacerlo, pues lo importante a efectos de la teoría que a continuación se quiere exponer ya está dicho. Según Aristóteles: 1. Los accidentes (me refiero a las propiedades) inhieren en la sustancia y, por lo tanto, se distinguen de ella, precisamente esa inherencia caracteriza a los accidentes; 2. La distinción sustancia y accidente se deduce de la predicación, teniendo en cuenta la relación

130. *Ibid.*, p.155.

entre ser y pensar (predicar). La aplicación concreta que hace Aristóteles de este principio en el tema de la categorías no me parece correcta; 3. Las «propiedades» de los entes son consideradas por el aristotelismo como accidentes.

3. Las categorías y la materia prima

La teoría de Aristóteles sobre las categorías, aunque discutida por muchos, goza de gran autoridad. Sin embargo, siempre a mi juicio y por lo que explicaré más adelante, me atrevo a decir que no acierta en un tema que es muy profundo y de muy difícil explicación.

De hecho, al distinguir, por una parte, la categoría substancia y, de otra, las categorías accidentales, incurre –según me parece– en tres graves errores. El primero, dar un trato unitario a siete categorías que son enormemente dispares entre sí. El segundo, concebir las categorías como accidentes. Y el tercero, señalar como lo característico de lo accidental la inherencia. Me hubiera gustado entrar en estos temas a fondo, pero no lo voy a hacer en este ensayo, pues, por su complejidad, me podrían llevar a un retraso más que notable en su publicación.

Sin embargo, el haber tratado con detenimiento el tema de la materia prima me parece que me va a permitir señalar algunas líneas que pueden ser útiles en la investigación de esta cuestión.

La tesis que expongo se puede resumir en las siguientes afirmaciones:

1. Todas las categorías se predicán primariamente de la materia prima.

2. Como la materia prima es el substrato en que se resuelve toda substancia, siendo así que las categorías pertenecen al orden de la materia prima, con ella, pasan a la substancia. Por lo tanto, también encontramos las categorías en el orden substancial.

3. Pero el ente material no se concibe sin accidentes (los que llamamos en su momento accidentes lógicos), éstos también intervienen en la determinación de las categorías.

4. Por lo tanto, las categorías atraviesan toda la estructura del ente material, pues son propiedades de la materia

prima; que, en una segunda instancia, se transmiten a la substancia; para terminar de perfilarse a nivel accidental.

Esto es lo que quiero tratar de explicar a continuación.

En este epígrafe en que nos encontramos me detendré en la relación entre la materia prima y las categorías.

En el epígrafe siguiente veremos la relación entre la substancia y las categorías. No habrá más epígrafes porque lo que se deba decir sobre los accidentes y las categorías se expondrá, por exigencias de la argumentación, también en este segundo epígrafe. Y lo mismo hay que decir de las categorías en cuanto que se configuran en los tres niveles del ser: materia prima, substancia y accidentes.

A continuación voy a tratar de exponer el primero de los temas que acabo de señalar; a saber que las categorías, primariamente, pertenecen al orden de la materia prima.

Entiende Aristóteles que las categorías son los géneros supremos, o supremos «modos de predicar», pero en su doctrina añade que hay una correspondencia entre los «géneros supremos» y los «modos de ser». Luego, las categorías son los «modos de ser» que encontramos en la realidad material. Estas categorías dice el Estagirita, o son en sí, como sucede con la substancia, o son en otro, entonces nos encontramos con las categorías accidentales. Siendo así que lo accidental inhiere en la substancia, luego es posterior (en sentido ontológico) a ella. Luego, según Aristóteles, las categorías accidentales son posteriores a la substancia en la que inhieren.

He recogido estas ideas de Aristóteles para mostrar la distancia que separa lo que a continuación se va a exponer con su doctrina. Pues, entiendo que, no solamente no son posteriores las categorías accidentales a la substancia, sino que, también, para entenderlas es preciso comenzar tratando este tema en la materia prima. Porque, a mi parecer, «las categorías han de predicarse de modo principal y primario de la materia prima».

Esta afirmación tan contraria al sentir tradicional es consecuencia inmediata de lo que se ha expuesto en el capítulo II. Ahí, cuando decía que la materia prima tiene naturaleza «presubstancial», ¿acaso no le estaba llamando de alguna manera «substancia»? y cuando decía que esa naturaleza

es corpórea, ¿no le estaba atribuyendo «cantidad»? y cuando, más adelante, señalaba que estaba dotada de dinamismo, ¿acaso no le atribuía la «acción» y la «pasión»? etc.

Teniendo tales ideas sobre la materia prima, pienso que no era ilógico que un día empezara a intuir que las categorías se podían predicar de la misma materia prima, y que en definitiva eran, o bien «la misma esencia de la materia prima», o «propiedades de la misma».

Conviene observar lo lejana que está esta concepción de las tesis aristotélicas. El Estagirita coloca las categorías no substanciales «en el plano de lo accidental»; en este ensayo, por el contrario, «se comienza –porque ahí no acaba el tema– predicando las categorías de la materia prima». La materia prima, por su propia naturaleza es substancia, es cuántica, es activa y pasiva, está situada en un lugar y un tiempo, etc. En fin, como se puede ver, estoy enumerando las categorías.

Al decir que los predicamentos son, primariamente, propiedades de la materia prima conviene dejar muy claro que «no entiendo por propiedad cierta realidad que entra en composición con otra más principal» (una especie de accidentes de la materia prima), sino «aspectos» de la misma materia prima. Aclaremos esto un poco.

Dejé establecido en el capítulo II que la materia prima tiene una naturaleza «presubstancial». Si le puse el prefijo «pre» fue porque tradicionalmente se entiende por substancia la esencia de las cosas, el «compuesto» (*synolon*) de Aristóteles, y no me parecía conveniente cambiar la significación de los términos. Sin embargo, ya el mismo Aristóteles le llama a la materia prima οὐσία (substancia), siempre que por substancia se entienda *lo que no es inherente a otra cosa y por tanto no se predica de otra cosa*, constituyendo sólo un substrato de inherencia y predicación de los demás modos de ser.

En este sentido de substrato y, con más razón que Aristóteles, entiendo que puedo llamar a la materia prima οὐσία (substancia), por cuanto la he concebido, no como una pura potencia pasiva, sino como cierta realidad dotada de naturaleza y dinamismo. Por otra parte, en el capítulo II afirmé que era el único arjé, de esta manera «quedaba “la

forma substancial" excluida, no solamente en cuanto arjé, sino también como substancia».

Por lo tanto, pienso que el nombre de substancia bien ¡se podría aplicar! en primer lugar a la materia prima, que sería entonces «la substancia primera (prima)». Después, correspondería el nombre de substancia «a la esencia del ente corpóreo» (abstracción hecha de lo accidental del mismo), lo que en Aristóteles es el (*synolon*) «compuesto», que sería «la substancia segunda». Este modo de entender la substancia, como bien se puede observar, no es concorde con el tradicional en lo que se refiere a «substancia primera», que, según este modo de ver la realidad, ya no es el individuo concreto, sino la materia prima. Pienso que en absoluto se debe aplicar el concepto de substancia al ente concreto. Éste bien puede ser llamado substancia sin la b, o sea, «substancia».

Si algo realmente es substancia es la materia prima, pues ella es el substrato real de todas las cosas. También, por cuanto ha sido concebida como arjé le corresponde con toda propiedad el nombre de φύσις (naturaleza).

Como se puede observar, se podría correctamente aplicar el término «substancia» a la materia prima, entendida como lo que es, ¡la substancia primera!; pero, por lo menos por ahora, creo conveniente mantener la terminología tradicional y reservar el nombre de substancia de modo exclusivo para «la esencia de los entes», abstraídos los accidentes; es decir, para la materia informada.

Por eso he llamado en varias ocasiones a la materia prima «presubstancia». Esta presubstancia hay que entenderla como substrato de las substancias; o dicho de otra manera como la substancia de las substancias. Estas últimas no son otra cosa, como vimos en el capítulo II, que «posibles de la materia prima».

Luego, la primera categoría, substancia, muy bien se puede aplicar a la materia prima –aunque la haya llamado presubstancia–, en cuanto que es el substrato real de todas las substancias. Ella es φύσις (naturaleza) y οὐσία (substancia).

Una vez expuesta la primera categoría, la substancia, es el momento de tratar de las otras categorías en la materia

prima. Esas otras categorías, como ya se ha dicho, «son aspectos abstraídos de la materia prima».

En primer lugar, parece que hay que destacar que la materia prima es «cuántica». Lo cuántico no agota el ser de la materia prima, sino que nos dice algo de ella. Por ello, no puede ser concebida como accidente, como algo que inhiere, al menos en el nivel en que nos estamos moviendo.

En segundo lugar, la materia prima es «cualitativa». Es decir, debe tener unas propiedades que son también aspectos de ella. ¿Cuáles son esas cualidades? Contestar a esta cuestión es muy difícil porque no conocemos la materia prima tal cual es, sino por razonamientos. Tal vez una propiedad que posiblemente tenga es el calor. Y éste a altísimas temperaturas. Me remito a lo que en el capítulo II he dicho a este respecto.

En tercer lugar, otro aspecto que podemos abstraer de la materia prima es su dinamismo. El dinamismo es «acción» (en aquello que actúa) y es «pasión» (en aquello que sufre la acción).

Por lo que he expuesto hasta ahora ya se pueden predicar de la materia prima cinco categorías: la substancia, la cantidad, la cualidad, la acción y la pasión. Todavía nos quedan tres.

Si nos fijamos en la cantidad nos damos cuenta que podemos abstraer un aspecto de ella que es la «extensión». A la que llamamos también *ubi*. La extensión no expresa todo lo que es la cantidad, sino un aspecto de ella. De manera que la extensión no es un sitio donde está la realidad; sino que la realidad al existir crea el sitio en virtud de su carácter espacial.

En cambio, si nos fijamos en la acción nos damos cuenta de que podemos abstraer de ella, independientemente de lo que se haga, el antes y el después. A esto le llamamos «tiempo», o *quando*. Este *quando* no es algo que exista independientemente de los entes materiales, sino que es algo de los entes materiales. Sin ellos no hay tiempo.

Finalmente nos queda la relación, que es la más difícil de explicar. En la materia prima y en virtud de todas las categorías hasta ahora citadas se pueden reconocer todo tipo

de relaciones. Una son fruto del ubi, otras del quando, otras de la acción y la pasión, otras de la cualidad, etc.

Como conclusión quiero señalar que las categorías existen en el ente material porque el substrato del mismo es la materia prima en quien primariamente son las categorías. ¡En la materia prima se encuentran ya las categorías! Éstas, o son la misma naturaleza (substancia) de la materia prima, o propiedades de la misma, por lo que no tiene ningún sentido hablar a este nivel ni de accidentes, ni de inherencias, ni de nada semejante.

De esta manera se ha predicado como propios de la materia prima, en sí misma considerada, «ocho predicamentos: la substancia y siete propiedades». Si alguien pregunta cómo es la naturaleza de la materia prima de la que hablaba en el capítulo II, encontrará la respuesta en las categorías o predicamentos. Así me parece debe concebirse la materia prima.

El cambio de planteamiento respecto al aristotelismo es tan grande que no puede ser mayor. Realidades como la cantidad, la cualidad, la acción, la relación, etc., que Aristóteles concibe como accidentes y, que, por lo tanto, habrían de ser posteriores a la substancia han sido concebidas, en este estudio, como previas a la misma substancia e instaladas en el plano de la materia prima.

Como se habrá podido observar no he hecho referencia ni del «*situs*», ni del «*habitus*». El mismo Aristóteles a veces los omite. De manera que aparecen en los escritos referentes a la lógica, pero no en aquellos que se refieren a ontología.

Por tanto y resumiendo, las categorías tienen su fundamento originario en la materia prima: «son predicables de la misma materia prima en cuanto que la definen o son aspectos de ella». Si son aspectos de la materia prima su presencia no entraña composición, por lo que no inhieren en ella, y por lo tanto, «no son accidentes de ella».

4. Las categorías y la substancia¹³¹

Voy a tratar de profundizar algo más en este tema de las categorías. En el capítulo II expuse mi opinión acerca de las

formas substanciales y dije, unas veces, que eran «posibles de la materia prima» y, otras, que eran «modos de estructuración de la misma materia prima».

En definitiva, venía a decir que bajo las formas substanciales había una forma previa, que no era otra realidad que la materia prima y a la que, en cuanto dotada de naturaleza, llamé «forma prima». Pienso que quedó claro que la forma substancial no la concebía como coprincipio y que, por lo tanto, nada –que pudiera concebirse como *principio quo*– añadía al ente.

La forma substancial, «independientemente de su naturaleza, bien sea trabajo de una causa eficiente (Creacionismo), o bien autoorganización (Evolucionismo) de la materia prima», depende de la materia prima, de la que es un posible modo de estructuración que la constituye en un tipo de ente material; es decir, en una substancia.

Si de tal manera depende la forma substancial de la materia prima, es evidente que las formas que adquiriera tal materia habrán de tener las propiedades de la materia prima. Toda substancia es en primer lugar, y perdón por la redundancia, substancia, es también cuántica, cualitativa, activa, pasiva, etc. Por lo tanto, a semejanza de la materia prima, también de la substancia se pueden predicar las categorías no substanciales, que no son sino «aspectos o propiedades de la misma substancia».

Para explicar la relación de las otras categorías con la substancia me parece oportuno hacer presentes tres ideas: la primera, si detenemos la mirada en el ente real y hacemos abstracción de los accidentes, nos encontramos con la substancia: «una substancia real» –no simplemente pensada– del ente real. La segunda idea es que «toda substancia está ordenada a los accidentes» sin los que no existe. Y la tercera es que «en cada substancia se dan las categorías», si bien de modo indeterminado; serán ciertamente los acci-

131. Conviene no olvidar que por substancia entiendo «la substancia segunda de Aristóteles», es decir, «la materia prima y informada por la forma substancial, hecha abstracción de los accidentes». En absoluto me referiré a ella en el sentido que da Aristóteles a la substancia primera.

dentes quienes determinen a las categorías en última instancia.

Por lo tanto, en la substancia se encuentran las demás categorías, por cuanto son aspectos de ella. Además hay que añadir que en este nivel, como en el de la materia prima, tampoco se puede hablar de accidentes, ni inherencias. La razón es que todavía no hemos llegado al estudio de los accidentes.

Para comprender el hecho de que las categorías se dan en el plano de la substancia nos ayudará la siguiente consideración. La substancia no se da en la realidad sin el concurso de accidentes: no existe sin ellos. Pero aunque la substancia no pueda existir sin determinaciones accidentales, sin embargo, «podemos concebirla sin ellas». Este concebir «la esencia en sí misma» separada de los accidentes nos va a permitir distinguir en las demás categorías lo esencial de lo accidental. ¿Qué es esencial de una categoría? Lo que es universal de la misma.

Así la esencia perro, que «en la mente es un universal», «en la realidad –tal esencia– existe como individuo», pero, nunca sola, sino «ilustrada por los accidentes». De todos los perros concretos se puede predicar la esencia perro, «porque en ellos está», pero, evidentemente, toda esencia de perro –real– es determinada de modo concreto por los accidentes. La esencia del triángulo es válida para todos ellos, independientemente de cómo sean estos sean éstos en concreto: equiláteros, isósceles o escalenos; grandes, pequeños, etc. Luego, todo ente es igual a una «substancia universal afectada por unos accidentes».

Si aplicamos estas ideas a las categorías que no son la substancia, por cuanto éstas (categorías) son aspectos de aquella (de la substancia) «no pueden dejar de predicarse de ella», en cuanto tal substancia. Y así como en el ente la esencia es tan real como abstracta, así las demás categorías son también universales y abstractas. ¡Todas estas categorías –las siete– están en los entes corpóreos en virtud de la esencia!, aunque ese modo de estar, si bien es real, es abstracto y necesita de la concreción de los accidentes, que nunca faltan.

Veamos un ejemplo. Si decimos «este gallo tiene la cresta colorada», es preciso afirmar que pertenece a la esencia gallo tener la cresta colorada. Sin embargo este rasgo esencial es matizado por factores accidentales. Por lo tanto, aunque existen las sustancias (esencias de los entes), no existen en estado puro y, por lo tanto abstracto, sino de modo «concreto», y esta concreción, viene determinada por «accidentes constitutivos y vitales». Estos son factores que afectan a la categoría de que se trate, bien sea en su constitución, bien, en su devenir. Luego, el ente material es materia prima estructurada según un esquema universal y afectada por otros factores, que llamamos accidentes.

Resumiendo lo que vamos exponiendo se puede decir que todas las categorías, al ser algo dependiente de la materia prima –por cuanto todo es materia prima transformada– se hayan presentes en las sustancias, pero no de un modo abstracto sino concreto, por cuanto están afectadas por los accidentes.

Finalmente diremos que no son accidentes las propiedades que se dan siempre con la sustancia, por eso no entiendo como tales los llamados accidentes ontológicos. Por ejemplo, la capacidad de hablar. En cambio entiendo que sí son accidentes aquellas realidades que pueden darse o no en una sustancia. Es accidental el hecho de reirse hoy y ahora, hacerlo de un modo determinado, etc.

5. Justificación de la tesis mantenida en el n. 4

Se ha mantenido en el número anterior que «a nivel de sustancia» –por lo tanto, en un estadio previo al accidental– se puede hablar «de las otras» categorías. De manera que, así como la sustancia es «en sí» universal y abstracta, así también las demás categorías –por su relación con la sustancia– deben ser consideradas –en la medida en que nos movamos en el plano substancial– universales y abstractas.

Esta afirmación está en la línea de la tesis que he mantenido a lo largo de todo el capítulo, a saber, que las categorías encuentran su fundamento primero en la materia prima, ella las trasmite a las sustancia aunque de un

modo universal y abstracto, para que, finalmente, sean concretadas a nivel accidental.

A continuación pretendo mostrar como las categorías, que no son la misma substancia, ¡trascienden el plano accidental! y «no son ajenas a la substancia, pues son propiedades suyas». No ha de entenderse que estas propiedades entran en composición con la substancia en el sentido del accidente ontológico de los aristotélicos, sino que son simplemente aspectos de ella y, por eso, gozan de su modo de ser abstracto y universal.

A continuación, pasaré a analizar cada una de las categorías, pero prescindiendo de la substancia de la que ya se ha tratado, y de las categorías *situs* y *habitus*, que el mismo Aristóteles no menciona en las obras de carácter más ontológico. Veremos como las tesis mantenidas se realizan en cada una de esas categorías, si bien el desarrollo de las mismas será desigual.

a) La categoría cualidad

Para centrar el tema puede ser de ayuda acudir al ejemplo de la nieve que ya he expuesto con anterioridad. Decía, entonces, que a la esencia de la nieve le corresponde ser blanca. Entiendo que «si es algo propio de la esencia (un aspecto de ella), ya no es accidente».

Los aristotélicos ven la realidad de otra manera y dicen que la propiedad, tener color, es un accidente ontológico (un accidentes que se da necesariamente); y que el color concreto, puesto que la nieve puede cambiarlo, es un accidente lógico (un accidente que de hecho se da, pero que podía no darse). Dicen que la nieve puede ser blanca, o roja, o verde. Luego los colores no pertenecen a la esencia, sino que son accidentales. A lo que contesto que no. ¡La nieve es blanca y lo es por esencia! Si la nieve se presenta con otros colores diferentes del blanco es que su esencia ha sido alterada por –ahora sí– factores accidentales. Algún componente químico, que es otra sustancia, la está alterando: ya no es nieve pura.

Lo mismo se puede decir del agua. El agua es incolora, inodora e insípida. Si sabe a algo es que hay algún factor accidental afectándola. Y si las hojas de un árbol, por ejem-

plo, las hayas, cambian de color no es porque el color les sea accidental, sino porque la esencia de las hojas va cambiando de color de acuerdo con las estaciones del año. En primavera, las hojas son verdes, luego amarillas, rojizas y marrones. Están pasando de la vida a la muerte.

Pensemos por ejemplo en la figura, o la forma, o el color. ¿Qué decir de ellos? ¿Se puede acaso concebir la esencia de un animal sin su forma, sin su figura, o sin sus colores? Conciben ustedes una cebra sin rayas o un ciervo sin cornamenta. Ciertamente, no.

Y estas cualidades no se deben a accidentes que inhieran en la substancia, sino a la esencia de la cebra y del ciervo que incluyen en su concepto su figura y sus colores. Después, la forma o la figura es afectada por diversos factores accidentales que constituyen al individuo en su propia singularidad. Singularidad como sustancia concreta, y, con la sustancia, singularidad de las demás categorías respecto a los demás entes que tienen su misma naturaleza.

Luego la categoría cualidad (cada cualidad) tiene su fundamento en la materia prima, está presente en la substancia, pero la última concreción se encuentra en el plano accidental.

Este breve comentario acerca de la cualidad –podrían ponerse casi infinitos ejemplos– me parece suficiente para justificar la tesis que se mantiene.

b) La categoría cantidad

Según Aristóteles la cantidad es un accidente ontológico que acompaña siempre a la substancia en cuanto que ésta tiene como elemento constitutivo la materia. A mi juicio es más que opinable que la cantidad de suyo sea accidente como veremos a continuación.

En el epígrafe «Forma prima y formas substanciales» del capítulo II señalé que, a pesar de la teoría aristotélica, no eran pocos los filósofos que discrepaban de una visión que separa de un modo tan tajante la substancia y la cantidad. Se observa una línea de pensadores que tienden a identificarlas. En general estos filósofos conciben la substancia como una realidad *per se* corpórea, cuántica y extensa. En-

tre los pensadores que mantienen esta actitud destaca Descartes.

Recojo, a continuación, una cita de Suárez en *Disputaciones Metafísicas* en la que, ya antes de Descartes y dentro de la Filosofía escolástica, señala la existencia de una doble línea de pensamiento, entre unos filósofos que distinguen substancia y cantidad y otros que no lo hacen. Dice así:

«Hay, pues, una opinión de algunos, especialmente de los nominalistas, que afirma que “la cantidad de una masa no es una realidad distinta de la substancia” y de las cualidades materiales, sino que cada una de dichas cantidades tiene por sí misma esa masa y extensión de las partes que se da en los cuerpos; ahora bien, “esa misma cantidad se llama materia, por ejemplo, en cuanto es un sujeto substancial, y se llama cantidad en cuanto tiene extensión y distinción de sus partes”(…) Así opinó Aureolo y Ockam, Mayor, Adam, Alberto de Sajonia. Y aunque esos autores nieguen con bastante claridad la distinción real de la cantidad respecto de la substancia, no explican suficientemente si en la realidad tienen alguna distinción actual *ex natura rei*, al menos modal, o solamente de razón razonada, pues con frecuencia se expresan de tal manera que no parecen establecer ninguna distinción real(…).

»La opinión contraria es común entre los teólogos y filósofos; la mantiene Sto. Tomás, Escoto, Durando, Ricardo, Mayor, Capreolo, Herveo, Egidio, Alberto Magno, Soncinas y otros frecuentemente. Y se inclina mucho a ella Aristóteles, pues en el libro III de la *Metafísica*, text. 17, y con más amplitud en los libros XIII y XIV, prueba expresamente que “la cantidad no es substancia” y, que en contra de los pitagóricos, prueba que “las dimensiones de la cantidad no pueden separarse realmente de la materia o substancia ya que son accidentes suyos”. Y en el I de la *Física*, text. 13, afirma que “la substancia y la cantidad no son una sola cosa, sino varias”, y en todas partes distingue la cantidad de la substancia de la misma manera que la cualidad, como se ve claro por el mismo lugar citado y por el libro de los *Predicamentos*, y por el libro VII de la *Metafísica*, texto 8 donde afirma: La longitud, la anchura y la profundidad son ciertas cantidades, pero no son la substancia; pues la cantidad no es la substancia, sino más bien aquello en que estas cosas están primariamente.(…) Lo mismo piensa Averroes y otros intérpretes en los referidos lugares¹³².

Por lo tanto según Suárez, que se hace eco de la enseñanza tradicional en este punto, Aristóteles, y con él sus comentaristas, afirma: 1) que la cantidad es un accidente, realmente distinto de la substancia, y 2) que la cantidad es un accidente que acompaña necesariamente a la substancia material. En este sentido llegan a decir: «aunque la cantidad es un accidente, está íntimamente relacionada con la substancia a la que determina, y la da a conocer»¹³³.

A mi parecer este modo de concebir la cantidad como realidad distinta (con distinción real menor) de la substancia no me parece que sea la solución correcta. Dicen que substancia y cantidad están «íntimamente relacionadas», a lo que nosotros decimos: «¡y tan íntimamente relacionadas como que son una y la misma realidad!». La substancia es «la totalidad» de la esencia de la cosa, mientras que «la cantidad es solamente un aspecto de esa cosa (de su esencia)». Me llama poderosamente la atención que si la cantidad acompaña necesariamente a la materia prima la distinguan de ella. Y me preguntó por qué aquellos filósofos establecen tal distinción.

Uno de los argumentos que usan para decir que la cantidad es un accidente radica en afirmar que en otro caso sería substancia y entonces «habría cantidades subsistentes». A lo que contesto: cuando se dice que la cantidad no es accidente, de tal afirmación no se puede deducir que sea substancia. Esto es evidente. Por mi parte, no pienso en ningún momento decir que la cantidad sea accidente, pero tampoco que sea substancia, sino que «es algo de la substancia». La substancia es cuántica, pero esto no agota el ser de la substancia. Ser «algo de una substancia» no connota necesariamente ni composición, ni inherencia. Por lo tanto, no hay ninguna necesidad de considerarla accidente. Allí donde haya una substancia material habrá cantidad, pues materia prima y cantidad no son separables; y esta inseparabilidad no se debe a que la substancia reclame necesaria-

132. F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, Disp XIII, Sec. III, 5.

133. M. ARTIGAS Y J.J. SANGUINETI, *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1984, p. 117.

mente tal accidente, sino a que «la substancia (por la materia prima que es su arjé) es por naturaleza cuántica».

Así, pues, «del ente concreto predicamos la categoría cantidad de modo concreto»; pero «de la substancia que es abstracta predicamos la categoría cantidad de modo abstracto», pero, no por eso, menos real. En este sentido me parece que puede distinguirse entre la «cantidad esencial» y «la cantidad accidental».

Cantidad esencial es la que corresponde a la esencia del ente, y que es indeterminada. Como no existen las esencias puras en cuanto tales, sino acompañadas de los accidentes; tampoco existe la cantidad esencial (pura) sin la presencia de los accidentes. Por tanto, los accidentes concretan aquella indeterminación, y de ello resultan las dimensiones concretas del ente material.

Luego toda substancia material es por esencia cuántica; pero su cuantía, como he dicho, es indeterminada. Y es que la esencia admite grados en lo referente a la cantidad. Estos grados dependen de factores accidentales, tanto «constitutivos» como «derivados del devenir del ente». Sólo en este nivel accidental podemos decir el *quantum* concreto de un ente hoy y ahora.

Con un ejemplo se entenderá mejor lo que vengo diciendo. Un hombre, por ser una substancia material, necesariamente ha de ser cuántico. Pero, la complejidad mayor o menor de la forma substancial exige más o menos cantidad de materia. Una ameba exige menos materia que un gato. Y dentro de la especie, la misma estructura puede permitir unos grados de cuantía. Un hombre maduro puede pesar 40 kilos o 140.

Esta diversidad dentro de la especie depende, como he dicho de los accidentes, sean estos constitutivos del ente, o consecuencia de su dinamismo. Así como es propio de la esencia que el hombre cuando es niño pese menos que cuando es adulto, sin embargo, la tendencia a la obesidad, que ya no es algo propio de la esencia del hombre, es un accidente en la mayor parte de los casos constitutivo, y supone un aumento de la cantidad de la substancia. Y, finalmente, hay que tener en cuenta otros factores accidentales, que ya no pueden ser llamados constitutivos porque deri-

van del devenir, que también influyen en la categoría cantidad, como sucede cuando una persona guarda régimen de adelgazar.

Por lo tanto, lo que es accidental en un ente, no es el tener cantidad, sino el *quantum* de cantidad que éste ente tiene hoy y ahora. Pero, porque la última determinación de la cantidad –como guardar régimen– se produzca a nivel accidental, de ello no se puede deducir que esta categoría haya de ser concebida como accidental.

La cantidad de agua, por ejemplo, no se debe a que en la sustancia agua inhiere el accidente cantidad, sino a que a una molécula de agua se le añade otra y otra, todas ellas dotadas de cantidad por naturaleza. Por lo tanto la cantidad pertenece a la esencia de los entes materiales; y esto se debe, lo repito una vez más, a la presencia de la materia prima que por naturaleza es cuántica. Y, si la materia es cuántica, es lógicamente extensa, lo que nos lleva a tratar de otro predicamento.

c) La categoría *ubi*

Parece conveniente, una vez expuesto el tema de la cantidad pasar a tratar del lugar.

Tampoco el lugar, al igual que las demás categorías, es «en sí» un accidente, aunque se vea afectado por factores accidentales. Ocupar un lugar no es algo accidental a la substancia, sino que se trata de una propiedad derivada de la naturaleza cuántica de la materia prima.

La materia prima, como hemos visto, es cuántica. «Por ser cuántica es extensa, pues, la extensión es un aspecto de la cantidad». De manera que la extensión puede ser abstraída por la mente del ente corpóreo. Y «la extensión es el lugar». De manera que los entes no están en un lugar que tiene una existencia independiente y previa a ellos, sino que el lugar es la misma extensión de los cuerpos. Es, por lo tanto, el conjunto de entes del universo, en virtud de su extensión y la distancia entre ellos, lo que explica el lugar. Cuando decimos que un cuerpo esta en un lugar hacemos referencia a su relación espacial con los demás cuerpos. De manera que el espacio no es otra cosa que la extensión de los cuerpos y la distancia entre los mismos.

Como la materia prima, en la que se resuelven todos los entes materiales es por naturaleza extensa, todo lo que de ella provenga tendrá este carácter espacial. Por eso, las substancias materiales son espaciales. Y eso se debe, no a la presencia de un accidente –el accidente «ubi»–, sino porque tal espacialidad pertenece a la esencia de la substancia. Toda substancia ocupa –por decirlo de un modo más inteligible– un lugar mayor o menor según su naturaleza y tiene más o menos capacidad de trasladarse a otro.

Sin embargo, el ser espacial de una substancia, tal como se ha dicho de las demás categorías, es indeterminado. La determinación la producen factores accidentales. Es propio de la substancia estar en un lugar y ocupar un espacio, pero el lugar concreto y el espacio concreto actuales dependen de factores accidentales.

Así, pues, el «ubi» es un predicamento que encuentra su explicación a nivel de materia prima; luego, de substancia, y finalmente, –en cuanto afectada la substancia por factores accidentales– de individuo.

d) La categoría acción

Al tratar de la materia prima, en el capítulo II, la concebí como arjé y afirmé de ella que es dinámica. De este carácter dinámico derivan tres predicamentos, que son «la acción», «la pasión» y «el *quando*».

Veamos en primer lugar «la acción». La Filosofía tomista la considera como un accidente de la substancia. Pero, observamos que dentro del propio sistema de Santo Tomás hay excepciones. Por ejemplo, en Dios hay unas operaciones inmanentes (conocimiento y amor), pero es inadmisibles pensar que tales operaciones sean accidentales, pues atentarían contra la simplicidad divina.

Por otra parte, si pensamos en la actividad transeúnte de Dios, en concreto en la actividad creadora, tenemos que decir con el Aquinate que esta actividad en Dios no es accidental, puesto que la simplicidad divina no permite que en Dios haya ningún tipo de composición. Una acción definida como accidente no es admisible en Dios. Luego la acción, como categoría, no puede ser conceptualizada como accidente.

Como en los demás predicamentos, la acción también es una categoría que es predicable de la materia prima y de la substancia. Pero, la acción abstracta se concreta por los accidentes. De ahí que la acción se predique de los individuos.

Dejando a un lado la actividad divina, ¿se puede decir de las acciones de las criaturas que sean *per se* accidentales? Entiendo que no. No se puede decir que toda acción sea accidental. ¿Se puede decir eso del respirar, de la circulación de la sangre, del pensar o del querer? Me parece evidente que no. Lo que será accidental será que la respiración sea lenta o rápida hoy y ahora; que la presión sanguínea sea de tales características teniendo en cuenta las circunstancias actuales, etc.

Así, pues, volviendo al ejemplo del perro, el hecho de que un perro ladre, hoy y ahora y de un modo determinado, está en función de factores accidentales, pero esto no nos debe llevar a olvidar que a la esencia perro le compete ladrar. Es propio de la esencia perro ladrar y, por eso, todo perro normal ladra. Lo accidental es que lo haga en este momento. Y lo que va *contra natura* es que un perro no ladre.

e) La categoría pasión

Algo semejante a lo que se ha dicho de la acción sucede con la pasión. Hemos visto la acción creadora desde el punto de vista del agente (Dios), veámosla ahora desde el punto de vista del paciente. La pasión en la creación no lleva consigo ni un cambio accidental, ni un cambio substancial, sino que «constituye al sujeto en todo su ser». Esto es sorprendente: «de la nada surge el ente» ¿Tiene sentido aquí hablar de la pasión como de un accidente?

Y, en cuanto a lo que se refiere a la relación del ente material con los otros entes, hay que decir que pertenece a su esencia la necesidad de determinados condicionamientos sin los cuales no puede subsistir. Para el embrión es necesario el claustro materno. El hombre necesita una atmósfera qué respirar, un agua que beber, un alimento con qué nutrirse. Nada de esto es accidental.

f) La categoría *quando*

Como la materia prima tiene una naturaleza dinámica, y el dinamismo exige un antes y un después, podemos decir de ella que se encuentra inmersa en «el tiempo». Aunque mejor que decir que la materia está en el tiempo, sería decir que el tiempo es fruto del movimiento de los entes.

Pero el tiempo no se puede decir que inhiera en la materia prima, sino que es con ella. Lo mismo sucedía con el espacio como ya se ha visto. Cito unas palabras de Artigas ya mencionadas en otro momento:

«Las estructuras características de las entidades naturales poseen dimensiones espaciales y temporales. En la naturaleza existen dimensiones espaciales y temporales. Las entidades naturales tienen una estructuración espacio-temporal: tienen configuraciones espaciales, y su dinamismo se despliega en la dimensión temporal»¹³⁴.

Luego espacio y tiempo son reales, no se trata de estructuras de la subjetividad como dice Kant, sino de realidades que se dan en función de la existencia de un mundo extenso y en devenir.

S. Agustín en la *Ciudad de Dios*:

«Dice la Sagrada Escritura, y ella dice siempre la verdad pura y completa, que al principio Dios ha creado el cielo y la tierra. Esto quiere decir que antes de esa creación no había creado nada; pues si hubiese creado algo antes de la totalidad de su creación habría que decir de ello que ha sido creado al principio. No se puede dudar por consiguiente, de que el mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Porque lo que sucede en el tiempo tiene lugar antes y después del tiempo, después de un tiempo ya pasado y antes del tiempo que ha de venir. Ahora bien, antes de la creación del mundo no podía existir el tiempo, porque no había criatura alguna con cuyos cambios de estado hubiera podido llegar a existir. Antes bien, junto con el tiempo ha sido creado también el mundo, en cuanto que con él comenzó simultáneamente el movimiento de mutación»¹³⁵.

134. M. ARTIGAS, *La Inteligibilidad de la Naturaleza*, cit., p. 36.

135. S. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Cap. 6.

De todo lo dicho se deduce que el tiempo está vinculado con la materia, pero no a modo de accidente, sino como algo predicable de la materia prima y de la esencia de las cosas.

g) La categoría relación

Como lo que existe son los entes, las relaciones se dan entre entes, o entre partes de los entes.

Las relaciones, como todas las categorías, tienen su origen en la materia prima en cuanto que es extensa y dinámica. En la materia prima, por ser extensa, se dan relaciones de unas partes con otras. Y, por ser dinámica, se dan relaciones de causa y efecto.

La materia prima está organizada –ya lo hemos visto– en formas substanciales constituyendo así las substancias. Como es lógico por el substrato material de las substancias, también a este nivel esencial se dan relaciones que no deben ser calificadas de accidentales.

Por ejemplo, si nos fijamos en el hombre observamos que en él se dan «como propias de la esencia» la relación paterno-filial, así como la «relación de amistad». Pertenece a la esencia de cada hombre tener padre y, además, no uno cualquiera, sino precisamente el que tiene y no otro. También pertenece a la esencia del hombre la capacidad de establecer relaciones de amistad; lo que pertenece al orden accidental es tener éste o aquel amigo. Esto ya es fruto de circunstancias que acaecen en el devenir y que son accidentales.

Por lo tanto, la relación, aunque se predica del ente, antes ha de predicarse de la materia prima (su substrato) y de la substancia (que lo define).

¿Qué dice de todo esto el aristotelismo? Pues que la relación real (dejamos a un lado las relaciones que se fundamentan en el conocimiento, o relaciones de razón) es por naturaleza un accidente; es decir algo que inhiere en la substancia.

No me parece admisible este planteamiento, que coloca a la categoría relación en el plano accidental. Ciertamente los accidentes intervienen en las relaciones, pero, sólo en el sentido de darles su última determinación. Pero, en defini-

tiva, determinación de algo que «ya era», si bien indeterminado, en la esencia. El hecho de que la esencia exija ser determinada por los accidentes no quiere decir que deba olvidarse su presencia.

Es curioso, los mismo que definen a la relación como accidente, cuando se refieren a las relaciones en Dios dicen que en Él no son accidentes. En la esencia divina las relaciones son subsistentes, se identifican con la esencia divina y, por lo tanto, no inhiere en ella. Además, son el substrato ontológico de las Personas Divinas. Esto por lo que se refiere a la vida *ad intra* de Dios.

Si nos fijamos en la vida *ad extra* nos encontramos con que las criaturas están en relación con Dios, pero Dios, –;como la relación, según el tomismo, entraña composición por ser accidente!–, no puede estar en relación con las criaturas. Por eso tienen que decir que se trata de una relación de razón, es decir, no real. Decir que Dios está en relación con las criaturas, para tales filósofos, es lo mismo que decir que en Dios hay accidentes, de manera que, como los accidentes entrañan composición, en Dios no se da una relación real con las criaturas. Estamos de acuerdo con estos filósofos en que ni accidente, ni composición se puedan predicar de Dios, en lo que no estamos de acuerdo es en que la relación no se pueda predicar de Dios como algo real. Sería algo tan absurdo como decir que yo soy hijo de Dios, pero que Dios no es mi Padre. Luego la relación no puede definirse como accidente, puesto que no siempre –al menos en Dios no– lo es.

Si en Dios la relación ni es accidental, ni entraña inherencia es que este modo de definirla no es adecuado. Entiendo que si no concebimos la relación como inherencia su comprensión se simplifica. La relación es un puro «*esse ad*», independientemente de los factores que la causen. Luego la relación es solamente referencia a otro. A una persona el ser hijo de su padre, aunque sea algo real, no le añade nada en el sentido de composición o inherencia.

Es verdad que Dios es una realidad simplicísima y que no admite composición, pero esto no impide que esté en relación con las criaturas. Lo que sucede es que la relación, que «es consecuencia de la acción creadora», aunque sea

real, no inhiere en la substancia divina. Por otra parte, negar que Dios está en relación con las criaturas contradice, no solamente el buen sentido, sino también la misma Revelación. Si Dios es Creador y Padre está en relación con las criaturas. Y esto ni entraña composición, ni entraña cambio.

Tal vez se pueda decir que en el caso de Dios todo es diferente. Entonces fijémonos en las criaturas. ¿La relación de los hijos con los padres se puede decir que sea accidental?, ¿la relación de los hombres con Dios se puede decir que sea accidental?, ¿la misma relación de amistad es accidental? Tener amigos pertenece a la esencia del hombre: «El hombre es un animal sociable». Lo que es accidental es ser amigo de tal o cual persona y en tal momento.

Algunos autores distinguen entre relación predicamental y la relación trascendental, siendo la primera la que adviene a la esencia (accidental), mientras que las segundas son esenciales. Me parece muy bien esta distinción que viene a apoyar todo lo que estamos diciendo: que hay relaciones que se predicán de los individuos por «el acaecer de la vida», mientras que hay otras que se deben «a la misma naturaleza del ente».

De todas formas conviene recordar que el concepto de relación trascendental no es aristotélico ni tomista. En el tratado de Metafísica que ya he citado en otras ocasiones leemos:

«A partir del siglo XV se empezó a hablar de la *relación trascendental* que sería una ordenación a otro incluida en la esencia de algo: por ejemplo, el orden de la potencia al acto, de la materia a la forma, de la voluntad al bien, de la inteligencia al ser. Esta relación no sería accidente, sino que se identificaría con la esencia de una realidad. Algunos autores afirmaban, por ejemplo, que la relación de las criaturas a Dios debería incluirse dentro de este género y no entre los accidentes. Santo Tomás sostiene, sin embargo, que se trata de un accidente que las criaturas tienen por haber recibido el ser de Dios»¹³⁶.

136. ALVIRA, CLAVEL Y MELENDO, *Metafísica*, cit., p. 75.

Como se puede ver por este texto el tema de las relaciones trascendentales, por una parte es muy posterior al sistema aristotélico-tomista, y, por otra, manifiesta la debilidad de tal sistema en lo que se refiere a conceptualizar la relación como accidente. A mí parecer es un tema de gran utilidad para apoyar la tesis que he establecido al principio, y que no es otra que afirmar que las categorías llamadas accidentales (aristotelismo) en realidad no lo son.

Para terminar diré que las categorías son modos de predicar que se pueden atribuir a la materia prima, a la substancia y finalmente al ente. A este último con mayor precisión porque éste está afectado por factores accidentales. Y como el modo de predicar se corresponde con el modo de ser hay que decir que desde el punto de vista de la estructura del ente las categorías son más bien propiedades de la materia prima, que se transmiten a la substancia, y de ésta al individuo.

6. Conclusión sobre las categorías

Creo que he presentado una tesis coherente y los argumentos suficientes para justificarla. Al hacerlo he tratado de cada una de las categorías aunque de un modo desigual. Evidentemente me he detenido más en las categorías cantidad y relación que en las otras. La razón es sencilla, el objeto de este capítulo no ha sido un análisis concreto y pormenorizado de cada categoría, sino referirme a ellas en la medida en que me era útil para mantener la tesis mantenida en el epígrafe 4 de este capítulo.

Lo que me interesaba simplemente era mostrar como las categorías, que ya son en la materia prima y de ella se pueden predicar; también lo son en la substancia. Los factores que inhieren en la substancia en la constitución del ente o en su devenir, son los que afectan de un modo u otro, pero siempre accidental, a las categorías. Es necesario distinguir –frente al aristotelismo– entre categorías y factores que determinan a la substancia a ser un individuo con unas características determinadas.

A mi juicio no es fácil defender las tesis del Estagirita en materia de categorías. ¿Qué le ha pasado a Aristóteles en

este punto? Entiendo que lo que le ha sucedido es que, como «a nivel de circunstancias accidentales se producen las últimas determinaciones de los predicamentos», ha considerado que todo lo predicamental pertenece a este último plano; pero no es así. Por eso, pienso que la explicación aquí expuesta es más coherente y acorde con la realidad que la establecida por el Estagirita.

Las respuestas del aristotelismo me parecen poco convincentes. Si le preguntamos ¿qué es la materia prima?, nos responderá, la pura potencia. Bueno, pero «qué es la pura potencia: díganos algo más clarificador». No tienen nada que decir salvo que es aquello de lo que todo ha sido hecho, aunque no se sabe qué aporta, por cuanto no tiene ninguna perfección o actualidad.

No queda mejor parada la forma substancial. ¿Qué contenido tiene el concepto substancial perro (estamos en el nivel de la esencia) si en él no van incluidos la forma, la figura, la cantidad? Se dirá «la forma substancial de perro es aquello por lo que el perro es perro». Bien, pero si solicitamos que nos digan algo concreto acerca de aquello por lo que un perro es perro no tendrán nada que decir ya que no pueden acudir a las propiedades, pues son realidades diferentes de la substancia en la que inhieren (según Aristóteles). Si preguntamos ¿qué es lo constitutivo del perro? «No nos pueden decir nada».

Se afirma –dentro del aristotelismo– que hay accidentes que siempre se dan con la substancia: les llaman «propiedades». Como hemos visto son conocidos como accidentes ontológicos. Hay, incluso, quien les llega a llamar «accidentes esenciales». Pero estas propiedades no son entendidas como aspectos de la substancia, sino como algo que inhieren en la sustancia. A mí me parece que si algo se da «siempre» con la substancia lo lógico es pensar que no se trata de un factor que la altere, sino de un aspecto de la misma substancia.

Las mismas operaciones de la mente nos ayudan a descubrir qué pertenece a la esencia y qué no le pertenece. Por la abstracción llegamos a la esencia. En la esencia abstraída encontramos las categorías, también, abstractas. Hay una correspondencia entre la idea universal de un ente y la rea-

lidad en ese ente. En el ente concreto se da la esencia abstracta afectada por accidentes concretos, que determinan el modo de ser del individuo.

Epílogo

Un materialismo trascendente

Como he señalado en la introducción, inicialmente este ensayo tuvo un contenido más amplio, y su título era *Materialismo trascendente*. Más tarde la dificultad de los temas que se trataban me llevó a centrar el estudio en la materia prima, dejando para mejor momento el tema de la trascendencia.

Como digo mi deseo era publicar *Materialismo trascendente*. Pero, realmente ¿cabe un materialismo trascendente? En principio parece que no. Pues por materialismo se entiende la reducción de la realidad a pura materia y nada más, luego, no parece que en tal sistema tenga cabida la trascendencia.

Sin embargo, me parece oportuno, para clarificar qué ha de entenderse por materialismo, recoger unas palabras sobre este tema de Tresmontant:

«Recordemos ante todo que, en la terminología marxista, el vocablo "*materialismo*" reviste dos sentidos, perfectamente delimitados, y entre los que se oscila con harta frecuencia.

»Según una de las acepciones del vocablo en cuestión, el materialismo se opone al idealismo, en el sentido de que afirma la existencia objetiva de un mundo, independiente del espíritu humano que lo conoce. Para el idealismo moderno, en cambio, el mundo es "mi representación", y el ser del mundo se reduce a esa representación —*esse est percipi*—. Pero, al contrario, para el materialismo marxista, tomado en este sentido, el mundo existe independientemente del sujeto humano cognoscente, existe antes del hombre y no se reduce a la representación que de él tenga.

»Así, en su libro *Ludwig Fuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana*, Engels escribe:

»“El gran problema fundamental de toda Filosofía, y particularmente de toda la Filosofía moderna, es el de las relaciones entre ser y pensamiento”.

»Lenin, por su parte, en *Materialismo y Empiriocriticismo*, escribe:

»“El materialismo, en general, considera el ser objetivo (la materia) como independiente de la consciencia, de la sensación, de la experiencia, etc., de la humanidad. La materia es una categoría filosófica para designar la realidad objetiva, dada al hombre en sus sensaciones. La materia es aquello que, por sus acciones sobre los órganos de nuestros sentidos, produce la sensación, la materia es la realidad objetiva, que se nos ofrece en la sensación. Materialismo e idealismo se diferencian por la respuesta que dan respectivamente al problema de la *fuerza* de nuestro conocimiento, al problema de la relación entre el conocimiento (...) y el mundo físico (...)”.

»El “materialismo”, tomado en este sentido, es exactamente lo que antaño se conocía con el nombre de “realismo”, es decir, la doctrina según la cual la realidad objetiva, el mundo material y físico, existen independientemente de mi consciencia que los conoce. Los marxistas llaman “materia” a lo que Aristóteles llamaba el ser, el ente, *to on*, la realidad concreta.

»Pero, de ser así, si entendemos el vocablo “materialismo” en este sentido, será preciso decir que Aristóteles es “materialista”, que san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, y en general todos los filósofos escolásticos son “materialistas”, puesto que profesan precisamente la tesis enunciada por Engels, Lenin (...): el ser existe independientemente de mi consciencia»¹³⁷.

Sobre este «realismo materialista» estamos completamente de acuerdo. Los órganos de conocimiento nos ponen en contacto con una realidad objetiva que es «la materia». Es este un punto de contacto con el materialismo marxista muy importante. Pero sigamos con la cita:

137. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, cit., pp. 81-82.

«Pero el vocablo “materialismo” tiene otro sentido. Y es muy grande el inconveniente de oscilar entre el primer sentido y el segundo.

»El segundo sentido del vocablo “materialismo” está perfectamente delimitado por Engels, en el texto antes citado, *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana*:

»“El problema de las relaciones entre el ser y el pensamiento (...), o sea, el problema consistente en saber qué elemento es el principal, si el espíritu o la naturaleza; este problema, decimos, en lo que respecta a la Iglesia, desemboca en lo siguiente: ¿Ha sido el mundo creado por Dios, o bien existe desde la eternidad?”

»Según fuera la respuesta dada a este problema, los filósofos se dividían en dos campos. Había quienes afirmaban la primordialidad del espíritu por respecto a la naturaleza, y admitían consiguientemente una creación cualquiera del mundo. (...), y estos filósofos integraban el campo del idealismo. Y había quienes consideraban la naturaleza como elemento primordial, filósofos estos pertenecientes a diferentes escuelas materialistas.

»Ambas expresiones, idealismo y materialismo, no significaban en el origen otra cosa que esto. Y tampoco serán empleadas en otro sentido.

»“El materialismo concibe la naturaleza como la única realidad (...). Nada existe fuera de la naturaleza y del hombre”.

»Tomado en este sentido, el vocablo “materialismo” es también perfectamente claro: designa una doctrina según la cual sólo el mundo existe, y es increado»¹³⁸.

Si se entiende en este segundo sentido el materialismo, hablar de materialismo trascendente es contradictorio; sería lo mismo que decir que el mundo de la materia “no tiene” y, a la vez “tiene” una explicación trascendente, lo cual es absurdo.

Entiendo, pues, por materialismo aquel sistema según el cual «todas las realidades sensible son concebidas como estados de la materia». Esto es evidente si, como se ha hecho en este ensayo, se concibe a la materia prima como el arjé en el que se resuelven todas las cosas.

138. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, cit., pp. 83-84.

Concebido así el materialismo, caben dos posibilidades; la primera es que tal materialismo trascienda el orden sensible y alcance realidades inmateriales, como Dios y el alma. Entonces nos encontramos con «un materialismo trascendente», en otros caso, con uno «intranscendente». Así, se puede acabar con la multiseccular tradición de identificar el materialismo con el ateísmo. Pienso que cabe un materialismo ateo y un materialismo teísta. Mientras que los sentidos nos muestran materia (materialismo), la razón puede elevarse a realidades no materiales (o espirituales).

Cuando hablo de materialismo trascendente, con la palabra «materialismo» me refiero al principio intrínseco de la naturaleza; y con la palabra «trascendente» me refiero a la causa extrínseca de la naturaleza. En este ensayo me he fijado en la primera palabra «materialismo» y he señalado que el único principio intrínseco de la Naturaleza es la materia prima.

Esto se presenta muy claro cuando se trata del Evolucionismo. La explicación que en su momento dí del Evolucionismo puede ser calificada, sin duda, de materialista, por cuanto lo que existe en el Cosmos es materia prima que se autoestructura en formas nuevas. Según esta tesis evolucionista, que cada día goza de más autoridad, «parece» que el Universo es autosuficiente y se explica por sí mismo.

La tesis creacionista, tal como se he expuesto en este ensayo, también puede ser calificada de materialista, porque, por una parte afirma que lo que existe en el Cosmos es materia, que es el arjé o principio intrínseco. La presencia del artífice «que trabaja o da forma» a la materia prima hace referencia a la causa extrínseca de la Naturaleza. Basta, pues, para explicar el Cosmos con la materia prima y la causa extrínseca, sin ninguna necesidad de acudir a «unas formas substanciales portadoras del ser», como sucede en el Hilemorfismo.

Por lo tanto, tanto en el evolucionismo como en el creacionismo, la realidad se resuelve en la materia prima que es el arjé universal. Pero en este punto no acaba el estudio filosófico de la Naturaleza que puede todavía seguir adelante hasta alcanzar la existencia de Dios trascendente (que ya se ha apuntado en el artífice del Creacionismo) y del

alma humana inmanente. Este «materialismo», que va más allá de sí mismo, bien puede llamarse «materialismo trascendente». En cambio si se afirma que «lo que existe es materia y sólo materia» entonces nos encontramos con un materialismo ateo, cerrado al espíritu.

Dicho de otro modo. Al plantearnos el tema del Universo podemos preguntarnos «cómo es», o bien «por qué es, por qué es así, para qué es» A la primera pregunta se responde diciendo que «la evidencia nos muestra que es materia», en este sentido este ensayo puede ser calificado de materialista». Pero si nos hacemos el segundo tipo de preguntas se llega a la conclusión de que la materia, no solamente en el Creacionismo, sino también en el Evolucionismo se explica por la existencia de una causa trascendente que es Dios. De ahí que el título primero del ensayo fuera: «*Un Materialismo trascendente*».

Al leer lo que se acaba de decir es posible que alguien pueda objetar que todo sistema teísta se puede calificar de materialismo trascendente: materia que lleva a Dios. Pero esto no es así. ¿Acaso se puede decir que Platón sea materialista?, no, porque para él lo real son «las ideas». ¿Y Aristóteles? Tampoco. Pues explica la realidad como un compuesto en el que la forma lo explica prácticamente todo y la materia prima prácticamente nada. ¿Cómo calificar al sistema aristotélico de materialista? ¡Imposible!

Tampoco se puede decir que los racionalista, empiristas, o idealista sean materialistas. Si califico este ensayo de materialista es porque, al tratar del Universo, se llega a conclusiones que –en líneas generales– podría suscribirlas un materialista ateo. Eso sucede mientras nos movemos en la pregunta de «cómo» son las cosas (salvo el hombre). Pero aparte de preguntarnos por el «cómo» también podemos hacerlo, como ya se ha señalado, por las «causas últimas, eficiente y final». Y si en la primera cuestión es lógico encontrarse cómodos en planteamientos materialistas (en su sentido más tradicional), en la segunda no podemos dejar de discrepar más abiertamente. Es la misma naturaleza la que nos dice que ella no es autosuficiente, que necesita de Dios. Así se llega a un materialismo trascendente en con-

traste con los materialismos tradicionales. En esta línea nos dice Tresmontant:

«El análisis científico no es suficiente. Exige un paso al orden metafísico.

»Pero el orden metafísico tampoco es suficiente. Debe ser completado, instruido, por el orden del conocimiento de los hechos, el orden científico.

»El científico sin metafísica es un hombre incompleto. El metafísico sin ciencia es asimismo un hombre incompleto.

»El metafísico puede ayudarnos a descubrir que Dios opera. El sabio nos enseña cómo Dios opera. Se trata de una cuestión de hecho, que no se deja ni deducir ni adivinar, pero que sólo puede conocerse por experiencia. El método experimental cobra aquí todo su sentido: nos permite descubrir lo que las cosas son y cómo son»¹³⁹.

Así pues, en líneas generales, nos encontramos de acuerdo con aquella Filosofía que, preguntándose acerca de cómo son las cosas, acaba en conclusiones materialistas. Pero ¿se puede estar de acuerdo con tal Filosofía cuando, sin fundamento real, dice, no solamente que el arjé del Universo es materia, sino que «lo que existe es sólo materia»? Esta hipótesis podrá ser tenida como verdadera, mientras que no se demuestre que tiene fisuras –como a mi parecer sucede–, fisuras cuya explicación no se pueden reducir a la pura materia.

Me parece que el hecho de abandonar concepciones tradicionales filosóficas, como se ha hecho en este ensayo, no afecta a los argumentos acerca de la existencia de Dios. Solamente se me ocurre una salvedad que es la Vía Cuarta de Santo Tomás acerca de los «grados del ser». Los grados del ser, que es el punto de partida de la vía, no se explican «necesariamente», como dice santo Tomás de Aquino, por la existencia de un ser que tiene las perfecciones en grados, sino en plenitud. Pienso que este argumento no es válido, pues los grados del ser se explican por una progresiva complejidad en la organización de la materia. Y nada más.

139. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, cit., p. 175.

Pienso publicar más adelante la segunda parte de este trabajo centrado en Dios, en su existencia y naturaleza alcanzadas por la luz de la razón. En ese otro ensayo después de estudiar y refutar el agnosticismo trataré de exponer seis argumentos sobre la existencia de Dios cuyo contenido simplemente enuncio. 1. Dios como causa del movimiento; 2. La sabiduría inmanente en el Cosmos como expresión de la Sabiduría trascendente; 3. El tan discutido argumento ontológico; 4. Dios creador del hombre, lo que implica tratar de la espiritualidad del alma; 5. Dios como fundamento de la vida moral y las consecuencias del ateísmo; y 6. Dios como término de las ansias de felicidad del hombre.

El Cosmos no es otra cosa que un libro que Dios ha escrito impregnado de sabiduría. Pero como todo libro tiene un destinatario: un libro sin destinatario no tiene sentido. Ese destinatario es el hombre, y solamente el hombre, puesto que es el único ser del Universo que sabe leer. Este hombre tenía que ser materia y espíritu. Materia para que tuviera un elemento común con el Cosmos, y espíritu para que tuviera un elemento común con el remitente de la carta. Así el hombre a través de las cosas puede llegar a Dios y establecer un diálogo con Él.

Luego, «materialismo» porque el Cosmos es materia, pero «trascendente», pues razonando acerca del Universo nos encontramos con Dios y con el hombre. Dios que es puro Espíritu y el hombre que es un compuesto de materia y espíritu.

Quiero terminar este trabajo evocando un antiguo recuerdo. Hace años, en 1967, pude escuchar directamente al Fundador del Opus Dei, el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, una homilía pronunciada en el Campus de la Universidad de Navarra en una Misa celebrada al aire libre ante una gran muchedumbre de personas. El título de la homilía: *“Amar al mundo apasionadamente”*. En un momento de esa homilía decía el Beato Josemaría:

«El auténtico sentido cristiano –que profesa la resurrección de toda carne– se enfrentó siempre, como es lógico, con la desencarnación, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un “materialismo cristiano”, que se

opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu»¹⁴⁰.

Un día al leer las palabras citadas –que tantas veces ya había meditado– me sorprendí por la coincidencia, era una coincidencia no buscada. Yo formulaba una tesis que podía ser llamada: «materialismo trascendente». Allí, en el Campus Universitario, el Beato Josemaría nos habló de «materialismo cristiano». Era una gratísima coincidencia. El contexto en el que el Fundador de la Obra pronunció aquellas palabras –no era, al menos en apariencia, filosófico– era el ascético propio del género homilía. Trataba de explicar la unidad de vida y decía que el cristiano debe ser santo en medio de las realidades más corrientes, sin apartarse de este mundo material maravilloso que Dios ha hecho:

«Yo solía decir a aquellos universitarios y a aquellos obreros que venían junto a mí por los años treinta, que tenían que saber *materializar* la vida espiritual. Quería apartarlos así de la tentación, tan frecuente entonces y ahora, de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas»¹⁴¹.

Ciertamente el enfoque de aquella homilía como es lógico era espiritual y ascético, sin embargo, calificarlo como «materialismo cristiano» no deja de ser llamativo, porque ese modo de expresarse hace referencia a un sistema, sistema que el predicador presentaba como opuesto a los materialismos cerrados al espíritu. Si estos últimos son claramente sistemas filosóficos, el término que se le opone (materialismo cristiano) ha de ser concebido como un sistema de alcance filosófico.

En cualquier caso, aunque el tono fuera ascético, sin embargo, no deja de llamar la atención que a tal planteamiento se le calificara como «materialismo cristiano».

140. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Rialp, Madrid 1969, p. 225.

141. *Ibid.*, p. 224.

Bibliografía

- S. Agustín, *Confesiones*.
- S. Agustín, *La Ciudad de Dios*.
- Alvira, Clavel y Melendo, *Metafísica*, Eunsa, Pamplona 1986.
- Aristóteles, *Metafísica*.
- Aristóteles, *Física*.
- Artigas, M., *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1998.
- Artigas, M., *La Inteligibilidad de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1992.
- Artigas, M. y Sanguineti, J.J., *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 1984.
- Artigas, M., *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, Eunsa, Pamplona 1992.
- Aubert, J. M. *Filosofía de la Naturaleza*, Herder, Barcelona 1970.
- Bacon, F., *Novum Organum*.
- Bergson H., *"El pensamiento y lo moviente"*, La Pléyade, Buenos Aires 1972.
- Cencillo, Luis., *Hyle*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Luis Vives», Madrid 1958.
- Chevalier, J., *Historia del Pensamiento*, T. II, Aguilar, Madrid 1967.
- Escrivá de Balaguer, J., *Conversaciones*, Rialp, Madrid 1969.
- Fouillée, A., *Aristóteles y su polémica con Platón*, Espasa Calpe, Colección Austral, Buenos Aires 1948.
- Gilson, E., *Les tribulations de Sophie*, Vrin, Paris 1967.
- Gilson, E., *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962.

- González Álvarez, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos. Madrid 1987.
- Hirschberger, J., *Historia de la Filosofía I*, Herder, Barcelona 1977.
- Jolivet, R., *Tratado de Filosofía: Lógica y Cosmología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1960.
- Leibniz, *Nuevo sistema*.
- Lorda, J.L., "Santo Tomás, maestro", *Scripta Theologica*. Vol XXIX, Pamplona 1997.
- Manser, G.M., *La Esencia del Tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1953.
- Millán Puelles, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- Nicolas, J. H., *Synthèse Dogmatique*, París 1986.
- Petit, J. M^a. y Prevosti, A., *Filosofía de la Naturaleza*, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., Barcelona 1992.
- Reale, G., *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Herder, Barcelona 1999.
- Reale, G y Altiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I. Herder, Barcelona 1995.
- Rodríguez Rosado, J. J., *GER*. Tomo I, Rialp. Madrid 1981.
- Saranyana, J.I., *Historia de la Filosofía Medieval*, Eunsa, Pamplona 1985.
- Selvaggi, F., *Filosofía del mundo. Cosmología Filosófica*, Università Gregoriana Editrice. Roma 1985.
- Suárez, F., *Disputaciones Metafísicas*.
- Tejedor, C., *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, S.M., Madrid 1993.
- Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*.
- Tresmontant, C., *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, ed. Península, Barcelona 1969.