

EL CAMINO NATURAL DE LA CIENCIA: *Física A 1* de Aristóteles en los comentaristas del XVI

Ángel Álvarez Gómez
Universidad de Santiago de Compostela

Resumen

La *Física* de Aristóteles es el libro fundacional de la filosofía occidental. El primer capítulo de libro A traza el camino natural de la ciencia. Bajo la claridad del texto se encierran graves problemas que es preciso dilucidar recurriendo a otras obras del Filósofo. La dilucidación no despeja la problematicidad, que se hace manifiesta en las tradiciones de Comentaristas. De su riqueza son prueba los autores del siglo XVI. Es posible descubrir, bajo la variedad de sus interpretaciones, una intención común. La intención perfila la unidad de racionalidad plural y el empeño por su salvaguarda ante la amenaza de escisión. Por cuanto tiene de actualidad la cuestión, se hace su lectura reveladora.

Palabras clave: Método, ciencia, conocimiento, naturaleza, física, principio, causa, elemento, primero, invención, doctrina, certeza, simplicidad.

Abstract

Aristotle's *Physics* is the foundation of Western philosophy. The first chapter of Book A outlines the natural path of science. Despite the clarity of its prose, its elucidation requires reference to other works of Aristotle's, and even so it remains a problematical text that throughout history has attracted numerous commentators. Underlying the apparent diversity of the interpretations of sixteenth-century commentators is a common intention: to prevent the plurality of rationality from destroying its unity by leading to schism. Given the modern relevance of this issue, these works make illuminating reading.

Key Words: Method, science, knowledge, nature, physics, principle, cause, first, invention, learning, certainty, simplicity.

El capítulo primero del libro A de la *Física* anuncia de qué haya de constar la investigación de la ciencia de la Naturaleza y los caminos por los que cabe proceder para su cumplimiento. Para que quede debidamente claro, el camino se ilustra con tres ejemplos. Esto es todo:

- A) *Dado que en todas las investigaciones en las cuales hay principios, causas y elementos, suele seguirse el conocimiento y la ciencia como consecuencia de conocer éstos (porque sólo creemos poseer conocimiento de cada cosa precisamente cuando reconocemos las causas primeras y los principios primeros hasta llegar a los elementos), es evidente que también en la ciencia de la Naturaleza hay que intentar, antes que nada, definir lo que se refiere a los principios.*
- B) *Y el camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Porque no es lo mismo ser cognoscible para nosotros y serlo en sentido absoluto, por lo que es necesario que progreseemos, de esta manera, desde lo menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza. Ello es que para nosotros, en principio, evidentes y claros son, más bien, los compuestos.*
- C) *Por lo cual se impone avanzar desde lo universal a lo particular: el todo es más cognoscible por la percepción, y el universal es un todo porque comprende, como partes, a muchas cosas. Sucede lo mismo, de alguna forma, con los nombres con respecto a su definición: éstos designan a un todo y ello indiscriminadamente ("círculo", por ejemplo), mientras que su definición lo divide en particulares. También los niños al principio llaman "padre" a todos los hombres y "madre" a todas las mujeres, pero más tarde distinguen a cada uno de ellos (184^a1-b14).*

Nada chocante en sus términos el comienzo, encierra supuestos resultantes de una larga tradición que, a no dudarlo, Aristóteles maduró en la Academia, y plantea perplejidades en las que han reparado la mayoría de los comentaristas. Es como la invitación a franquear una puerta que anuncia la entrada a una estancia confortable, para encontrarse, sin embargo, ante una inquietud laberíntica. Nos interesan los Comentarios en la medida en que aportan el hilo con el que se quiso penetrar en el laberinto.

A

El primer fragmento distingue entre conocimiento y ciencia, establece la exigencia de investigar los principios, las causas y los elementos de las cosas que los contienen y termina afirmando que la tarea de definir los principios se impone como la primera para la ciencia de la Naturaleza. Nos preguntamos:

1. ¿cuál es la prioridad del método?
2. ¿en qué se distinguen conocimiento y ciencia?
3. ¿qué son los principios, las causas y los elementos?
4. ¿cuál es el objeto de la Física?

1. Prioridad del método

Donde Aristóteles escribe *methódus* traducimos 'investigación', correspondiendo a su vez con el término latino *scientias*, y tiene en todo caso el sentido de 'disciplina científica'. Recae la consideración primera del filósofo sobre la disciplina, que es equivalente a doctrina y a ciencia (ya desde mediados del siglo XIII). Con el tiempo deriva hacia "sumisión a reglas", hacia 'enseñanza' y hacia 'azote del penitente'. La precisión contextual que nos ocupa obliga a dejar a un lado el carácter de regla e instrucción preferentemente moral y el uso de instrumentos de castigo para conseguir por la fuerza lo que la naturaleza resiste. Hecha esta depuración, queda la vinculación de la ciencia con la regla en una copertenencia ineludible en vistas a aprender, por cuanto disciplina remite a discípulo y discípulo a *disco*. Ahora bien, el discípulo aprende del maestro —sea éste el que sea—, por lo que cabría entender que la indicación aristotélica apunta, no hacia donde se inventa la ciencia, sino hacia donde se enseña (y aprende) la ciencia que ya está inventada. A ese proceder se llama también demostración, y la física sería, en tal caso, la enseñanza de la ciencia de la naturaleza por parte de quien la posee a quienes están en disposición de aprender. Enseñanza y disposición serían los motivos centrales de este primer capítulo, como si de advertir al lector se tratara.

Tal interpretación concuerda con el subtítulo de los libros: *physiké akroáseôs —de physico auditu— lecciones de física*. Veremos que esta intención no ha escapado a los comentaristas. Si la indicación fuera correcta, entonces quedaría delimitado el sentido que en esta ocasión tiene el 'método'. En *2 met 3, 995^a13-14* había advertido Aristóteles que "hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender a la vez la ciencia y el método (*trópon - modus*) de la ciencia". Lo escribe en el contexto de acertar a dar lecciones (*akroáseis - auditiones*), lo cual exige como primera condición la de atender a la naturaleza del asunto antes que a las demandas del auditorio; de modo que muchas veces hay que torcer los hábitos (*éthê - consuetudines*) que inclinan hacia lo que resulta más fácil, para que se acomoden a lo que corresponde, aunque conlleve mayor dificultad.

El aviso es particularmente significativo porque conduce a evitar las tentaciones que rondan a la física de hacerse al modo matemático o al modo poético, en atención a la demanda de los oyentes. Tal particularidad deviene en el marco de una consideración que impregna todo el libro II y que muestra a un Aristóteles seguro acerca del objetivo y cauteloso acerca del progreso en el cumplimiento de ese objetivo: la filosofía se presenta como la ciencia de la verdad y la verdad se alcanza en el conocimiento de las causas, que no son infinitas ni en especies ni dentro de cada especie; pero tal investigación sólo es fácil al modo como quien dispara con arco y da en la puerta, pero es tan difícil que nadie acierta en el blanco. Y conviene no perder de vista dos anotaciones que subyacen en el cap. 1 de la *Física*: la primera se desprende del ejemplo del

arquero y advierte que no es lo mismo alcanzar el todo de la verdad que acertar en una parte de ella. La segunda remite la dificultad a la asimetría o desproporción existente entre la naturaleza de las cosas y nuestra capacidad de conocerlas. Sin que se refiera en ese pasaje a la de las cosas, deja caer del lado de nosotros la razón de toda la dificultad. Con una analogía de proporcionalidad de las más bellas y sintomáticas enseña que: "como los ojos de los murciélagos respecto de la luz del día, así nuestro entendimiento respecto de las cosas en sí mismas más evidentes de todas" (2 *met* 1, 993^a30-b12). Sobre esto habremos de volver.

La pregunta por la prioridad del método nos lleva, primero, a identificar la naturaleza doctrinal de la *Física* de Aristóteles; segundo, a la exigencia de vincular el modo de demostración a la naturaleza del asunto que se demuestra y así delimitar entre sí las ciencias y a éstas de los razonamientos no científicos; tercero, a descubrir la asimetría entre nuestro entendimiento y las cosas, con lo que queda rebasado el interés doctrinal de la *Física* y obliga a afrontar el problema del método de investigación en toda su amplitud. Lo cual induce a sospechar que la interpretación estrictamente doctrinal no es suficiente.

La consideración que hace Domingo de Soto en su exposición es reveladora. Inicia una aproximación recordando lo que suelen entender los expositores: que Aristóteles leía e interpretaba esta obra a los oyentes. Pero como ésta no es razón suficiente, recuerda la distribución hecha por Filopón de las obras de los antiguos en: *comentarios* (anotaciones escritas a la lectura), *obras dialógicas* (propuesta, no de autor en primera persona, sino resultante de la intervención de varios participantes) y *obras auscultatorias* (lo que el maestro leía en la escuela a sus discípulos a modo de doctrina). Sin embargo, tal clasificación no atiende más que al modo como el maestro se relaciona con sus discípulos o a los diversos modos de representar la elaboración de un saber.

Por eso explora en Simplicio, Temistio, Cicerón y Aulo Gelio en busca de una clasificación de las obras por razón de los asuntos tratados: unas son las que contienen meditaciones retóricas y argucias que atañen a los asuntos civiles y otras cuestiones de menor importancia y que se denominan *exotéricas*, esto es, exteriores y vulgares; "otras, en cambio eran aquellas en las que se piensan cosas de mayor relevancia y más sutiles, pertinentes a la dialéctica o a la contemplación de la naturaleza, por lo que se denominaban *acromáticas*, esto es, *auscultatorias*, por cuanto que requerían de una más atenta meditación: pues escuchar es oír atentamente, y por lo mismo a éstas no se admitían más que hombres provecos y oyentes peculiares" (1555, 4, 1^a).

Continúa informando que tales obras se leían temprano y, como Aristóteles lo hacía paseando, se denominaba aquella actividad *paseo matutino*, mientras que las que trataban de los otros asuntos se leían en un *paseo vespertino*. Así que, según Temistio, lo que Aristóteles escribió de retórica, de poética y de cuestiones morales lo dictó con tal claridad que cualquiera lo pudiera entender por sí mismo y con poco esfuerzo: "pero estas otras, que tratan de los prin-

cipios de las cosas y que son de más elevada especulación, las transmitió de un modo oscuro para que no las entendieran más que los dotados de poderoso ingenio y siempre con la ayuda del maestro". De todo ello concluye Soto que estas lecciones de física "no pueden ser entendidas más que por quienes las escuchan y estudian con asidua reflexión".

Como puede notarse, el camino empieza desde el modo externo de presentación para, por el reconocimiento de los diversos tipos de escritos de los que no se sabe por qué responden al modo que responden, terminar ahondando en la dificultad de los asuntos tratados, que impone, en correspondencia, un público intelectualmente superior y más avezado.

2. Conocimiento y ciencia

De las investigaciones se sigue el conocimiento y la ciencia. ¿Qué diferencia y relación existe entre uno y la otra y cuál es su relevancia? Donde Aristóteles escribe *eidénai* y *epístasthai* los latinos traducen *intelligere* y *scire*, o *cognitio* y *scientia*. Pedro de Oña resume así las interpretaciones habidas: "Simplicio, Averroes, Santo Tomás y Soto distinguen aquí entre 'entender' y 'saber'; porque 'entender': o se refiere al conocimiento en general, de modo que por el saber, como por cierta aposición, se limite al conocimiento científico. O se refiere al conocimiento de la definición y 'saber' al conocimiento de demostración, siendo así que en uno y otro a su modo se descubran las causas: en la definición el género y la diferencia, en la demostración, por su parte, las premisas. O por fin, se refiere 'entender' al conocimiento de los principios primeros de los que es hábito el intelecto, como la ciencia lo es de la conclusión, porque el conocimiento de los principios primeros pende de la aprehensión de los términos como de principios" (1598, 7, 2ª)¹.

Interpetando lo escrito por Aristóteles en 2 *Top.* 10 (114b34) elabora Tomás de Aquino una más precisa doctrina del entendimiento en *STh I*, 85, 4. En la versión latina de los *Tópicos* se dice: *intelligere est unum solum, scire vero*

¹ Tomás de Aquino escribe en *I Phys* 1: "cuando dice entender se refiere a las definiciones; pero cuando dice saber se refiere a las demostraciones. Porque así como las demostraciones son por las causas, así también las definiciones, pues la definición completa es una demostración por la sola posición de lo diferente". Soto aclara en los *Comentarios a I Phys*, cap. 1 (1555, 4, 2ª): "a propósito dice entender y saber, para que entender se refiera al conocimiento de los primeros principios, los cuales, aunque no tengan principios ni causas extrínsecas, tienen, no obstante, elementos, como son los términos de los que se constituyen, de cuyo conocimiento nace el conocimiento de los primeros principios". Lo que Soto considera infundado es interpretar —como hace Averroes— que la distinción aristotélica se refiere a la que existe entre ciencia y certeza, en el sentido de que únicamente sería cierta la ciencia que procede de las causas. Simplicio (1543, 1b2) escribió: "pero para qué se hayan reunido aquí los dos nombres, nada añade a la exposición y la explicación de la duda. Por lo que parece que propuso el conocimiento de la ciencia, conocimiento que sea por tanto de aquel género, de la misma manera que si dijera conocer por la ciencia o científicamente". El fundamento Aristotélico se encuentra en *Anal. Post. I*, 1 y 2.

multa. Tomás de Aquino responde a quienes opinan que se entienden muchas cosas al mismo tiempo: "el entendimiento puede, ciertamente, entender muchas cosas por el modo de lo uno, pero no por el modo de los muchos; quiero decir, por una o muchas especies inteligibles. Pues el modo de cada acción se sigue de la forma que es principio de la acción. Cuanto el intelecto puede entender bajo una sola especie lo puede conocer simultáneamente... Pero lo que entiende bajo especies diferentes no lo conoce simultáneamente. Y la razón está en que es imposible que el mismo sujeto se realice simultáneamente con pluralidad de formas de un solo género y de diversas especies".

El texto de Aristóteles lo traducimos así: "si conocer algo es pensarlo, también conocer muchas cosas será pensar muchas cosas, pero esto no es verdad: pues es posible conocer muchas cosas, pero no pensarlas. Si, pues, no es así, tampoco será verdad, ni siquiera para una sola cosa que conocer es pensar". Y trae tales advertencias acerca de los tópicos basados en la semejanza.

Sin entrar en detalle en ese problema, sí merece la pena volver a la doctrina que de aquí obtiene Tomás de Aquino. Hay en la continuación del *corpus* dos pasos que merecen algún reparo: el primero, por la ilustración de que echa mano: "como es imposible que el mismo cuerpo quede coloreado o figurado al mismo tiempo y según lo mismo con diversos colores o figuras". Porque si bien parece tratarse no más que de la aplicación del principio de no contradicción, recurre, en el momento de cuidar de que no se extiendan las semejanzas más allá de donde está justificado, a una semejanza entre el cuerpo-sujeto y el intelecto-sujeto, pasando por alto que "el alma es en cierto modo todas las cosas", y que el entendimiento, de acuerdo con la doctrina del Filósofo, es "hacerse todas las cosas"². Donde se aprecia una diferencia cuantitativa y cualitativa entre entendimiento y cuerpo.

Más importante aún es el otro detalle. Escribe Tomás de Aquino con razón que "todas las especies inteligibles son de un solo género, porque son perfecciones de una única potencia intelectual; aunque las cosas de las que son especies sean de diversos géneros". Basta con tener presente: a) que estamos tratando de la distinción entre conocimiento y ciencias; b) que las ciencias se especifican por los géneros respectivos; c) que el método en cada caso queda determinado por la correspondencia con el género. Así lo había enseñado Aristóteles en *Anal. Post. I*, c. 8 y aplicado en momento tan relevante como la clasificación de las ciencias filosóficas en *4 met*, 2 (1003b19-20). Cabe entonces preguntarse: ¿por qué, si —según Aristóteles— las estimaciones son las mismas, o —según Tomás de Aquino— las especies inteligibles son del solo género de la potencia intelectual, hay que clasificar los saberes por "el sujeto del cual la demostración indica las afecciones", como dice Aristóteles, o por "los diversos géneros de cosas" que el entendimiento conoce, como dice Tomás de Aquino? ¿por qué no pensar que el saber se ordena por la unidad de la poten-

² Aristóteles: *Acerca del alma*, III, 5, 430^a15-16 y 7, 431b21-22.

cia intelectual que, a la manera del sol, "es una y la misma, pese a la variedad de los objetos que ilumine" —como escribirá más tarde Descartes³?

De una a otra posibilidad, lo que identificamos son dos epistemologías de opuesto cuño. La opción aristotélica y tomista (y escolástica en general) obliga a la para unos inocente, para otros innecesaria distinción inserta en la primera línea de la Física entre "conocimiento" y "ciencia", y es fiel a la versión ya recordada de la metáfora de la visión crepuscular —de la que el mismo Platón es deudor. La opción moderna es la de la supresión de aquella distinción y la identificación de la ciencia con "el conocimiento evidente y cierto"⁴. Para ello Descartes ha debido —y lo hace desde la primera línea de las *Reglas para la dirección del ingenio*— desmontar la dependencia de la demostración del tercero de sus elementos —según la enumeración aristotélica— y rescatar al entendimiento de la inmersión en la corporalidad animal —como se lo ha visto en el ejemplo tomista—, sustituir la metáfora de la visión crepuscular por la del *sol-sapientia humana* y reconducir la diversidad de las ciencias a la unidad de una cadena construida sobre una sola aspiración —la contemplación de la verdad— y obtenida por las solas vías del entendimiento —la intuición y la deducción.

Que hayamos citado con apariencia de innecesario detalle la diversidad de interpretaciones, permite comprobar cómo las diferencias no tocan a lo que es el punto de fidelidad fundamental al marco delimitado por la correspondencia: *ciencias-métodos-géneros*. El atisbo de indiferencia de los *Conimbricenses* por mantener la distinción (entre conocimiento y ciencias) acaso no se pueda interpretar aún como disposición a invertir los fundamentos, sino más bien a que se esté desdibujando tal asiento⁵.

3. Principios, causas y elementos

El texto de Aristóteles es ciertamente enigmático: a) porque requiere primero determinar de qué investigaciones es propio que haya principios, causas y elementos; b) porque no se sabe qué relación de significación haya entre los tres términos; c) porque, tomados de la lengua común, cada uno de ellos tiene una pluralidad de significados; d) porque, al cabo, hace falta que se conozcan,

³ Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, I^a, AT X, 360, 7-15.

⁴ Conviene relativizar aquellas interpretaciones que hacen derivar tal definición del conocimiento de la tradición occamista en términos absolutos (Zubiri, 1994, p. 127) y prestar atención a que lo que ocurre es que los mismos términos cambian de terreno de juego en las manos cartesianas, tal como sucede si reparamos en la definición de ciencia de Tomás de Aquino como conocimiento cierto y distinto (*In I Phys*, 7, 31-32).

⁵ "Esta interpretación, si se consideran los términos atentamente en el contexto griego, se descubre que es poco idónea y libremente inventada. Los términos *eidénai* y *epístasthai*, que también se repiten en *I met 2*: o significan ambos la ciencia que se obtiene por las causas y no se ponen juntos más que para mayor explicitación, como dicen Simplicio y Filopón; o, como piensan Averroes y Temistio (que, a nuestro parecer, sin embargo, se prueba menos), el primero tiene un significado más extenso que el segundo" (1592, 51).

no los principios y causas sin más, sino los que son primeros. El enigma resulta de esta compleja combinación de cuestiones. Y una vez más ha servido para probar la agudeza y diversidad de los intérpretes.

De 'principio', 'causa' y 'elemento' se ocupan los tres primeros capítulos de *5 met.*, ese diccionario conceptual que nos dejó como legado y como reto el estagirita. En todos los casos, bajo el reconocimiento del *légetai pollajós*. Esa pluralidad, que es como la roca bruta extraída de la cantera del uso, es labrada en el obradoiro dialéctico hasta quedar en aristas perfectas: "lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce"; "todas las causas establecidas caen dentro de los cuatro tipos de causas más obvios (el sustrato, la esencia, el agente y el fin)"; "lo común a todas esas acepciones consiste en que elemento de cada cosa es lo primero que es inmanente en cada cosa"⁶.

Pero al momento de identificar los significados se plantea la cuestión de cómo llegar a su conocimiento: porque el arte de razonar permite ir de algo establecido (reconocido, conocido, aceptado) a algo desconocido. Ahora bien, lo común a estos conceptos de principio, causa y elemento es ser aquello "de donde" (*hózen*). Por lo que, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* enseñaba el Filósofo que "puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser objeto de ciencia, ni de técnica o arte, ni de prudencia... Tampoco son objeto de sabiduría... (por tanto), forzosamente serán objeto del intelecto"⁷.

Lo que en esa exposición se ha ganado es, primero, la demarcación entre *lógos epistemonikós* y *lógos logistikós* (razón científica y razón estratégica); segundo, la instauración de un "pluralismo racional"; tercero, la sustentación de toda especie de razón en el saber de los principios, por lo que puede aparecer como fundamento (de toda racionalidad) y fundado (en cuanto que también es razón).

Lo ganado no basta, sin embargo, para saber cómo se conocen los principios: pues se ha dicho que no es disposición demostrativa (como la ciencia), ni productiva (como las *téchnai*), ni práctica (como la prudencia), ni "ciencia capital de los objetos más estimados" (como la sabiduría). Al presentar la ciencia (*epistêmê*) en la *Ética* (VI, 3) ya advertía —remitiendo a los analíticos (*I Post.* 1, 71^a1-2)— que "hay principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante demostración; luego se obtienen por inducción" (1139b30-32). Cómo proceda esa inducción es objeto de *2 Post*, 19. La aporía y las posibles salidas se formulan en 99b20-26; y argumentando por qué el conocimiento de los principios ni puede ser innato ni proceder de algo más conocido, esta-

⁶ *5 met* 1, 1013^a18-19; 2, 1013b16-17; 3, 1014b14-15; 2 *Phys* 3, 195a14-15.

⁷ *Eth Nic* VI, 6, 1140b29-1141^a7. Cuánto ha llovido desde entonces lo podemos vislumbrar en las recientes discusiones acerca de la racionalidad de la ciencia misma. Cfr, L. Laudan 1986, esp. parte I^a.

blece que "no proceden sino de la sensación, al igual que en una batalla" (100^a10-12). Explicar cómo se recupera el orden para la batalla a partir de la desbandada —cómo se pone orden en el "caos de las sensaciones"— lleva a concluir que "la intuición será el principio de la ciencia. Y será (la intuición) el principio del principio en tanto que la ciencia se comporta en cada caso de manera semejante respecto de cada cosa (de su objeto)" (100b15-16).

La intuición (o la inteligencia) es el fundamento subjetivo de los principios. De nuevo se multiplican las cuestiones: ¿disfrutan todos los hombres de una inteligencia común que capta directa e inequívocamente aquellos principios primeros de toda demostración? Por ser obra de la intuición no cabe engaño acerca de lo intuido, pero sí cabe tomar por intuición lo que no lo es, o como visión certera la que es borrosa, o como conocimiento adecuado el que es distinto pero inadecuado: ¿a qué saber corresponde el estudio de los principios? Más aún, hay los principios de la entidad y aquellos a partir de los cuales todos hacen las demostraciones: ¿corresponde a la misma ciencia la consideración de unos y otros? Así lo planteara ya Aristóteles en el libro de las aporías (*3 met* 1, 995b6-10). Y, si la investigación se refiere a los principios demostrativos, no está nada claro "si su estudio corresponde a una ciencia o a más de una" (*3 met* 1, 995b6-10 y 2, 996b25-26), porque o las ciencias se clasifican por sus géneros o todas las ciencias serán una sola ciencia (Alejandro, 1981, 189, 5-190, 17).

La respuesta a esta en apariencia complicada cuestión llega, como se sabe, en las primeras líneas de *4 met* 3, en términos de evidencia (*fanerón*). Semejante evidencia, lo que contiene es la competencia de la filosofía, en cuanto ciencia de lo que es (*Ontología* decimos modernamente), en la investigación de los principios de toda ciencia, por cuanto que son principios primeros los que lo son de todo ser en cuanto que es (1005^a20-29).

Nada de esto último tendría interés tratando como lo hacemos de la Física, si no fuera porque algunos físicos han creído que la investigación acerca de los principios de todo ser y razonamiento era objeto de la ciencia de la naturaleza en la medida en que, a su vez, creían investigar la Naturaleza en su totalidad (como si no fuera sólo un género de lo que es). Se desprende, pues, que la física —lo mismo que las matemáticas— recibe sus principios de una sabiduría que es primera y con relación a la cual la física es filosofía segunda. No cabe ciencia física sin ontología en la concepción que Aristóteles desarrolla. Tampoco cabe pasar por alto que la física ejerce sobre las múltiples investigaciones acerca de los seres naturales el papel de fundamentación —como nos es más familiar—, o de conocimiento de los que son principios comunes —más acorde con el lenguaje aristotélico.

Dependencia de la Ontología y soberanía sobre las investigaciones naturales trazan las líneas que delimitan el estatuto de la física. Una y otra determinación han estado presentes en los estudios sobre la obra, no sólo para delimitarla con respecto a los demás libros naturales, sino hasta para precisar

cuántos de los libros de la *Física* son acerca de los principios y cuáles lo son de aplicación a problemas más particulares. La atadura a la Ontología —o Metafísica— es todavía más constringente y, en consecuencia, constituye el punto de identificación propio y la clave de distinción con respecto a otras formas de investigar los principios como ocurrirá con el tiempo en la física moderna. Más aún, cabe, volviendo a la formulación misma de la cuestión, plantear por qué no atenerse a la forma más simple y, al menos en apariencia, más coherente: ya que se busca el saber de los primeros principios de lo que es y de toda demostración, la diversificación de las ciencias por sus géneros debiera considerarse segunda con relación al conocimiento primero de los principios universales, con lo que todas las ciencias se reducirían a una sola. Coherencia contra incoherencia, Descartes contra Aristóteles.

El libro IV de la *Metafísica* diseña un programa ontológico que responde a las aporías enunciadas acerca de los principios. Lo que sigue es: 1) las características que haya de tener aquel principio primero de cuanto es y de toda demostración; 2) la presentación del principio; 3) la prueba contra quienes lo niegan.

En relación a lo primero, establece Aristóteles que más sabe quien es capaz de establecer los principios más firmes (*bebaiotátas - firmissima*). Tal condición de firmeza comporta: a) que es imposible el error (*diapseusthênai adûnaton - mentiri impossibile*); b) que es necesariamente el más conocido (*gnôrimotátên anankáion - notissimum tale est necesse*); c) que no es hipotético (*anhypótheton - non conditionale*). Tomás Calvo recuerda oportunamente que la no condicionalidad es —de acuerdo con los *Analíticos* (II, 10, 76b23-24)— lo mismo que la necesidad en sí y en relación al pensamiento (*anáñkê einaî di'hautò kai dokeîn anánkê*); lo que significa la imposición de necesidad sobre los dominios lógico, psicológico y ontológico-transcendental⁸.

Por esto mismo, cuando llega la hora de enfrentarse a quienes desconocen o niegan tal principio —asunto que Aristóteles aborda una vez que lo ha enunciado—, tiene que constatar el hecho y al mismo tiempo: calificarlo de falta de veracidad (“no es necesario creerse también las cosas que uno dice”); atribuirlo a ignorancia (ignorancia es desconocer de qué cosas es necesario y de cuáles no buscar una demostración); y presentar una demostración refutativa (*apodeixai elenchtikós*) consistente en probar que el que lo niega comete petición de principio⁹; y todavía habría que tener en cuenta quiénes han de ser persuadidos y quiénes tienen que ser forzados en razón de si mantienen su error por ignorancia o por alarde (*hoi mèn gàr peizoûs déontai hoi dè bías*)¹⁰.

Tanto las refutaciones de carácter general del cap. 4, como las expresamente dirigidas contra los relativistas de los caps 5 y 6, así como los argumentos probatorios del principio de tercio excluso del cap. 7 y la demolición de la opinión de que “todo vale” —*anything goes*, se dice ahora— del cap 8 (*hoi*

⁸ 2000, nota 16 y 17.

⁹ 4 met 3, 1005b25-26; 4, 1006^a6-8; 1006^a11-18.

¹⁰ *Ref. sof.*, 18, 176b35.

mèn oudèn fáskontes alêthès eînai hoi dè pant'alêthê, 1012^a31-34) proporcionan aquel armazón ontológico que toda ciencia necesita y, entre ellas, la física. Desde ese momento, la búsqueda de los principios primeros será tarea específica de los que sean primeros en el orden de la naturaleza; pero ello no sería posible si no estuviera garantizada la consistencia de la investigación sobre la firmeza, la imposibilidad del engaño y la necesidad.

Es al emprender semejante tarea donde los comentaristas han tenido dificultades para descifrar cómo se reparta eso de principios, causas y elementos:

1. Por ejemplo, Tomás de Aquino: "así pues, por 'principios' parece entender las causas movientes y agentes, en lo que en más que en ninguna otra se atiende al orden de algún proceso; por 'causas', en cambio, parece entender las causas formales y finales, de las que depende al máximo la cosa en su ser y en su hacerse; por 'elementos', en fin, entiende propiamente las primeras causas materiales. Ahora bien, se usan estos nombres disyuntiva y no copulativamente" (*In 1 Phys*, proaemium).

Como se ve, ha podido evitar la sinonimia a base de discernir qué razón prima en cada término: el orden en los principios, la dependencia en las causas y la composición en los elementos. Además, el acento disyuntivo era necesario justamente en vistas a distinguir unas ciencias de otras: así la matemática no demuestra sino por la causa formal, la metafísica lo hace por la formal y la final principalmente y también por la causa agente, pero la ciencia natural demuestra por todas las causas. A la distinción por los géneros se añade de este modo la distinción por el ámbito de las causas. Lo enunciado en el libro de la Física acerca de métodos tiene el carácter de un máximo que solamente la ciencia de la Naturaleza cubre y ello es, sin duda, signo de mayor complejidad. Más aún, llegar hasta los elementos (la causa material) es lo último en el conocimiento, pues la materia es por la forma y la forma es por el agente en vistas al fin.

Razón propia de principio, causa y elemento, diversificación de las ciencias, y singularidad de la física con relación a las demás e identificación de lo último en el conocimiento: son los pasos de la interpretación disyuntiva de la enumeración aristotélica hecha por Tomás de Aquino.

2. Francisco de Toledo ofrece el resultado de un exhaustivo barrido de las interpretaciones habidas. Y es su virtud primera que nos refresca la complejidad de la exigencia aristotélica que podemos presentar esquemáticamente:

	<i>Alfarabí</i>	<i>Alejandro</i>	<i>Averroes y Alberto Magno</i>	<i>Porfirio y Filopón</i>	<i>Simplicio Temistio</i>
Principios	Axiomas	Eficiente	Eficiente	Final y eficiente	Común a causas y elementos
Causas	Premisas	Formal y final	Final	Final y eficiente	Extrínsecas
Elementos	Términos mayor y menor	Material	Materia y forma	Materia y forma	intrínsecas

La complicación aumenta por cuanto que el filósofo exige que se llegue hasta los principios y causas primeros para así alcanzar los elementos. Véase cómo ello afecta de nuevo al cuadro:

	<i>Averroes</i>	<i>Alejandro</i>	<i>Toledo</i>
Princ. primeros	Extrínsecas: eficiente y final remotas supremas	Proposiciones intermedias	Causas supremas de todo género
Causas primeras	Intrínsecas: materia y forma remotas	<i>Dignitates communes (axiomas)</i>	Causas extrínsecas supremas
Elementos primeros	Todas las causas próximas	Premisas próximas de la conclusión	Causas intrínsecas primeras y supremas

Con la propuesta de Averroes se hace ver que para el Comentador saber consiste en venir de las causas primeras y remotas hasta las causas primeras y próximas (de la materia de la que están hechas todas las cosas naturales a la materia dotada de las disposiciones peculiares a cada especie singular; del primer motor universal al agente concreto, etc). Alejandro había dado otra interpretación distinta; Toledo extrae de esa traducción lo que estima más acorde con el texto y consonante con la interpretación de Simplicio. En consecuencia, entiende que saber significa conocer las causas supremas e inmediatas, no sólo intrínsecas, sino también extrínsecas (1583, 8, 1-2).

3. Importa recoger la interpretación de Francisco Vallés: "consta que estos tres: principios, causas y elementos, en este orden, tienen razón de mayor a menor universalidad. Todo elemento es causa, pues (si es que no es más) tiene razón de materia; y toda causa es principio, porque la cosa que se produce tiene su comienzo por toda causa. Pero, ni todo principio es causa (la privación, efectivamente, no es causa), ni toda causa es elemento, pues el fin y la causa eficiente y la forma nada es menos que elemento. Y ni siquiera la materia primera es elemento. Por esta razón Aristóteles hizo mención primero del principio, después de la causa y, por último, del elemento: indudablemente procede de lo más a lo menos universal. Y es también por esta razón que colige que en esta obra se ha de tratar de los principios naturales y de lo que concierne a los principios, puesto que son los principios lo más universal... Lo que se dice de que en toda investigación en la que hay principios, causas y elementos, es un pleonasma: porque no hay ciencia en la que no haya principios, causas y elementos; si así ocurriera, no sería ciencia" (1562, expos. 2b).

En suma: a) enumeración ordenada de lo más a lo menos universal; b) consonancia con el modo de proceder científico que Aristóteles traza; c) los principios son el objeto de la física como aquel ámbito superior al que conciernen las causas y los elementos (en una resonancia implícita del comienzo de 4 *met* 1, donde el Filósofo declara la naturaleza de la metafísica); d) en contra de lo que aparece en otras interpretaciones, se distinguen las ciencias, porque unas

se ocupan de principios, causas y elementos, y otras no; e) principios son materia, forma y privación; causas son forma, agente y fin; elementos son los primeros constituyentes de toda materia.

4. Pedro de Oña repite la idea de Tomás de Aquino: "Estos tres: principio, causa y elemento, se relacionan como lo superior y lo inferior; y así, principio sólo dice orden de alguna cosa a partir de otra, esto es, aquello de donde procede la realidad o el movimiento; la causa añade a esta el influjo en el efecto, por lo que el punto es principio de la línea, pero no causa. Por su parte, el elemento añade la razón de parte intrínseca que entra en la composición de la cosa; y así, la eficiente es principio y causa, pero no elemento. De donde, vale decir: es elemento, luego es causa; es causa, luego principio; pero no al contrario" (1598, 7, 2b).

A lo dicho añade: a) la aplicación a la distinción de las ciencias entre sí; b) que a las ciencias corresponde conocer su objeto por sus causas, sean extrínsecas o intrínsecas; c) la ciencia natural conoce su objeto por todas las causas; d) la eficiente es la única de las causas que es principio y causa; e) ninguna hay que sea causa y elemento; f) Aristóteles observa en el tratado de la *Física* dos órdenes: el de la naturaleza y el de la doctrina: el primero, en cuanto que procede de las causas y principios hasta los elementos; el de la doctrina en el tratamiento de los principios mismos empezando por los más conocidos para nosotros, esto es, desde los más universales; g) en el art. 1 de la cuestión primera al libro 1º precisa que "para tener de alguna cosa un conocimiento simple y total es necesario que se conozcan todos sus principios, causas y elementos, sean intrínsecos o extrínsecos; ... para tener un conocimiento perfecto no es preciso conocer todas sus causas, ni siquiera intrínsecas" (1598, 2, 1b), lo cual permite encajar científicamente las matemáticas; h) la física procede del objeto y, en cuanto que es cognoscible en tal ciencia, tiene principios, causas y elementos; i) la combinación de conocimiento total y perfecto exigiría que la ciencia de tales características fuera perfecta en el todo y en cada una de sus partes y desaparecería entonces la distinción entre física, matemáticas y metafísica —como se infiere de *1 Phys*, q. 1, art. 2 (1598, 2, 2b-3, 2ª); j) la matemática no considera la causa eficiente y, en consecuencia, tampoco la causa final; de la materia, tan solo la inteligible. La física y la metafísica estudian todo género de causas (aunque en la metafísica la materia entre como sujeto de la forma en el ser producido, no en la acción de producir).

5. Es reveladora la disposición que adoptan a este respecto los Conimbricenses: "estas dos últimas explicaciones son las que más nos complacen, aunque opinemos que las restantes no deben ser despreciadas lo más mínimo" (1592, 50-51). En el grupo de las nada despreciables están las de Alejandro, Alberto Magno y Averroes que, como se ha visto, difieren notablemente. Las dos últimas son las de "los intérpretes recientes" (nominalistas) y Tomás de Aquino: aquellos, que reconocen la referencia de principio, causa y elemento a

distintas causas, pero entienden que en el caso de la física no tiene otra razón de ser que la insistencia de Aristóteles en que, se denominen como se quiera (de los tres términos), el conocimiento de las demás cosas depende del conocimiento de éstas: "así pues, significan lo mismo cada uno y todos". Mientras que Tomás de Aquino se sirve de una interpretación disyuntiva para acentuar la distinción de las ciencias.

Revelador es optar a la vez y sin escrúpulos por dos interpretaciones diferentes y con consecuencias importantes. Cabe entender: o bien a qué estado de confusión habían venido a parar las cosas como para no discernir entre las opiniones; o bien que prácticamente ninguna importancia tiene ya un asunto que en manos de los intérpretes necesitó tales cotas de sagacidad. Tratándose de los Conimbricenses, más bien habría que inclinarse por lo último.

4. ¿Cuál es el objeto de la Física?

Lo que al respecto anuncia Aristóteles es nada más que: "es evidente que también en la Ciencia de la Naturaleza (*perì physeôs epistémês*) hay que intentar definir lo que se refiere a los principios".

1) Consecuente con la doctrina de la abstracción de la materia, Tomás de Aquino concluye: "de cuanto depende de la materia no sólo según el ser sino también según su razón trata la ciencia natural que se llama física. Y puesto que todo lo que tiene materia es móvil se concluye que el ente móvil es el objeto de la filosofía natural. Pues, en efecto, lo natural trata de las cosas naturales. Ahora bien, naturales son los seres cuyo principio es la naturaleza. Pero la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo allá donde los hay. Luego, de éstas que tienen en sí el principio del movimiento trata la ciencia natural" (*1 Phys 1 proaemium*).

A la determinación del objeto de la física se llega por convergencia de dos consideraciones: 1ª) Filosofía natural es conocimiento de los seres naturales. Natural es lo que tiene Naturaleza. Naturaleza es principio del movimiento y del reposo; son por naturaleza los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo (*2 Phys 192b14*). 2ª) El punto de referencia (de todo objeto) es la relación de ser e inteligibilidad con la materia ("Llamo materia a lo que subyace como factor primario a cada cosa" —escribe Aristóteles en *1 Phys 9, 192ª31*). Lo que es en su ser e inteligibilidad material es móvil. Ciencia natural y ciencia del ser móvil es lo mismo. Móvil se entiende que puede moverse, sin especificar aún las clases de movimientos y la relación de prioridad entre ellos.

Si antes se mostraba que la física era la más abarcadora en la consideración de las causas —todas—, ahora se sabe que es la única que considera lo material en el ser y en el entender y su nombre es "ente móvil". No se queda el Aquinate satisfecho hasta establecer una analogía entre metafísica y física

en cuanto filosofías: como la filosofía primera precede a todas las ciencias por cuanto que en ella queda determinado cuanto es común a lo que es en cuanto que es; así en el libro de los físicos (filosofía segunda la llamó Aristóteles) tiene por objeto al ente móvil absolutamente. Lo que en definitiva recuerda es que la filosofía es ciencia que se ocupa de los principios, y es necesario contar con los principios de cuanto es y con los principios de lo que es natural, sobre los que podrán levantarse después las ciencias particulares del ser o del movimiento. En suma, doble fundamentación.

2) El Ferrariense dedica la cuestión 2ª del libro 1º a discutir "si el ente móvil es el objeto de la filosofía natural". Y tiene interés porque recoge, como avezado escolástico, las opiniones mantenidas por otros. Entre ellas figuran: a) la de Alberto Magno, que estima ser el objeto el cuerpo móvil, no el cuerpo absolutamente considerado, ni el cuerpo matemático, sino aquél en el que la forma perfecciona la materia sensible existente en la aptitud de las tres dimensiones, que es el cuerpo natural sensible o móvil¹¹. b) la de Antonio de Andrés, seguidor de Duns Escoto, que en la cuestión 1ª de la metafísica afirma ser la sustancia natural en cuanto natural el objeto de la filosofía natural porque en ella se cumplen las propiedades de: quiddidad, que no estén incluidas en la entidad anteriormente considerada en tal ciencia, que sea lo primero conocido según la quiddidad propia y absoluta, que contenga virtualmente noticia de todas las verdades consideradas en tal ciencia, que cuanto se considera en esa ciencia se reduzca a tal sustancia y así sea adecuado al todo de la ciencia. Lo material es la sustancia y lo formal la naturalidad que no es sino la quiddidad o formalidad que apropia a la sustancia para ser sujeto del movimiento y de las demás afecciones que le son propias y convertiblemente inherentes: como si dijésemos que la racionalidad es la quiddidad del animal apropiada para que éste sea sujeto de risibilidad. c) La otra es la opinión de Tomás de Aquino ya recogida y que el Ferrariense justifica recordando: primero, que el ente no se contrae por diferencias esenciales, sino por modos de ser, como es el caso de la sustancia (o el accidente); segundo, que es la penuria del lenguaje la que nos fuerza a tener que nombrar con un mismo nombre lo que propiamente significa y lo que le es inferior: se trata del género de ser contenido bajo ser absolutamente y cuyo modo propio de ser es el ser móvil, y decimos 'ente móvil' por no tener denominación apropiada en una sola palabra; y significa la movilidad una diferencia esencial, no accidental, por la que se distingue del modo de las demás diferencias que consideran otras ciencias; ter-

¹¹ Alberto Magno: *I Phys.* Tr. 1, cap. 3: "Pero a esto decimos resolviendo que, aunque todo cuerpo que hay en la naturaleza sea móvil, sin embargo, cuando se afirma que es el objeto de la física, es necesario que se añada esto que digo 'móvil': porque una es la consideración del cuerpo en cuanto tal y otra es la consideración del móvil, aunque todo cuerpo sea móvil; porque no es en cuanto cuerpo, sino en cuanto cuerpo móvil que se somete a la ciencia natural. Así pues, decimos que no el cuerpo sin más, sino el cuerpo móvil es el sujeto de la ciencia natural" (1651, tomo II, p. 5, col. 1).

cero, el ente móvil y el ente natural, aunque pueden ser lo mismo, sin embargo, no es lo mismo decir ente móvil o 'ente natural' y 'cuerpo móvil', pues bajo 'ente móvil' se contiene no sólo el cuerpo móvil, sino también muchas otras realidades que se mueven sólo accidentalmente. Por lo que se refiere a la condición de objeto, advierte, primero, que en toda ciencia hay el objeto material, esto es, lo que se investiga, y lo formal, a saber: la razón bajo la que se considera todo en esa ciencia; segundo, que el objeto formal representa que sea una cosa de tal naturaleza y especie; tercero, que el objeto formal de una ciencia reúne tres condiciones: a) que contenga todo lo que en tal ciencia se considera, b) que por él se distingue de toda otra ciencia, c) que sea principalmente su conocimiento el que se busca en tal ciencia.

Hasta aquí ha presentado las aclaraciones necesarias y suficientes de parte de la ciencia y de parte del ente móvil. De ellas extrae las conclusiones relativas a: 1º) que el 'cuerpo móvil' no es el objeto formal de la filosofía natural: porque el físico prueba que el cuerpo es móvil y ninguna ciencia tiene que probar su objeto, porque si no existieran más que las sustancias sensibles la física no sería la filosofía primera, sino la matemática, ya que ninguna diferencia que contrae a algo común es igual o más universal que lo común; pero móvil es más universal que cuerpo, porque bajo 'cuerpo móvil' no se contienen todos los asuntos que se consideran en la física, por ejemplo, las formas sustanciales y las accidentales. 2º) el 'ente móvil' es el objeto formal adecuado de la filosofía natural porque: el movimiento, que es la pasión principal que considera la física, conviene por sí y propiamente al ente móvil, ya que así lo expresa la definición de movimiento. 3º) el 'cuerpo móvil' es el objeto material de la filosofía natural porque es lo que prioritariamente participa de la razón de ente móvil, y así se entienden los lugares que Tomás de Aquino —como en *I Coeli proaemium*— habla de 'cuerpo móvil'. 4º) la razón formal de objeto de la filosofía natural en cuanto escible es lo que se toma de la materia sensible y del movimiento, y por ello se distingue de todas las demás ciencias (1576, 6-13).

Cualquiera puede entender que esta escolástica es una forma excesiva de articular los argumentos; que tantos árboles impiden ver el bosque y lo que es más grave aún, orientarse en él; que en el cruce de tantos caminos uno termina enloquecido por el laberinto. Pero hay que reconocer: a) que no se pueden despachar las opiniones de los adversarios más que con argumentos; b) que el argumento de autoridad no se sostiene si no lo avalan argumentos suficientes; c) que no es banal la distinción entre 'cuerpo', 'sustancia' o 'ente móvil' en el ámbito conceptual del texto y la tradición aristotélica; d) que las distinciones que desde otros contextos aparentan ser inútiles son el resultado de atender a la precisión necesaria para el desarrollo de las aporías.

3) Entre 'cuerpo móvil', 'ente móvil' 'cuerpo natural' y 'sustancia móvil' anda el enredo cuando se pretende determinar el objeto de la ciencia natural.

La consideración y cuestiones de Francisco Vallés hacen alguna luz mayor en esa maraña:

1. Ciencia natural dice ocupación con la naturaleza. Ahora bien, una es la naturaleza considerada en común, otra en sentido propio. Propiamente se entiende "la esencia de aquellas cosas que tienen en sí mismas, en cuanto que son ellas mismas, el principio del movimiento" —y para ello basta con atender al diccionario aristotélico (*5 met*, 4). Consta que esa condición cumplen los cuerpos; luego, la ciencia natural versa sobre los cuerpos, no en cuanto cuerpos (esto es, en cuanto afectados de medida, que de tal condición se ocupa la matemática), sino en cuanto que se pueden mover. "Así que la materia de la que trata la doctrina natural es el cuerpo móvil, o el ente móvil, o la sustancia móvil, que no puede darse más que en la sustancia corpórea, y es completamente sofista y vano disputar acerca de aquellos nombres" (Expos, 1b-2^a).
2. "Disputan y no poco (en los tiempos actuales) los más recientes acerca del objeto de la doctrina física, lo mismo que del objeto de toda filosofía de la que esta obra es el comienzo, aunque entre los antiguos, ninguna discusión había sobre el asunto... Y como dice Galeno por doquier, cuando los hombres empezaron a curiosear por los nombres, empezaron a despreciar las cosas mismas" (*Contr. nat.* 1^a). Y continúa recordando que la cuestión es doble: si es el mismo el objeto de las lecciones de física y el de toda filosofía o es distinto; y cuál es ese objeto, sea el mismo o distinto. Acerca de lo primero concluye que "es el mismo el argumento pero diverso el método". Pero cuál sea, "hace falta que lo discutamos" (ib 1, 1b). Esto testimonia que, una vez aireado el problema, nadie puede sustraerse a su embrujo —o que aunque los problemas sean disparatados, no se puede evitar su época de vigencia.
3. La refriega entre 'cuerpo', 'ente' y 'sustancia', adornados del atributo 'móvil' o 'natural', es pelear "acerca de la lana caprina". Porque todos se sustentan en Aristóteles y cada uno procura no otra cosa que vencer al contrincante; pero el Filósofo empleó todas las expresiones en juego como indistintas (*11 met*, c. 6; *6 met*, c. 1; *3 phys* c. 4; *1 coeli*, c. 1). Así que, ¿de qué principios puede ir la agarrada? "ciertamente que de ninguno verdadero, sino que, sin autoridad, ellos mismos fingen para sí leyes y, aquellas que él estableció, cualquiera las convierte en trifulca" (ib. 1, 2^a). Absurdos resultan los argumentos de Soto y de Cayetano: el uno proponiendo el 'ente natural'; el otro explicando cómo se entiende 'ente móvil'.
4. La razón verdadera del objeto será aquello que principal y máximamente se trate y a la que se refieran cuantas cuestiones se planteen en esa ciencia, de modo que si el objeto se expresa con dos palabras "es necesario que el atributo sea por sí inherente al sujeto y que el atributo explique la razón bajo la que el sujeto es objeto de la ciencia". Así es como el 'ente móvil' resulta ser objeto de la física: porque no hay ningún ser móvil que no competa a la física, ni la física trata de cosa alguna que

no sea o se refiera al ser móvil y el móvil mismo es la razón bajo la que el ser viene a la consideración física. Ahora bien, este 'móvil' es enteramente lo mismo que 'natural', porque la razón de uno y otro es la misma: propio de ambos es ser el principio del movimiento. Por lo que tampoco hay diferencia alguna en decir 'sustancia móvil' o 'cuerpo móvil': "porque como el sujeto tiene un significado más amplio, el atributo procura dos cosas, contrae el objeto para que no exceda al todo de esa ciencia, y explica la razón por la que es objeto de tal ciencia" (ib. 2, 1^a).

5. El argumento de alguna importancia para decir mejor 'ente móvil' que 'cuerpo móvil' radica en que ninguna ciencia demuestra su propio objeto, sino las propiedades de su objeto, y la física —tal como la enseñó Aristóteles— demuestra que todo ser móvil es cuerpo. Pero hay que decir —responde Vallés: no se muestra que todo móvil es cuerpo como si ser cuerpo se demuestre del móvil al modo de cierta propiedad (*passio*); sino que nada fuera del cuerpo se mueve; para que conste que el cuerpo contiene todas las propiedades de las que trata la filosofía" (ib. 2, 1^a-b). La ocasión es propicia para hacer una aclaración de no poca relevancia: "sucede que aunque el objeto de la ciencia deba ser por sí más conocido que las propiedades que de él se demuestran, sin embargo, es ese mismo objeto el que en el comienzo de la doctrina se conoce de un modo menos distinto que al final, porque con frecuencia se interpone la explicación de los términos por los que se dice" (ib, 2, 1b). Debe entenderse que, ya que la contienda es del lenguaje —como advertía al principio—, dentro del lenguaje deba explicarse qué signifique eso de demostrar la corporalidad del ser móvil. Pero seguro que no otra razón habría que dar si la controversia se refiriese a las cosas mismas. Las dos referencias permiten recordar lo que se hará lugar común poco tiempo más tarde: las propiedades que la ciencia demuestra reúnen la "expresión" del objeto en todas sus formas "esenciales". Cuánto pueda dar de sí esta ligera constatación es decisivo acerca del curso de la ciencia física no menos que de la filosofía moderna y comporta la reformulación de la verdad que se busca.
6. Termina Vallés su controversia calibrando la imprecisión de Averroes al establecer que las "sustancias sensibles" son el objeto de la física. Porque —razona— aunque todo cuerpo natural es sensible, no es natural por la misma razón que es sensible. Pero tampoco el error es tan abultado, pues no andan muy distantes las razones de uno y otro. En suma y volviendo al principio: "los antiguos no se preocupaban tanto del uso de los nombres cuanto de explicar las cosas... Pero de las argucias de los modernos ya dijimos bastante y de sobra" (ib. 2, 1b).

Hay que reconocer que el divino Vallés: a) consigue espantar ciertos fantasmas, como los del enredo que forman 'ente', 'sustancia', 'cuerpo' adjetivados de 'natural', 'móvil' 'sensible'; b) denuncia la práctica abusiva de las disputas entre quienes se reclaman seguidores del mismo maestro —Aristóteles—,

seguro que también porque son incapaces de construir otra cosa, sino que se permiten oscurecer lo que en el autor está claro, o desentenderse de la literacidad de lo que acabaría con sus disputas; c) desenmascara el riesgo de que la dialéctica gire en el vacío si se desentiende de la naturaleza de las cosas acerca de las que se trata. Pero no se percata: a) de que el maestro —Aristóteles— no entiende que se pueda hacer filosofía si no es partiendo del uso de los nombres, y habrá que volver a abrir el libro V de la metafísica para evidenciarlo; b) de que el único modo de prestar atención a las cosas consiste en ascender desde el uso a la gramática, a la retórica y a la dialéctica, y no dar éstas por construidas y aplicarlas como un corsé a las cosas y a los entendimientos sean o no sean de la misma talla.

4) Dejo para el final la mención de Benito Pereira. No tanto por la novedad acerca de la determinación del objeto y su justificación, sino por las consideraciones que acompañan. En el cap. 3 del libro II hace un repaso de los sentidos que puede tener el cuerpo y de las ciencias que se ocupan de ellos. Así es como se puede llegar a justificar la existencia de las ciencias física, matemática y metafísica. Existen dudas acerca de qué cuerpo investiga el metafísico, entre otras razones porque en el propio Aristóteles no es definitiva la distinción y mucho menos en Averroes; y queda por determinar dónde se estudia el cuerpo artificial. Por lo que se refiere a la física concluye en estos términos: "es sujeto de una ciencia aquello cuyos principios o afecciones o especies se tratan directamente en tal ciencia. Esos tres aspectos investiga, según *1 Post.* una ciencia acerca de su objeto. Pero tal condición reúne el cuerpo móvil; luego, etc. La prueba de la menor es evidente: pues la materia, la forma y la naturaleza son los principios próximos del cuerpo móvil; además, la cantidad el movimiento, el lugar y el tiempo son afecciones naturales que convienen por sí y primariamente al cuerpo móvil; y, por último, el cielo, los elementos, los mixtos, lo inanimado, los vegetales, los animales, el hombre, son especies del cuerpo móvil. Añade a esto que lo móvil o natural conviene propiamente y (como dicen) adecuadamente, no al ente ni a otro sujeto que no sea el cuerpo... Quede, pues, que el sujeto de la filosofía natural es el cuerpo móvil, es decir, natural" (1585, 72). Con lo dicho, queda clara su posición acerca de qué interpretación haya de darse al conocimiento de principios, causas y elementos.

Pero donde interesa particularmente el pensamiento de Pereira es ante la duda de que la física sea una ciencia. En el mismo cap. responde en estos términos: "la doctrina acerca de las cosas naturales que Aristóteles nos dejó escrita, si uno quiere pensar bien y hablar con propiedad no se puede llamar absoluta y totalmente ciencia. Primero, porque la eternidad de la materia, del movimiento, del mundo, de las inteligencias, la necesidad de Dios actuando, su poder finito, y todos aquellos que son los principales fundamentos y firmamentos de la filosofía aristotélica, es evidente que son falsos. Como de tales principios falsos tejó y urdió una magna serie de otras cosas, es inevitable que una gran parte de la *Física* de Aristóteles no sea ciencia. Además, las cosas

que verdaderamente existen, con frecuencia las trata superficial y débilmente, sin confirmarlas con razones consistentes y necesarias, sino sólo con argumentos dialécticos y probables, como el mismo Aristóteles parece confesar en el libro 2 *Acerca del Cielo*. Así pues, siendo una parte de la *Física* de Aristóteles falsa, y conteniendo una parte de los *Tópicos* doctrina sólo probable, no puede la física de Aristóteles ser considerada simple y absolutamente ciencia" (1585, 75). Luego viene una protesta de respeto para con el Filósofo por lo que intentó hacer y por lo que vino representando, pero el juicio es firme.

B

Acerca del segundo fragmento preguntamos:

¿qué especie de coherencia doctrinal mantiene Aristóteles?

¿de cuántas maneras se puede interpretar lo que propone?

1. Coherencia doctrinal del Filósofo

A) En el comienzo del libro 2º de la metafísica hay una confesión lacerante, disipados ya los entusiasmos del libro primero. Y es que: "la investigación de la verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido fácil". Se trata de la verdad acerca de la Naturaleza, de la que ni yerran todos ni hay alguien que la alcance plenamente. Lo cual deja instaurada una complicación: la de lo fácil y lo difícil. No en el sentido de empezar por lo uno hasta llegar a lo otro —que es como frecuentemente se elude la aporía; sino en cuanto que alcanzar la plenitud de la verdad no es posible, y lo que es posible no representa más que cierta magnitud de verdad a la que se llega con la colaboración de todos. Pocas consideraciones tan atinadas como ésta, que viene operando de diverso modo en toda la historia del conocimiento. O ¿acaso no asientan sobre lo mismo cuantas propuestas tienen que ver con la gradualidad del conocimiento, el carácter probabilístico de la ciencia, la progresión del saber, la legitimación de las teorías por la comunidad científica, la sustituibilidad de los paradigmas? Una historia compulsiva de lo fácil-asequible a lo difícil-inasequible; pero que no desemboca, salvo singularidades, en la desesperación de la verdad.

La consideración inicial se aclara: la dificultad consiste en que "somos capaces de alcanzar la verdad en conjunto, pero no de conquistar una parte de ella". Aserción que admite doble sentido: el primero, fiel al ejemplo, dice que cualquier arquero es capaz de acertar en la puerta, pero ninguno hay que dé en el blanco. El segundo, acorde con *1 met*, 2: "consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre". Si nos quedamos ahí, nada más obligaría a reconocer que existe el común de los hombres y existe la rareza solitaria del sabio, el

único arquero con puntería, al que en el libro II no se menciona. Pero es que al venir del uso de 'sabio' al significado de 'sabiduría' se entiende que "sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones)". Esto hace pensar que no es posible cruzar el 'universal' (*kathólou - omnia*) del libro I con el 'conjunto' (*hólou - totum*) del libro II, a pesar de que también en el I se advierte que el sabio posee la ciencia universal "en cierto modo", es decir, sin tener la ciencia de cada cosa en particular y de sus detalles. Como no es lo mismo 'universal' y 'todo', tampoco se corresponde cada cosa en particular (*kat'hekáston - singularem*) con una parte de ella (*méros - partem*). El sabio conoce la difícil ciencia de lo universal sin descender al conocimiento del singular. El común de los hombres sabe la fácil totalidad y es incapaz del difícil acceso a las partes.

Todavía avanza un paso más Aristóteles enseñando que "puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos". No se trata tanto de una revelación especial cuanto de poner en primer plano lo que sabe el hombre de la calle y expresar su verdad hasta que rinda la potencia de nuestro entender. La medida de ese rendimiento es sobradamente gráfica: "como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que por naturaleza son las más evidentes de todas". No es la causa de nuestra ignorancia la irracionalidad de lo real —el Filósofo no trabaja con semejante hipótesis; ni la mayor dificultad viene de lo intrincado de las cosas— como si a ellas les gustara ocultarse; ni es acertado mantener una simpatía o consentir del hombre con la Naturaleza —como si en su mente se recogieran los destellos de luz que ella de todas partes produce. Lo que está a la vista no lo podemos ver y lo que vemos tiene ya los contornos difusos del crepúsculo. No habita el filósofo en la patria oscura de la noche, ni puede gozar de la luz que no conoce sombras. Ocasiones vendrán en que por saturación se intente aquella posibilidad, y buenos maestros proporcionó el Romanticismo y sus epígonos de semejante intento; tampoco faltarán estratagemas para conocer a pleno día, la más osada de todas, cuando más que vivir a pleno sol se decida que es nuestro entendimiento el sol. Con estas pretensiones se cimenta la modernidad; con las otras se consuma.

B) El método es el camino por el que se accede a donde se pretende. El camino se construye acertada o desacertadamente. En nuestro caso es el que lleva de la ignorancia a la verdad —o si es desacertado, al error. El estado natural del hombre es la ignorancia, pero su destino es el saber; si a Aristóteles le privamos de esta convicción, sobran todas sus enseñanzas y, si a pesar de todo lo hacemos, sobra la filosofía.

El camino acertado es el que lleva "de lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza". La claridad es un recla-

mo necesario. Suena bien que se diga que "la claridad es la cortesía del filósofo"; suena bien, pero es engañoso. Porque no precisa si se trata de lo que parece claro pero no resulta serlo o si se trata de lo que parece oscuro pero es claro; más bien apunta en dirección a la claridad expositiva, que es ya un problema menor; o induce a la claridad persuasiva, que es un asunto resbaladizo. Pretende ser riguroso esto: "llamo claro a aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos" —así en Descartes (*PPh*, I^a, 45^o). Pero véase cuántas cautelas: presencia, manifestación, puesto enfrente, fuerza de imposición (por parte del objeto), atención y disposición a mirar (por parte del que conoce). La habilidad cartesiana quiso fundir en una fórmula la dualidad de claridades con las que juega el Estagirita; a Leibniz no le consiguió convencer.

El texto Aristotélico conjuga dos claridades opuestas en una atormentada aporía. La aporía es la vida del filósofo. El desarrollo y resolución de la aporía impone la exigencia de ir de una claridad a la otra; como si en algún momento ocurriera una *metánoia*, una conversión. Si atendemos a la explicación de cómo se conocen los principios (2 *Post.* 19), asistimos a uno de esos momentos reveladores: precisamente, el de la claridad de los principios. De la frecuente apelación aristotélica a tales exigencias del camino en relación con la claridad, cabe resumir:

- a) Primero para nosotros son los hechos, primero en sí son las causas de los hechos: el camino va de los efectos a las causas y no se limita a poner de manifiesto el hecho. La causa es el porqué, así que la definición será de la forma específica de la que brotan las operaciones múltiples: como del alma brotan las de vivir, sentir y razonar (*De anima*, II, 2). Lo que, en suma, está en juego es la definición. La definición es lo primero que hay que escoger (1 *Pr.* 27, 43b2). Es la determinación de una de las partes de la contradicción que sirve para conocer a partir de ella demostrativamente y versa sobre una verdad perenne porque es acerca de qué y todo qué es universal y predicativo (1 *Post.* 2, 72^a21-23; 8, 75b31; 2 *Post.* 3, 90b4-5). El conocimiento científico requiere discernimiento, definición y demostración: no se da el *porque* sino cuando tenemos el *qué*, ni se da el *qué* es *ser* sin el hecho de *que sea*, y quien tal cosa pretendiera sería como buscar nada. Pero hay las definiciones que explican lo que significa el nombre, el enunciado que indica por qué es algo y el enunciado indemostrable de qué es. El valor a la definición le viene de que expresa los caracteres que acompañan a las cosas compuestas de individuos —las especies últimas (2 *Post.* 8, 93^a16-20; 1 *Top.* 5, 102a1; 2 *Post.* 10; 13, 96b20-25; cfr. VI *Top.*). ¿No dice la rememoración de tales condiciones la exigencia y el modo de pasar de una claridad a la otra? Primero para nosotros son los hechos —que conocemos por la sensación, que algo es— y las palabras —por las que sabemos que algo se dice de algo pero

desconociendo la razón. Primero en sí o por naturaleza son las causas de que algo sea, o lo que es en sí cognoscible en cuanto razón.

b) "Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente" —empieza la teoría de la demostración (*1 Post*, 1, 71^a1-2). Preexistente puede ser lo que se presupone que existe, o el significado de los términos, o ambas cosas; y tiene su origen en el mutuo acuerdo, o llegando al universal a partir de los singular. Y no hay por qué plantear en su extremo la aporía de Menón, porque antes de hacer una demostración o una comprobación se sabe ya en cierto sentido, pero en otro sentido no: por ejemplo, se sabe el singular, pero no la razón universal. Ahora bien, saber propiamente ocurre en la demostración, que es el razonamiento científico. La demostración "asienta sobre cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión" (I, 2, 71b21-23). Que haya de ser así nada sorprende a quien atienda al significado de cada término y tenga la mira puesta en la ciencia. Ocurre, sin embargo que "no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros" (71b35-72^a1). Anterior y más conocido para nosotros es lo más cercano a la sensación; cercano es lo singular, pero lejano es lo universal: "y no es posible que las mismas cosas sean a la vez anteriores y posteriores a las mismas cosas a no ser de otro modo" (I, 3, 72b28).

Esta es la doctrina en el tratado de la demostración; pero el texto de la *Física* "impone avanzar desde lo universal a lo particular: el todo es más cognoscible por la percepción y el universal es un todo, pues comprende como partes a muchas cosas". En otro sentido, son más evidentes y claros los compuestos y desde ellos lo son sus principios y los elementos. Así es como se plantea la complicación del camino a seguir:

<i>Anal. Post.</i>	<i>Phys.</i>
Singular → universal = proceder Causas → efectos = demostración	Universal → particular Todo → partes Compuestos → principios = proceder Pero (1 <i>Phys</i> , 5, 189 ^a 5-7): Razonamiento percepción = Universal particular

Nótese, además, que la doctrina pretende cubrir la correspondencia entre lo ontológico, lo físico y lo lógico, pues se ha de avanzar del compuesto a los elementos y del todo a las partes y del concepto a la definición. ¿Cómo siendo lo primero la percepción que capta lo particular se debe avanzar desde lo universal que es cosa del razonamiento? Se-

mejante complicación pertenece a la entraña misma del método aristotélico, poniendo en juego la herencia platónica con la mira en desprenderse del modo mítico y dispuesto a combinar procedimientos de análisis, división, clasificación, definición, conveniencia dialéctica y aporética, con objeto de pasar del universal genérico al universal en cuanto tal¹².

- c) "El aprendizaje se lleva a cabo para todos procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado" (*dià tôn hêtton gnôrimôn physei eis tà gnôrima mállon*) —enseña en *7 met* 3, después de descubrir que más entidad hay en el compuesto que en la materia y más en la forma que en el compuesto. A la razón limitada se impone la servidumbre de llegar a las realidades inteligibles empezando por las realidades sensibles, que son las más conocidas para nosotros. Este lugar es particularmente interesante porque: 1) ya no se trata de acceder a lo que es a partir de los fenómenos —el hecho, lo dado—, sino de llegar a lo que es *más* a partir de lo que es *menos*. 2) desvela el modelo metodológico de que Aristóteles se sirve, que es el de la acción, y lo hace de una forma harto complicada: "al igual que tratándose de las acciones, hay que conseguir que las cosas que son absolutamente buenas lleguen a ser buenas para cada uno a partir de las que son buenas para cada uno, así también habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él" (1029b3-9). Combinación obligada del *singular-universal-singular*, del *parecer (a cada uno)-ser (en sí mismo)- aplicarse (a cada uno)*, y del *conocimiento preexistente-conocimiento verdadero y demostrativo*. Sin duda que late con pulso firme bajo este proceder el afán de distanciamiento del maestro para evitar toda tentación de separación entre los dominios de la *dóxa* y los de la *epistémê*; porque, seguramente que no hay otro comienzo que el de los *éndoxa*, lo cual remite a *1 Top*, 1-3. 3) al modelo de la acción acompaña el de la *téchnê* y su efecto puede verse en exigencia tan crucial como la del conocimiento de los principios: "de la experiencia o del universal que se ha remansado en el alma... surge el principio del arte y de la ciencia" (*2 Post*. 19, 100^a5-10). Conviene, además, pensar en aquel universal que llega a la experiencia de la memoria repetida de lo mismo y la memoria de la sensación; y en el universal de los nombres cuyo significado es conocido, pero que no son nada sin los componentes de sujeto y predicado que cosignifican" (*De interpr.*, 16b20-25).

La coherencia de Aristóteles en textos que —afortunadamente— parecen decir procedimientos contrarios, obliga a desplegar el entero bagaje metodoló-

¹² Cfr, L. Couloubaritsis, 1997, cap, 1-2; G.E. L. Owen, 1980; J. Barnes, 1969-70; J. Brunnschwig, 1991; A. Mansion, 1946.

gico en vistas a mantener imbricados los aspectos lógico, ontológico y gnoseológico para la constitución de la ciencia de la Naturaleza, que es la primera de las que se ocupan específicamente de los seres naturales y la primera —fundacional— sobre la que sea posible acceder a los seres que son más ser que los naturales. Decisiva la generalidad y la primariedad filosófica de la física aunque en otro sentido —en sí— deba ser tenida por filosofía segunda. Ese carácter no escapó al intrincado afán de los comentaristas.

2. La guía que rige en los Comentaristas

A) Tomás de Aquino marca una pauta después de revisar los comentarios de Averroes. La pauta instala estas indicaciones:

- a) Decir más cognoscible por naturaleza es lo mismo que cognoscible en términos absolutos y tal condición tienen los seres que son cognoscibles según su ser. Ahora bien, ese carácter es propio de los que tienen más entidad y más ente son los que son más en acto. Así que la noción de cognoscible por naturaleza responde a esta progresión: *más cognoscible = más entidad = más acto = sustancias separadas = más certeza*. Es aplicación de los principios de potencia y acto, de la convertibilidad de ser y verdad y de la concepción de la ciencia como conocimiento cierto.
- b) Procedemos nosotros para entender de la potencia al acto y el principio de nuestro conocimiento está en los seres sensibles, que son inteligibles en potencia. Aquella visión crepuscular que enseñó el Filósofo aquí se manifiesta en la inversión entre el orden de la verdad y el orden del descubrimiento. No estará la plenitud en el comienzo sino en el final, porque sólo entonces cabe acceder a lo que es acto y, en su plenitud, acto puro.
- c) La ciencia es conocimiento cierto y distinto. La investigación comienza por lo incierto e indistinto. Cierto es lo permanente, seguro, firme y resuelto; indistinto es lo confuso, lo múltiple. Con lo que: distintos no son más que los principios y los elementos a los que se llega, no directamente, sino por resolución.
- d) Los universales son confusos porque contienen sus especies en potencia y, por tanto, indistintamente, y saber lo universal es conocer lo indistinto y así es como procede nuestra investigación, de la potencia al acto, que es igual a ir de lo universal a lo particular.
- e) La literal contradicción entre el texto de la *Física* y el de los *Analíticos* se disuelve si se presta atención al sentido de los términos singular y universal. Si lo primero para nosotros se dice que es lo singular —*Analíticos*— se entiende que se trata de los individuos, que es por donde empieza el conocimiento sensible y que son inteligibles en potencia. Si se dice que lo primero para nosotros es lo universal —*Física*— se

refiere a los universales genéricos que, como queda dicho, son confusos, indistintos, en potencia; y el camino de la investigación avanza hacia lo singular, entendiendo por tal las especies, que son distintas y ciertas. Los dos comienzos son compatibles a juicio del Aquinate; más aún, su consideración simultánea es obligada: en el singular (individuo) se da ya el universal (género) y la ciencia avanza de uno y otro —de la experiencia sensible y la noción común— hacia la verdad real de la especie.

- f) Averroes, por el contrario, disuelve la contradicción textual interpretando que uno es el modo de demostración y otro el modo de determinación (invención). Exposición que a Tomás de Aquino le parece "no conveniente"; porque no se corresponde con el desarrollo del texto.

B) Domingo de Soto sigue este mismo planteamiento y lo hace caer expresamente contra el Comentador y en protesta de fidelidad al Filósofo. Su insistencia interesa en cuanto:

- a) La existencia de dos órdenes de doctrina: uno, de parte del objeto, que establece cómo la investigación debe proceder, de acuerdo con el orden natural, de los principios a lo compuesto; el otro, de parte de los conocimientos, y establece que en la contemplación de los principios hay que proceder desde los más universales. La comprobación de este doble orden la encuentra Soto en el curso de los libros de la *Física* (expos. 1555, 5, 1a).
- b) El tratamiento de este asunto en la cuestión 2^a es extenso (1555, 6, 2b-10, 1^a). Recoge primero los argumentos que hacen más bien pensar en una incompatibilidad entre ir de los principios a los compuestos y de los universales a los particulares, pero como no puede negarse que el mismo Aristóteles haya establecido ambas exigencias, ello lleva a Soto, apartando la paja de los argumentos, a: 1^o) insistir en el doble orden; 2^o) aclarar de cuántos modos puede una cosa ser cognoscible; 3^o) sacar seis conclusiones para resolver la cuestión, tres de ellas referidas al orden de las cosas (que va de los principios a los compuestos) y tres al orden del conocimiento (que avanza de lo universal a lo particular).
- c) Pablo de Venecia enseña que algo puede ser más conocido por naturaleza de cuatro modos. El primero dice: *más cognoscible = más perfecto (= más manifiesto, como en 2 met, 1)*. El segundo dice: *más cognoscible = a lo que tiende la naturaleza = las especies*. El tercero dice: *más cognoscible = lo que se conoce por sí = lo que es por sí = los principios (sin el compuesto) = los géneros (sin las especies)*. El cuarto dice: *más cognoscible por naturaleza = principio de operación natural*. El provecho que se puede sacar de esta multiplicación de sentidos reside en que permite saber que "lo que es más conocido según la naturaleza, por lo mismo que es más conocido es lo primero a lo que tiende la naturaleza y lo primero cognoscible" (1555, 7, 2^a).

d) Estas son las conclusiones: 1^a) que algo sea más conocido por naturaleza no significa sino que posee según su naturaleza más cognoscibilidad, no activa, sino pasiva; y ello hace pensar en la correspondencia: *entidad = actualidad - perfección - separación de la materia*. El orden de mayor a menor iría: Dios - las inteligencias - el alma - el todo - las partes. Pero hay que añadir: la aplicación de esta conclusión exige reconocer que se tiene noticia confusa o distinta. La primera lo es del nombre, la segunda de la definición; y entre las confusas, lo son más las universales. ¿quién no estaría tentado a examinar a esta luz la convicción cartesiana de que el alma se conoce *prius, certius, evidentius* que el cuerpo? Porque, ¿de dónde procede sino de aquí la exigencia que consagrará el racionalismo de ir de lo oscuro a lo claro, de lo confuso a lo distinto, de lo inadecuado a lo adecuado?

2^a) "Con conocimiento confuso, el todo es antes y más conocido que las partes, tanto por naturaleza, como para nosotros" (1555, 7, 2b). Puede parecer extraño, pero: a los sentidos antes se ofrece el todo que las partes; la naturaleza antes que nada tiende a producir el todo y sólo por él produce las partes; y el intelecto artífice primero diseña el fin y luego busca los medios que ordena al fin, y no de otro modo obra la naturaleza. Es, por lo demás, doctrina aristotélica, pero mérito de Soto traerla a cuento en esta ocasión. Importante es —e inevitable— la mención del fin, pero sin ella la conclusión no perdería vigor.

3^a) "Con conocimiento distinto, las partes son más cognoscibles que el todo, tanto para nosotros, como por naturaleza" (1555, 8, 1^a). Porque el conocimiento distinto del todo no se obtiene sino por la resolución en sus partes y ello concuerda con la doctrina de que la ciencia es conocimiento distinto por los principios, las causas y los elementos. La oposición de objetos de lo primero en sí y primero para nosotros se disuelve, pues es el orden de conocimiento confuso el que es contrario al natural, pero coincide el orden del conocimiento distinto. A primera vista —superficial, atizada por una actitud antiescolástica— parece que no se trate más que de enredos verbales depurados en los alambiques de las distinciones. Pero es el modo de construir y legitimar una doctrina del conocimiento procesual, acorde con una razón limitada y convencida de que es posible llegar a la verdad. Afirmar el conocimiento distinto de las partes es, además, mantenimiento de la doctrina aristotélica de la definición, tal como se sigue de *7 met*, que se traduce en la comprensibilidad de toda criatura: si es definible, es comprensible. Por lo tanto, la resolución del todo en sus partes, o el análisis del concepto en sus términos es finito y rinde la verdad perfecta. El asunto no es de escasa complejidad ya en Aristóteles; pero más aún lo es en la tradición escolástica, que asume la doctrina judeocristiana de la creación. Se verá en toda su nitidez cuando se llegue a la doctrina de las verdades contingentes de

Leibniz, más exigente con el principio de razón y de consecuencias contrarias a las que vemos en Soto¹³, quien hace frente en este punto a la doctrina occamista de la incomprendibilidad de la criatura (Ockham, *IV Sent.*, q. 13). Que se trata de la elaboración apropiada a una razón limitada trae como consecuencia: primero, que "es suficiente con que alcancemos las ciencias de las cosas al modo humano", es decir, no para hacernos dioses o ángeles, sino para que nos hagamos hombres; segundo, que "para conocer la naturaleza del hombre no es necesario conocer su fin sobrenatural" (1555, 8, 2^a). Este es el perfil de la "ciencia humana": ni pretende saltar sobre su naturaleza, ni necesita del auxilio de la fe.

Hasta aquí las conclusiones relativas al orden de las cosas que la ciencia conoce. La otra afirmación de Aristóteles dice que se va de lo universal a lo particular; y conviene tener presente que se entiende de doble modo tanto lo universal como lo singular: una es la singularidad de los individuos que son objeto de los sentidos —a la que se refiere en *Analíticos posteriores* I, 2—, y otra la singularidad de las especies especialísimas, que lo son en cuanto objeto de las ciencias —a las que se refiere en *Física*, I, 2. Una es la universalidad que se abstrae de los singulares por la acción del entendimiento, y que comprende especies y géneros; otra la universalidad del género que contiene en potencia y confusamente las especies. Pues bien:

4^a) "Lo singular en el primer sentido es para nosotros conocido antes que el universal", porque nuestro conocimiento empieza por los sentidos, pero no en términos absolutos. Esta conclusión viene seguida de dos consideraciones nada irrelevantes: la una se refiere a la opinión de Duns Escoto cuando defiende que: con conocimiento confuso se conoce antes la especie especialísima y los géneros superiores¹⁴; y que con conocimiento distinto el primer concepto es de lo que es y de allí desciende hasta la especie última. Ello tendrá que ver con la siguiente conclusión. La otra consideración surge al examinar la opinión de Durando de que,

¹³ G. W. Leibniz: "Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates incommensurabiles", 1966, 1-3.

¹⁴ Duns Escoto trata en *I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1-2 (n. 71-91) del orden de los inteligibles por el origen (antes de tratar del orden por la perfección y la adecuación), y en cuanto al conocimiento actual escribe: "en segundo lugar, advierto que una cosa es entender lo confuso y otra entender confusamente. Lo confuso es, en efecto, lo mismo que lo indistinto. Y así como a este propósito hay doble distinguibilidad, a saber: del 'todo esencial' en las partes esenciales y del 'todo universal' en las partes subjetivas, así hay doble indistinción del doble 'todo' antedicho en sus partes. Se entiende, pues, algo confuso cuando se entiende algo indistinto de uno u otro de los modos citados. Pero se dice concebir algo confusamente cuando se concibe tal como se expresa por el nombre, y distintamente cuando se concibe tal como se expresa en la definición. Dicho esto, primero estableceré el orden del origen en el conocimiento actual de las cosas que se conciben confusamente —y en cuanto a esto digo que lo primero actualmente concebido de manera confusa es la especie especialísima, cuyo singular mueve al sentido más eficaz y poderosamente, y esto supuesto que esté presente al sentido en la proporción debida" (n. 72-73).

“lo mismo que los sentidos, el entendimiento primero conoce el singular y después, por abstracción, conoce el universal”¹⁵. Ocasión para que Soto: 1^o) reafirme el principio de semejanza *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*; 2^o) declare con toda nitidez que el conocimiento es representación. La representación es fruto de la abstracción, en la que se extrae la razón formal de objeto, que es en la que consiste la inteligibilidad y el conocimiento.

5^a) “Con conocimiento confuso, lo primero que concibe el entendimiento es la cosa bajo el concepto de lo que es; después y por orden, cuanto más universal es el concepto, tanto más es anterior para el entendimiento” (1555, 9, 1^a). Los argumentos que apoyan esta conclusión ponen en primer plano el aire del que se alimenta la tradición escolástica —que contrasta con el aire de los tiempos actuales: a) lo primero que concibe el entendimiento como lo más conocido es lo que es; definición rigurosa de Avicena consagrada por Tomás de Aquino¹⁶. b) El entendimiento procede en el conocimiento del universal al modo como los sentidos para conocer el singular: empezando por lo que es más útil y avanzando hacia lo que lo es menos. Razón construida con autorización del procedimiento analógico que tanto como echa mano de los sentidos recurre al orden de la acción para construir el orden del intelecto. c) Lo primero que una facultad produce es el concepto de su objeto adecuado: como lo primero que ve la vista es el color, así lo primero que el intelecto entiende es ‘lo que es’. El orden de la especulación y el de la experiencia han cambiado tanto que ninguno de estos principios es hoy reconocible; es normal que la tradición escolástica, bajo la prueba de antigua, resulte ininteligible. Nuestra órbita no es el ser, sino la nada; la utilidad es la meta de toda especulación, el principio de acción impera sobre toda consideración y el soporte de la existencia está en el abismo de la contingencia radical. El último apunte de Soto no es en nada despreciable: “cuando se afirma que ‘lo que es’ es lo primero conocido por el entendimiento, no tomamos ser bajo esta o la otra condición... Lo que quiera decir ‘lo que es’ es un concepto formal indiferente a lo material y a lo inmaterial, a la sustan-

¹⁵ La posición de Durando es decidida en favor de la prioridad del conocimiento del singular: “El universal es uno por abstracción a partir de muchos y acerca de muchos de los que se predica, y en esta abstracción singular, aquellos de los que se realiza la abstracción tienen razón de término desde el que, y el universal tiene razón de término hacia el que. Luego, el entendimiento que abstrae, primero entiende los singulares que los universales” (*II Sent.* d. 3, q. 7, en 1539, 107, 1 T).

¹⁶ Tomás de Aquino: *I met.*, cap. 5; en *De ente et essentia* constituye el punto de arranque sobre la base de esta argumentación: “puesto que un pequeño error al principio será grande al final —como enseña el Filósofo en *Acerca del Cielo y el Mundo*—; pero el ser y la esencia son los que primero se conciben en el entendimiento —como dice Avicena en la *Metafísica*—; así, primero y para que a causa de tal ignorancia no ocurra que erremos, para abordar su dificultad, hemos de decir qué significan los nombres de esencia y ser, y cómo se encuentren en sus diversos usos, y qué relación guarden con las intenciones lógicas, a saber, los géneros, las especies y las diferencias”.

cia y a los accidentes, a Dios y a las criaturas. Y esto es el concepto confuso de ser que primeramente los niños conciben de las cosas y, por consiguiente, que primero forma el intelecto" (1555, 9, 1b). Hay algo más que inocencia en la enseña de la mayoría de edad de los modernos.

6ª) "Con conocimiento distinto, el entendimiento empieza también por las cosas más útiles" (1555, 9, 1b-2ª). Útiles son los conceptos necesarios para construir las definiciones: sin tener la noción de animal no se puede venir a conocer que el hombre es 'animal racional', sin la noción de 'cuerpo' no se puede definir al animal como 'cuerpo sensible'. Soto cierra la cuestión aclarando que nada prohíbe que algo sea más conocido por nosotros y por naturaleza; que eso es justamente lo que ocurre en las matemáticas, pero la matemática no es la física; que la naturaleza tiende al universal *in essendo*, pero ello no coincide con el universal *in praedicando*; que, por más que moleste, la naturaleza por sí no tiende a producir los singulares, que son corruptibles, sino a conservar la especie, que es perpetua; que todo conocer que empieza por los sentidos es conjetural. Luego, toda física lo es.

C) Otra es la interpretación de Francisco Vallés. Dos son los asuntos que no se pueden dejar de discutir: uno, que los universales son más fáciles de conocer que los singulares; el otro, que parece no mantener Aristóteles en la constitución de la doctrina de la naturaleza lo que propone, ni observar el método que al principio anuncia.

1. Acerca de lo primero, "se equivoca de muchos modos santo Tomás" (porque Aristóteles no habla del singular específico en el ejemplo del niño que ve venir a su padre, ni la especie es menos lejana de los sentidos que el género), y de nada vale la interpretación de Filopón, porque "si es así, Aristóteles está hablando fuera de propósito, que es el proceder de los universales a los singulares en la constitución de las disciplinas (y llamo constitución al método por el que se enseña o se escribe)" (expos. 4b). La distinción que importa no es la del universal *por sí* y *en* los singulares, sino "los dos modos como lo universal es para nosotros más conocido: o cuando se percibe en lo singular —es lo que modernamente se llama conocimiento *a posteriori*—, o cuando el mismo universal se predica de otra cosa u otro universal se predica de él". En las proposiciones el sujeto hace las veces de materia y el atributo de forma y así una proposición es tanto más cognoscible para nosotros cuanto más universal es el atributo. El ejemplo y la doctrina de Aristóteles enseñan que cuanto más universal es, más pronto se percibe el universal en lo singular; luego, cuanto lo que se afirma de algo es más universal, tanto más conocido es para nosotros. El camino de la ciencia empieza por los principios de la naturaleza en general y de allí se viene a lo menos univer-

sal, yendo de la doctrina general a lo que es más elevado. Con esto se puede abordar la otra cuestión.

2. "Son tres los modos de constitución de una disciplina: de división, de composición y de definición" (expos, 5b). El ejemplo del cuerpo humano sirve al médico Vallés para ilustrar dichos proceder; "fuera de esos tres, la constitución de la doctrina sería ametódica". El problema nace de la aparente incongruencia de Aristóteles en los textos tantas veces citados, "pero verdaderamente planteamos esta dificultad —de proponer un método resolutorio y seguir un método compositivo— no para convencer de que haya en Aristóteles una perturbación del orden, pues observó con toda diligencia el método, sino para que mejor detectemos el artificio" (expos, 6^a). Sea cual sea el método de constitución que se observe, siempre se procede de un todo a las partes y de lo más conocido para nosotros a lo menos conocido. No hay dificultad en que así sea en la división y la resolución; parece, en cambio, haberla en la composición. Pero también en el orden de composición se procede de lo más universal a lo menos universal: el que trata del hombre con ese método empezará por los elementos primeros, de los que están compuestas todas las cosas. Así que en nada se apartaría de su propósito si procediera por composición, "aunque realmente Aristóteles observa el orden de resolución o división: pues no es su propósito tratar de cualquier cosa, cuyas partes sean los principios por los que empieza, sino de la naturaleza misma en común" (expos, 6b). Y para que quede bien claro insiste: "Así pues, hay aquí un orden de resolución y procede de los universales a los particulares (*peculiaría*)". Cierra una vez más con la mención de la medicina, pero para recordar que juntas, filosofía y medicina, se sirven del orden de composición, pero la filosofía natural por sí sola sigue el orden de resolución.

De esto mismo trata por extenso en la tercera de las *Controversias naturales*. Acentuando las mismas soluciones, conviene recordar:

- a) Es errónea la interpretación de quienes afirman que algo es más cognoscible por naturaleza cuanto mayor perfección contiene: "yo, por el contrario, no concedería que tales cosas son más cognoscibles por sí cuanto más perfectas, sino cuanto más simples y porque acaso tienen con relación a las cosas inferiores la razón de causa". Así ocurre con lo universal, lo inmaterial, las causas y los principios, comparados con lo singular, lo material, los efectos y lo principiado.
- b) No trata Aristóteles en la Física de los universales y los singulares en sí, porque busca la constitución de la ciencia, y la misma no está en las cosas ni consta de noticias simples (datos recogidos), sino de proposiciones. Las proposiciones constan de sujeto (materia) y predicado (forma). Pues bien, "el universal por sí o puesto como sujeto de la proposición es tanto más cognoscible por naturaleza cuanto más universal; mientras

que puesto como atributo, es tanto más cognoscible para nosotros cuanto más universal" (1580, 3, 2b).

- c) "El todo y las partes se pueden entender en la razón de las cosas, por la que las cosas son; o en la razón de fin, según la que se dice que esto se hace por aquello". En la razón de las cosas, primero y con más facilidad se conocen por naturaleza las partes, porque son de conocimiento más simple, pero son para nosotros más difíciles, porque están menos al alcance de los sentidos. Pero en cuanto a la razón de fin ocurre lo contrario: pues el conocimiento natural empieza por el fin y, en cambio, nosotros antes conocemos las cosas que se producen que el fin por el que se hacen: "como conocemos más fácilmente que la vesícula cuelga del hígado y después sabemos que está allí para purificar la sangre".
- d) Queda por saber si cabe que coincidan lo más cognoscible por naturaleza y para nosotros. Una vez más su formación fisiológica permite a Vallés afirmar que "puede incidir en la misma cosa que sea más conocida para nosotros y por naturaleza, pero no por la misma razón: una en cuanto realidad y otra en cuanto fin, una en cuanto causa y otra en cuanto efecto" (1580, 4, 2^a). Pero cabe ciertamente que a veces coincidan en la misma razón; por ejemplo, cuando una cosa singular es causa de otra: en cuanto singular es inmediata a los sentidos y, en cuanto causa, notoria por naturaleza más que el efecto, como la luz comparada con lo iluminado. ¡Se verá por qué la Dióptrica!

Las innovaciones son sobradamente significativas: regla de simplicidad antes que de perfección, atención al discurso y no al universal en la realidad, método de resolución, prioridad de la razón sobre la disputa acerca de lo que es primero en uno u otro sentido, interés principal por aquellas cosas o universales en los que coincida la razón de naturaleza y la razón para nosotros, capacidad para los medios antes que el conocimiento de los fines.

D) Pedro De Oña dedica los arts 3 y 4 de la cuestión primera acerca del libro I^o a este problema bajo los rótulos: "¿Qué sea lo primero conocido por el entendimiento con relación a nosotros?" y "¿Qué sea lo primero conocido por el entendimiento según la naturaleza y por sí?". El primer acercamiento dice que: "esta cuestión se ha hecho sinuosa por la variedad de las opiniones y sentencias, más allá de lo que en sí misma es difícil de explicar". Con objeto de aclararla reafirma los principios aristotélicos: 1) que el entendimiento en principio es como un papel en blanco, por tanto, preguntar por lo primero es hacerlo por lo que antes se imprime en el intelecto. 2) el conocimiento intelectual es confuso o claro y actual o potencial; pues bien, el orden es que el confuso precede al distinto y el actual al potencial. No hay duda de que la sustancia es anterior al accidente; la cuestión está en si es antes el conocimiento del ser que el de la sustancia.

A continuación sistematiza las opiniones: 1ª) la de quienes afirman —y así se termina la cuestión— que unas veces es primero en el entendimiento el universal y otras lo es el singular; y apelan para ello a la experiencia. Habría que decir que no es lo mejor para resolver un problema eludirlo admitiendo el sí y el no de los contrarios.

2ª) La de Escoto, que defiende ser el universal de la especie indivisible lo primero. Y lo prueba porque: es lo que con mayor facilidad se abstrae, el fantasma como agente natural produce el mejor efecto que es la especie, se conoce antes lo que con mayor fuerza mueve a los sentidos y tal poder tiene la especie ínfima, el ser es lo más universal de los universales pero de él no se puede tener conocimiento confuso ya que esa modalidad lo es del todo y las partes y el ser no tiene partes. A Oña le interesa en particular que Escoto no niegue que el ser es lo primero conocido, sino sólo tomado en toda su extensión.

3ª) Justamente en el ser en toda su extensión está la primariedad del conocimiento según santo Tomás y sus seguidores. Porque: en la acción de cualquier facultad, primero es el acto imperfecto —así existen en la naturaleza antes las plantas que los animales—, y el conocimiento del ser es el más imperfecto porque su saber confuso no contiene el saber confuso de la especie última; la relación de lo simple con lo simple es análoga a la de lo complejo con lo complejo y consta que en lo complejo lo primero conocido es lo más universal —que algo es o no es—, de modo que también en lo simple será el ser lo primero conocido; se conoce primero aquel universal cuyo singular primero mueve a los sentidos, y tal es el ser, como consta por experiencia; lo primero es aquello cuya semejanza antes se produce en el intelecto, y tal es la de ser. Las dificultades a vencer son las de la aparente incongruencia en los textos de la *Física* y los *Analíticos*. Prueba además que no puede ser el singular lo primero conocido porque: éste se alcanza —según Aristóteles— con conocimiento reflejo, y ello supone una noticia directa; el singular se conoce despojado de la materia por acción del entendimiento agente. Pero los propios tomistas interpretan de modo distinto la sentencia del Aquinate. Así Cayetano pone como primero el 'ente concreto de naturaleza sensible', común a los seres materiales. Los de Alcalá entienden que el ser concreto de Cayetano es el primero en mover al entendimiento, pero terminativamente es el ser en toda su extensión; y Toledo —por conciliar a Santo Tomás y a Escoto— recuerda dos aplicaciones de los fantasmas a la producción de la especie inteligible: una imperfecta —la de la especie de ente— y otra perfecta —la de la especie indivisible. Lo que pasa es que esta benevolencia de Toledo "no satisface a lo que la cuestión demanda".

4ª) La de quienes ponen en el singular lo primero conocido; lo cual empieza por llevarse por delante el entendimiento agente y desencadena asuntos tan graves como: el conocimiento de los seres inmateriales o el de las sustancias bajo las especies de pan en la hostia consagrada. Ante lo que Oña infiere que lo que no es sensible por sí se conoce mediante el discurso y por connotación con otras cosas; del conocimiento discursivo de las cosas no sensibles

queda alguna especie en el entendimiento por la que después las percibimos con mayor facilidad.

Todo esto para limpiar el terreno y sacar las propias conclusiones:

1. Si del origen hablamos, hay algo primero conocido determinadamente: por la analogía entre lo complejo y lo simple y por la experiencia de que por algo se empieza —como, por lo demás, también advertía Aristóteles. Cuando se conoce, siempre se conoce algo, y cuando se quiere, se quiere algo.
2. En el objeto propio y proporcionado del entendimiento, también en este estado terrenal, se incluye el singular, que se conoce por la especie propia y de manera directa y propia. La pugna de un tomista como Oña con los tomistas por defender posiciones particulares de Durando, Escoto, Rímíni, etc., es complicada para el autor, pero la mantiene. La razón final es así de contundente: ¿por qué negar al entendimiento el conocimiento directo del singular y según su propia especie cuando sabemos que el sentido es más imperfecto y, sin embargo, conoce lo singular, que tenemos experiencia de las cosas singulares, y que hasta los ingenuos saben antes y sin reflexión alguna lo singular que lo universal?
3. "En su objeto directo y proporcionado el entendimiento incluye al universal, que primero se conoce por una especie singular y después por su especie propia". En este caso, el sustento vuelve a ser Tomás de Aquino y las razones, para la primera parte: que el universal no es sensible por sí, luego no se conoce por la especie propia; que lo que conoce el entendimiento son las esencias, y éstas son universales y comunes. Para la segunda parte: cuando conozco a Pedro, formo primero la especie singular de Pedro, y no la de cualquier hombre o animal; si no fuera por esta gradualidad tendríamos conocimiento distinto de todos los predicados del sujeto, lo cual sabemos que es falso; y si contara con una pluralidad de especies propias, el entendimiento posible conocería al mismo tiempo muchas cosas, lo cual ni ocurre ni conviene. Para la tercera parte: después de que se forma el concepto universal, el entendimiento lo concibe de nuevo con facilidad y sin la memoria de algún singular; así nos evitamos el recurrir siempre a algo singular para conocer lo universal, o tener que empezar de nuevo.
4. "Antes se conoce el singular que el universal; así lo primero conocido por nuestro entendimiento en cuanto al origen y no con conocimiento confuso es el singular". Lo cual va contra Escoto, Durando, Rímíni y Fonseca¹⁷ y en seguimiento de Aristóteles. Las razones: a) el entendimiento puede conocer lo singular y esa especie es la primera que en él se imprime; b) por lo mismo que el sentido conoce lo singular, puede conocerlo el intelecto con mayor facilidad; no así lo universal, pues antes se requieren los singulares, su mutua conveniencia y la abstracción; c)

¹⁷ Véase, por ejemplo, P. Fonseca, *In 5 Met*, c. 28, q. 6 (1964, col. 999-1004).

el principio sensualista. Ante la apariencia de disparidad de enseñanza aristotélica, la respuesta dice que se distinga entre el orden de invención y el orden de la enseñanza y en la Física se trata de esto segundo. "Ahora bien, esto es cierto: que es propio de los sentidos percibir sólo lo singular; en cambio es lo propio del intelecto, y no común con el sentido, que conozca los universales. Pero ello no impide que también perciba los singulares, ni ello debe extrañar siendo la potencia superior y arquitectónica que contiene en sí, aunque de modo eminente, las razones todas inferiores".

5. "Por reverencia a santo Tomás y a los ilustres doctores que la sostienen, entre los que está el maestro Zumel... sostengo que es bastante probable aquella sentencia (tercera en su explicación segunda)". Pero el respeto no impide esta firmeza: "advierto, sin embargo, que cuando digo que el ser es lo primero conocido en común no hablo en sentido absoluto, sino comparativamente, esto es: entre las razones universales que son conocidas por el entendimiento, la primera es la del ser en toda su extensión, pues separada y absolutamente el singular se conoce primero".

En cuanto a qué sea lo primero conocido por el entendimiento según su naturaleza "cesan aquellas condicionales que algunos ponen inútilmente" relativas a si conociera la Naturaleza o el autor de ella, porque de lo que se trata es de la razón de cognoscibilidad que acompaña al ser. "En este asunto es cierto y deben todos convenir en que lo inmaterial e inteligible es más cognoscible por su naturaleza que lo material y sensible, y las causas más que los efectos, y las partes más que el todo, de donde infero que, puesto que las causas son causas entre sí, también entre sí son más cognoscibles y es por esa razón que el fin es en la intención más conocido que los medios, en cambio los medios son más conocidos en la ejecución". La misma relación hay que entender entre el todo y las partes. Buscando las razones de que algo sea por naturaleza más cognoscible unos dijeron que porque más ser (Soto); otros (Vallés) que porque más simple; otro (Toledo) discriminando entre más primero y más fácil con relación a lo que se dice primero por naturaleza. "Pero esta exposición, que es verdadera, no hace al asunto, pues deja en la duda en qué sentido Aristóteles dice que se proceda de lo más conocido para nosotros a lo que lo es por naturaleza". La razón de Oña no es la de perfección, ni la de simplicidad, sino la de anterioridad; así es como entiende mantener la doctrina aristotélica.

E) El tratamiento de la cuestión por parte de Pereira se merece una consideración más prolongada de la que aquí es posible hacer. Sí conviene notar la dedicación de nada menos que ocho capítulos del libro III; y que en el cap. 17 define la posición propia que al final sintetiza en seis proposiciones: "1. Nuestro intelecto antes entiende otras cosas que a sí mismo y la razón está en que el conocimiento directo es anterior al conocimiento reflejo... 2. Las cosas

materiales son para nosotros conocidas con anterioridad a las cosas inmateriales como son las inteligencias. Esto lo declara la experiencia y lo enseña la razón. ... 3. En las cosas materiales, los compuestos mismos son conocidos antes que sus partes y principios... 4. El accidente es para nosotros antes conocido que la sustancia... 5. Entre los accidentes, lo singular es conocido antes para nosotros que el universal... 6. Pero entre los accidentes singulares, es más cognoscible el que es más sensible y de esta índole son los accidentes de las cosas más universales; en efecto, son más cognoscibles para nosotros los accidentes del hombre que de Sócrates, y del animal que del hombre, y del cuerpo que del animal... Así que se puede establecer con probabilidad que lo primero conocido es el accidente o los accidentes del cuerpo, como son: la cantidad, la figura, el movimiento, el reposo, el color y las restantes cualidades sensibles; pues que uno de estos constituya lo primero conocido determinadamente, acaso sea imposible o por lo menos muy difícil. Baste al presente, para resolver la cuestión de lo primero conocido que ahora tratamos, el haber demostrado que lo primero conocido es el singular de un accidente concreto y máximamente sensible, como son los accidentes del cuerpo" (1585, 176-7).

F) La exposición de los Conimbricenses no es en este caso menos escueta. Cumplen con el doble objetivo de explicitar lo implícito en el texto y de dar razón del proceder que transmite. Para explicitar lo implícito reconstruyen el texto en forma silogística y toman los ejemplos aristotélicos como indicios (*indicia*) probatorios —tan del estilo del Filósofo, por lo demás. El texto estaría compuesto de tres silogismos encadenados: de ellos, la premisa mayor del primero es implícita (hemos de proceder avanzando desde lo que está establecido por naturaleza que avancemos). La premisa mayor del segundo es la conclusión del primero (hemos de proceder desde lo que es más cognoscible para nosotros hacia lo que lo es por naturaleza); la mayor del tercero es la conclusión del segundo (hemos de proceder a partir de lo que es menos manifiesto); la menor está implícita (las cosas más comunes son más confusas). Así se enlazan en correspondencia las tres conclusiones hacia las que va el discurso: lo que es más conocido para nosotros es lo confuso —lo confuso es lo más común (lo universal). Eso mismo prueban los ejemplos: que el entendimiento procede, como los sentidos, partiendo de lo universal; que primero conocemos los nombres, que son como el todo y después las definiciones, que son las partes; y que avanzamos de lo común e indistinto hacia lo distinto y de uno en uno.

Esto es la exposición. Se preguntan después los comentaristas por qué no enseñó Aristóteles que se procediera de los efectos a las causas, ya que él mismo así lo hace en determinadas obras. La respuesta deja clara la interpretación que los Conimbricenses hacen del problema y, de paso, manifiestan cuál es el interés que para ellos tiene la Física. La respuesta recuerda: que existe un método de invención que va de los efectos a las causas; y otro de enseñanza que procede de las causas a los efectos. Si es este último el que

encontramos en la *Física*, significa que la intención del Filósofo en estos libros no es la investigación, sino la exposición doctrinal de lo ya investigado, "y queda claro por qué Aristóteles en esta obra de lecciones, en la que sigue exquisitamente el orden doctrinal, reconoce que se propone empezar por las causas y no por los efectos" (1592, 52).

A partir de aquí, a quien pregunte cuál es el interés que tiene la *Física* para los Comentaristas habrá que decirle que nada más que conocer la doctrina aristotélica sobre la naturaleza: ningún propósito de investigación, de ampliación de conocimientos, de planteamiento de nuevos problemas. Tampoco se plantean la posibilidad de una combinación o dependencia mutua del método de invención y del método de enseñanza, con lo que dan por hecho que discurren en paralelo, o que el primero no necesita del segundo y que es de él independiente; que bien puede existir la investigación sin su propagación; que con relación a la ciencia hay que buscar la verdad y los que, si acaso, reciben sus reflejos; que el camino de la ciencia y el de la divulgación van en direcciones contrarias; que quien llega a enterarse de la verdad nunca sabría encontrarla. En los mejores Colegios de Europa que regentaban los Jesuitas el propósito era enseñar el saber, no el modo de adquirirlo y aumentarlo¹⁸. Los problemas que tal situación revela son de extraordinaria gravedad.

Queda por resaltar otro detalle: uno de los indicios dejados por Aristóteles —el tercero— se sustenta en el modo de conocer los niños. Será porque no existe un modo propio de los adultos. Pero los niños son dependientes, tutelados, necesitan ser instruidos, llevados de la mano, ejercitados. ¿Para qué *ratio studiorum* quedaba el método de invención? ¿podrían llegar los discípulos a la mayoría de edad? ¿concebiría siquiera Aristóteles su obra física con esas intenciones? Las preguntas guían el reconocimiento de una época, apuntan a cuestiones urgentes y ocultan entramados de razones que sólo una paciente investigación puede desvelar.

Referencias bibliográficas

ALBERTI Magni Ratisbonensis Episcopi Ordinis Praedicatorum *Physicorum libri VIII, Operum tomus secundus*, Lugduni, 1651.

¹⁸ Es conveniente leer con atención el proemio a los libros (que tiene hasta 48 folios), porque en él se dilucidan las cuestiones habituales acerca de la naturaleza científica de la física, su carácter especulativo y no práctico, la relación que guarda con la filosofía moral, el orden que constituye con las otras disciplinas filosóficas y la interpretación que se deba dar al título de lecciones (*akroáseōs*) puesto por Aristóteles a los libros de la *Física*. Una de las aclaraciones dice que: "por qué a pesar de todo estos libros queden indicados especialmente entre los acroamáticos, la causa parece ser que introducen a la totalidad física y contienen sus primeros fundamentos y muchas y muy difíciles cuestiones; y es por lo que —como en este lugar advierte Psellus— deben ser oídas particularmente del maestro" (1592, 47).

- ALEJANDRI Afrodisiensis *In Aristotelis Metaphysicam Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1981, vol 1 en la serie "Commentaria in Aristotelem graeca", ed Academia de Berlín.
- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, ed. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- ARISTÓTELES: *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. M. Candell, Madrid, Gredos, 1996.
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, ed. M. Araújo y J. Marías, Madrid, CEC, 1981.
- ARISTÓTELES: *Física*, ed. J. L. Calvo Martínez, Madrid, CSIC, 1996.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*, ed. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica I y II*, ed M. Candell, Madrid, Gredos, 1982 y 1988.
- BARNES, J.: "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phronesis*, 14-15, 1969-70, 123-152.
- BENEDICTI PERERII societatis Iesu *De communibus omnium rerum naturalium Principiis et Affectionibus libri quindecim*, Parisii, apud Michaellem Sonnum, sub scuto Basiliensi via Iacobeae, 1585.
- BRUNSCHWIG, J.: "Qu'est-ce que la Physique d'Aristote?", *Physique d'Aristote*, ed. F. de Gandt et P. Souffrin, París, 1991, 11-40.
- Commentarii Collegii CONIMBRICENSIS Societatis Iesu *In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, Typis et expensis Antonii à Maríz universitatis typographi, 1592.
- Commentariorum PETRI FONSECAE *In libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (Coloniae, 1615) repr. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- COULOUBARITSIS, L.: *La Physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1997, 2^a.
- DESCARTES, R.: *Oeuvres et Lettres*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, París, Vrin, 1969-1975.
- Doctor subtilis et Mariani IOANNIS DUNS SCOTI ordinis fratrum minorum *Opera omnia* iusu et auctoritate Rmi P. Augustini Sépinski, studio et cura commisionis scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Bali'c, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, t. III, 1954; t. VII, 1973.
- D. DURANDI A SANCTO PORTIANO *Super sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor* per fratrem Iacobum Albertum Castrensem ad fidem veterum exemplarium diligenter recogniti. Venundantur Parisii apud Carolam Guillard sub Sole aureo, via ad divum Iacobum, 1539.
- FRANCISCI VALESII COVARRUVIANI *Controversiarum naturalium ad Tyrones pars prima continens ea quae spectant ad octo libros Aristotelis de Physica doctrina*, Compluti, excudebat Querinus Gerardus, 1580.
- FRANCISCI TOLETI Societatis Iesu *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, Compluti, Ioannis Yñíguez a Lequerica excudebat, 1583.

- FRANCISCI VALLESII COVARRUBIANI in schola complutensi professoris publici, *octo libros Aristotelis de Physica doctrina versio recens et commentaria*, Compluti, excudebat officina Andreae ab Angulo, 1562.
- HEIDEGGER, M.: "Vom Wesen und Begriff der Physis bei Aristoteles'Physik B, 1", *Wegmarken, Gesamtausgabe*, I, Band 9 (Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1976) 239-301 = "Ce qu'est et comment se détermine la physique (Aristote: Physique B,1)", *Questions*, II, París Gallimard, 1968 (hay traducción española en Martin Heidegger: *Hitos* "Sobre la esencia y el concepto de φύσις. Aristóteles, Física B 1 (1939)", Madrid, Alianza, 2000, 199-249).
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1979.
- LAUDAN, L.: *El progreso y sus problemas*, Madrid, Encuentro, 1986.
- LEIBNIZ, G.W. : *Opuscules et fragments inédits*, par Louis Couturat, Georg Olms Verlagsbuchh, Hildesheim, 1966.
- MANSIÓN, A.: *Introduction de la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1946, 2ª.
- OWEN, G.E. L.: "Thithénai tà phainómena" en *Aristote et les problèmes de Méthode*, Louvain-la-neuve, Inst. Superieur de Philosophie, 1980, 2ª, 83-103.
- P. F. FRANCISCI SYLVESTRI FERRARIENSIS *Quaestiones in libros Physicorum*, Romae apud haeredes Antonii Bladii Impressores Camerales, 1576.
- PETRI DE OÑA *super octo libros Aristotelis de Physico auditu Commentaria una cum quaestionibus*, Compluti, J. Gratiani, 1598, 2ª.
- R. D. D. THOMAS DE VÍO CAIETANI CARDINALIS S. Sixti S. *Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Primam partem, primam secundae, secundam secundae, tertiam partem Summae Theologiae*, Romae, 1570.
- REVERENDI PATRIS DOMINICI SOTI SEGOBIENSIS Theologi ordinis praedicatorum *Super octo libros Physicorum Aristotelis Commentaria et Quaestiones*, Salmanticae, 1555.
- SIMPLICII peripatetici acutissimi *Commentaria in octo libros Aristotelis stagirita de Physico auditu*, Venetii apud Hieronimum Scotum, 1543.
- TOMÁS DE AQUINO: *Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus* in CD-Rom, Roberto Bussa ed. Milano, libr. Elettronica, 1996.
- ZUBIRI, X.: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994.