

# Principios metafísicos de las dinámicas naturales

*Rubén Pereda*

Universidad de Navarra

ruben.pereda@unav.es

DOI: 10.17421/2498-9746-03-21

## Resumen

Peter van Inwagen entiende la metafísica como el intento de acceder a la verdad última sobre el Mundo mediante la respuesta a preguntas fundamentales. En este planteamiento, la tarea del filósofo es elegir entre respuestas alternativas. Esta visión no coincide con la que tiene la tradición aristotélico-tomista: para ésta, la metafísica es la ciencia que estudia los principios de la realidad. Se estudia aquí qué quiere decir esta expresión y cómo se puede relacionar con el conocimiento científico de la naturaleza.

## ÍNDICE GENERAL

1	Metafísica de principios . . . . .	363
2	Ciencias y ciencia primera . . . . .	367
	Apéndice . . . . .	369
	Notas . . . . .	373

Peter van Inwagen, en uno de los manuales más notables de metafísica que se han escrito en los últimos años, define la ciencia primera como “el estudio de la realidad última”<sup>1</sup>. Con esta definición se trata de decir que la metafísica intenta superar las apariencias y acceder a la verdad última sobre las cosas, es decir, sobre el Mundo<sup>2</sup>. En concreto, la superación de las apariencias se logra mediante la respuesta a tres preguntas:

1. ¿Cuáles son los rasgos más generales del Mundo, y qué tipo de cosas contiene? ¿Cómo es el Mundo?
2. ¿Por qué existe un Mundo —y, más específicamente, por qué hay un Mundo que tiene los rasgos y el contenido descritos en la respuesta a la pregunta 1?
3. ¿Cuál es *nuestro* papel en el Mundo? ¿Cómo encajamos los seres humanos en él?

Con estas preguntas a la vista puede precisarse mejor qué quiere decir *metafísica*: “el estudio que propone respuestas a estas tres preguntas y trata de elegir entre los grupos alternativos de respuestas a ellas”<sup>3</sup>. En esta concepción, los principios metafísicos de las dinámicas naturales se encontrarían directamente relacionados con la primera pregunta; es decir, los principios metafísicos se refieren a los rasgos generales de la naturaleza, probablemente los rasgos más generales que se pueden encontrar. Esto es todavía más patente si se considera el conjunto de temas que surgen al investigar cómo es el Mundo: individualidad, externalidad, temporalidad y objetividad. Dicho de otro modo, la naturaleza, según van Inwagen, está compuesta de individuos externos al ser humano que se desenvuelven en el tiempo y que pueden ser conocidos objetivamente. La metafísica, en consecuencia, es el estudio de los rasgos generales —comunes, cabe suponer— de estos individuos. Es obvio que entre este modo de entender la metafísica y el saber científico puede haber “concordia”; sin embargo, queda abierta la pregunta acerca de la continuidad entre saber científico y saber metafísico: por ejemplo, si no planteamos tratar al planeta Tierra como un individuo, es probable que estemos siguiendo a una ciencia determinada —la astrofísica— y dejando de lado otra —la biología. Esta forma de vincular las ciencias tiene un componente voluntario, ya que el metafísico, en último término, decidiría qué ciencia tomar en cuenta para formar su noción de individuo: aparecerían metafísicas astrofísicas, metafísicas biológicas y, en definitiva, tantas metafísicas como ciencias.

Es una perspectiva que resulta interesante y que probablemente pueda dar mucho fruto. No obstante, hay un modo de concebir la metafísica que se ancla en la tradición aristotélico-tomista y que permite establecer un vínculo de otro tipo entre metafísica, tomada como una sola ciencia, y el saber científico. Este vínculo se asienta sobre la continuidad entre ciencias y ciencia primera.

## 1 METAFÍSICA DE PRINCIPIOS

“Algunas de las preguntas más importantes en filosofía conciernen cuestiones de prioridad”<sup>4</sup>: por ejemplo, la investigación en metafísica busca lo prioritario en la realidad. La prioridad se entiende en este contexto como una relación jerárquica entre diferentes elementos que componen una realidad: así, el elemento A tiene prioridad sobre B si la misma relación que los vincula hace que A fundamente a B de algún modo. Esta relación ha dado en llamarse *fundamentación* en la filosofía más reciente, término que se emplea para denominar “un tipo de prioridad no-causal”<sup>5</sup>. La fundamentación puede usarse para tratar tanto cuestiones existenciales como problemas epistemológicos; así, la verdad de un enunciado como “la nieve es blanca” se puede fundamentar tanto en un hecho (la blancura de la nieve que veo por la ventana) como en un análisis de la percepción y formación de dicho enunciado.

La fundamentación, pese al auge que ha cobrado recientemente, es una cuestión muy antigua en filosofía: los intentos presocráticos de dar con el primer principio pueden verse como intentos de encontrar el fundamento de la realidad. Del mismo modo, la caracterización aristotélica de la metafísica como “una ciencia sobre ciertos principios y causas”<sup>6</sup> cabe entenderse como una ciencia sobre fundamentos y fundamentación. En este sentido, tratar la metafísica como una ciencia que versa sobre fundamentos es una postura diferente de la que sostiene van Inwagen; es decir, sostengo que no sería posible identificar la realidad última y los rasgos más generales del Mundo —objeto de la metafísica según van Inwagen— con el fundamento de la realidad. En este sentido, la pregunta acerca del porqué de este Mundo sí que sería una pregunta sobre el fundamento de la realidad: el hecho de que van Inwagen reduzca, en última instancia, esta pregunta a la investigación sobre la existencia de Dios llevaría a concluir que la auténtica metafísica es la ciencia sobre Dios, postura que ha tenido diversos representantes a lo largo de la historia y que, en contexto aristotélico, siempre se ha encontrado con la dificultad de conciliar algunos de los sentidos que Aristóteles da a la expresión “filosofía primera”.

Precisamente las diversas definiciones de la metafísica aristotélica ofrecen una vía para considerar la posibilidad de que sea un intento de encontrar un fundamento de la realidad. Ya se ha presentado una primera definición: la ciencia sobre principios y causas. Pero también se encuentran a lo largo del texto de la *Metafísica* otras que no son menos importantes: “ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”<sup>7</sup>; “la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles”<sup>8</sup>; y, por último,

el estudio del Ente, que equivale a la Sustancia<sup>9</sup>. Así, junto a la metafísica como ciencia sobre principios y causas nos encontramos con una ciencia que estudia, de una forma u otra, distintas entidades: el ente en cuanto tal, los entes separados e inmóviles, y las sustancias. Algunos autores han visto aquí una incompatibilidad: “las cuatro caracterizaciones de la metafísica no son coherentes: no hay una única ciencia que describan las cuatro, y por tanto no hay (en cierto sentido) tal cosa como la metafísica aristotélica”<sup>10</sup>. Tal postura hace muy difícil que pueda encontrarse un vínculo entre el mundo natural y la metafísica que lo sustenta: dado que no hay una metafísica, tampoco sería posible encontrar un único vínculo. O, dicho de otra forma, nos encontraríamos con un conjunto de ciencias con relaciones inciertas y, en último término, imposibles.

El problema de la multiplicidad de definiciones de la metafísica —o, mejor dicho, de la ciencia primera— no es una cuestión que haya pasado inadvertida a lo largo de la historia de la filosofía. Entre los autores que detectaron este problema se encuentra Tomás de Aquino, quien ya advirtió esta pluralidad de definiciones y trató de mostrar que en realidad hay una unidad de fondo entre todas las definiciones aristotélicas. En concreto, expone su solución en el proemio al *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*<sup>11</sup>. En la glosa de este texto me centraré únicamente en los aspectos que se refieren al sentido de la metafísica como ciencia; con esto dejo de lado la discusión acerca de la corrección del planteamiento aristotélico-tomista: mi intención es exponer una concepción de la metafísica alternativa a la de van Inwagen. Esta concepción alternativa es la que se vinculará con la ciencia contemporánea en el último apartado.

El Aquinate comienza señalando la conveniencia de una ciencia que sea la primera, atendiendo a que el fin de todas las ciencias es la perfección humana; es decir, la integración de todas las capacidades del hombre destinando todas ellas a la contemplación de la verdad. Esto, según el planteamiento aristotélico, sólo se puede alcanzar mediante un conocimiento que rija sobre todos los demás. El modo de regir no es el resultado de una mera acumulación—no es un conocimiento enciclopédico— ni consecuencia de formular leyes tan generales que sirvan para todos los campos del saber —no es un conocimiento esquemático. Regir, en este sentido, es hacer evidente lo que está contenido implícitamente en cualquier otro conocimiento y sirve de base para éste. Para ver exactamente qué ciencia ha de regir, Tomás de Aquino investiga qué quiere decir propiamente “conocer”.

En primer lugar, se centra en lo que llama “el orden del entender” o, dicho de otro modo, en lo que proporciona más certeza al intelecto. Esta certeza ha de entenderse como la respuesta natural del entendimiento ante la verdad

y no como una seguridad dependiente de la voluntad. Así, ante una verdad más sólida y mejor fundada el intelecto responde con una mayor certeza. De este modo, se comprende que la certeza mayor corresponda —según el Aquinate— al conocimiento de las causas, ya que éstas, alcanzadas mediante demostraciones a partir de experiencias, permiten conocer el fenómeno que se presenta ante nuestros sentidos en conexión con su origen y todo lo que le rodea: “dado que el intelecto adquiere la certeza de la ciencia a partir de las causas, el conocimiento de las causas parece ser máximamente intelectual”. Es máximamente intelectual porque se separa de los datos concretos recibidos por los sentidos y localiza el fundamento de lo que se muestra: en este sentido, el conocimiento de las causas de una temperatura ambiental determinada es más verdadero que la experiencia del frío que estoy sintiendo ahora mismo. La ciencia primera, según el orden del entender, es la ciencia que considera las causas de toda la realidad material. De este modo, queda recogida parte de la primera definición de la metafísica, “una ciencia sobre ciertos principios y causas”.

Otro modo de entender la ciencia primera recoge la referencia a los principios mediante la comparación entre el modo de conocer intelectual y el meramente sensible. Como es sabido, el conocimiento sensible es de lo particular: la vista recoge un color concreto —el rojo, por ejemplo. El intelecto, por su parte, capta lo que hay de universal en esa percepción: así, a partir del rojo concreto que estoy observando, llego a la noción de color. Esta capacidad de llegar a lo universal es lo propio del saber. En este sentido, los principios más universales serán los más propios de la ciencia primera. El color, según nuestro ejemplo, es más universal que el rojo que veo, pero no lo suficientemente universal como para considerarlo en la ciencia primera. Un principio universal será aquel que incluya todo lo que se encuentra en la realidad: así, Tomás de Aquino señala que antes que cualquier otro principio está “el ente y lo que se sigue de él, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto”; parte de la tarea de la metafísica consistirá, por tanto, en señalar cómo lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto se siguen del ente, tarea que no es el momento de emprender. Simplemente baste considerar que para Tomás de Aquino el principio fundamental es el ente, con lo que la primera definición (ciencia sobre principios y causas) queda unida a la segunda: “ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”. El conocimiento del ente, sostiene Tomás de Aquino, es el conocimiento del primer principio de la realidad sujeta a las cuatro causas.

La última caracterización de la ciencia primera que presenta el Aquinate parte de la consideración de qué significa “conocimiento intelectual” o, dicho de otro modo, de la índole propia de la inteligencia. Para la tradi-

ción aristotélica, lo intelectual es un modo de posesión e incorporación de la realidad al ser del hombre; en este sentido, es similar a adueñarse de una piedra preciosa o comer una manzana. A diferencia de estos dos ejemplos, en el conocimiento intelectual la materia se tiene que dejar de lado: al conocer la piedra o la manzana las incorporo a mi ser sin tomar su materialidad conmigo. En este sentido, lo que se puede entender —incorporar intelectualmente al hombre— de la realidad física es aquello que no es material. En consecuencia, si hay realidades que sean inmateriales, serán más inteligibles que lo material, en la medida en que todo lo que hay en estas realidades es inteligible. La ciencia primera, por tanto, estudiará estas realidades por ser máximamente inteligibles: son los “entes separados e inmóviles” que se encuentran en la tercera definición aristotélica de la metafísica. Se llaman separados porque no incluyen materia e inmóviles porque sus operaciones no suponen ningún proceso.

Antes de continuar me gustaría señalar una discrepancia entre Tomás de Aquino y Aristóteles a propósito de la cuarta definición de la metafísica según Aristóteles: el estudio del Ente, que equivale a la Sustancia. En ese punto el Aquinate considera que la sustancia se refiere principalmente a uno de los sentidos del ente, de tal modo que la identificación absoluta entre ambos es incorrecta.

Tomás de Aquino ha explicado los tres sentidos de la metafísica, y ha relacionado todos ellos con el carácter intelectual de la ciencia. También ha señalado que es pertinente que haya una ciencia primera para alcanzar la perfección del hombre. Sin embargo, es necesario todavía mostrar cómo se unifican los tres sentidos y los tres objetos que se han encontrado; a saber, las causas, el principio o ente, y los entes separados e inmóviles. En un movimiento magistral, el Aquinate expone la razón de la unidad de los sentidos y los objetos: “las mencionadas substancias separadas son las causas primeras y universales del ser”. El ente —es decir, la realidad material considerada desde su principio fundamental— depende de los entes separados e inmóviles: en la medida en que se estudia el ente, se estudian sus causas. Y en la medida en que se estudia el ente y sus causas, se estudian las causas de la realidad. Así, aunque la metafísica estudia el ente propiamente —el principio—, ese estudio lleva a la consideración de los otros objetos propios de la ciencia primera.

Como ya he señalado, en las explicaciones precedentes no se trata de defender la corrección de la exposición aristotélico-tomista, ni dilucidar su adecuación para el estudio de la realidad. He pretendido, únicamente, destacar que hay un modo de entender la metafísica que va más allá del estudio de la realidad última, entendida como el conjunto de los rasgos generales de

lo existente. La metafísica anclada en la tradición aristotélica y continuada por Tomás de Aquino parte de que se puede entender cuál sea el fundamento real de lo existente, y que este fundamento —o principio— llamado ente, no es un rasgo general de la realidad —entendiendo por rasgo general algo más bien indeterminado, o incluso vacío— sino lo que hace a la realidad misma ser real. Este modo de entender la metafísica es el que quiero tener en mente para establecer su relación con el resto de las ciencias, que es la segunda parte de esta exposición.

## 2 CIENCIAS Y CIENCIA PRIMERA

Juan Arana ha señalado que la concepción aristotélica del saber apuesta por la unidad entre todos los modos de conocimiento, si bien “hay quien pretende que esta concepción unitaria del saber pertenece a la parte periclitada de la filosofía aristotélica, y que el nuevo saber introducido por Copérnico, Galileo y Newton es de otra pasta y tiene poco que ver con la vieja física, orientada por nacimiento y vocación hacia la metafísica”<sup>12</sup>. El análisis que hace de las relaciones entre física y metafísica —entendiendo física como el conocimiento científico— señala acertadamente que hay una radical ruptura por parte de los filósofos a partir de la modernidad, cuyo culmen se encuentra en Kant<sup>13</sup>. Arana indica que la ciencia moderna ejerce una epistemología del riesgo, según la cual se asume como verdad científica el conocimiento más plausible en un momento determinado aunque dependa de conjeturas y esté validado sólo de modo parcial. Se confía —con razón— en que el avance de la ciencia afinará las verdades alcanzadas, consolidándolas y dotando al conocimiento científico de una certeza que en un primer momento podía ponerse en duda. El contraste de esta epistemología del riesgo es la epistemología de las certezas apodícticas que debería presentar la metafísica, según los filósofos de inspiración kantiana. La propuesta de Arana, en este sentido, es limitar las expectativas respecto a la certeza que han de tener las tesis metafísicas y abrir, de este modo, la posibilidad de un diálogo entre las ciencias y la metafísica que se base en una suerte de realismo en los presupuestos: el conocimiento de la realidad depende de una epistemología que no puede asegurar apodícticamente las verdades que alcanza.

Nuestro saber es un conocimiento que arriesga: ya Aristóteles en la famosa metáfora del ejército que se recompone tras la desbandada<sup>14</sup> se había dado cuenta de que alcanzamos la verdad —porque es la verdad lo que recompone al entendimiento— de una forma que de entrada se nos escapa. Dicho de otro modo: sólo podemos considerar si poseemos una verdad par-

cial o definitiva si ya poseemos esa verdad. Arriesgamos en el conocer, y sólo después aseguramos el paso. Por tanto, se puede señalar que la metafísica supone un paso lleno de riesgo respecto a la ciencia. Al mismo tiempo, sólo es un paso más entre los muchos pasos llenos de riesgo que ha dado el conocimiento humano. Así, los principios metafísicos —el ente— a los que se aludía en la primera parte de esta exposición se conocen con propiedad sólo dando un paso más allá de lo que dan las ciencias. Como ya he indicado, no se trata de un paso acumulativo, como sería proporcionar un orden a las ciencias que permita recapitular todo el saber, ni un paso esquemático, es decir, buscar unos conceptos o leyes generales y —por eso mismo— más bien vagos. Se trata de un avance en el conocimiento que conoce algo real: el fundamento que está más allá de donde alcanzan las ciencias. Por eso, una tarea básica para el filósofo es encontrar hasta dónde llegan las ciencias y detectar el fundamento del conocimiento científico. Este fundamento en realidad son dos: el propio modo de conocer del hombre y la constitución de la realidad. Por metafísica se entiende propiamente el segundo. Dicho de otro modo, el filósofo busca el límite del conocimiento científico y trata acerca de este límite. Ahora bien, es preciso explicar correctamente qué quiere decir aquí “límite”<sup>15</sup>. Una tendencia ha sido identificar los límites con la carencia de explicaciones, es decir, una estrategia de tapar fisuras en la explicación científica. Obviamente, semejante estrategia implica una radical desconfianza en la razón humana que, en última instancia, resulta deletérea para la propia metafísica, ya que ésta no deja de ser una aplicación del entendimiento del hombre.

El límite de la ciencia lo marca el punto hasta donde puede avanzar sin dejar de ser la ciencia concreta de que se trate. Por poner un ejemplo: la biología tiene un límite inferior en lo inerte; si bien ha de acudir a la edafología, por ejemplo, lo hace de forma indirecta y dando por supuesto los descubrimientos de otras áreas de la física y la química. A la metafísica lo que le interesa es el límite superior de la biología —en este ejemplo: si lo tiene y, si es así, cuál es. Si lo tiene, será el punto en el que la ciencia, por así decirlo, comienza a cuestionarse su propia existencia: ¿qué más podemos conocer haciendo biología? ¿Qué lugar ocupa la biología entre las ciencias? Y lo que conoce la biología, ¿cuál es su lugar en el Universo? Las preguntas que se hace el metafísico se refieren a estos límites superiores de las ciencias naturales. Por un lado es un límite epistemológico por su referencia al conocimiento; por otro lado, tiene una fuerte carga ontológica, ya que intenta situar el objeto de estudio en la realidad.

El conocimiento científico de la naturaleza obtiene, junto a múltiples resultados concretos de innegable valor, unos cuantos conceptos que se sitúan

en este límite; es decir, nociones que permiten abarcar toda la naturaleza sin ir más allá del conocimiento científico. Algunas de estas nociones son “regularidad”, “orden”, “cambio”, “novedad” o “emergencia”<sup>16</sup>. Obviamente, se trata únicamente de unos ejemplos tentativos, que podrían ser cambiados por otros. Sin embargo, todos ellos apuntan a una comprensión del Universo como una realidad organizada y cambiante. Es más, podría decirse que el Universo es una realidad que está organizada para poder cambiar: es una realidad en desarrollo.

La tesis que quiero apuntar es que la metafísica entra precisamente en este punto: ¿qué quiere decir que el Universo es real?, ¿cómo se logra el desarrollo? La respuesta clásica a estas preguntas son los principios que forman el ente: el acto de ser, que es la respuesta a la primera pregunta, y la esencia, que responde a la segunda. El conocimiento científico, desde el punto de la vista de la metafísica, permite una mejor comprensión y justificación de los principios asentados por la filosofía primera clásica, ya que permite comprender mejor el cambio inherente al Universo en todas sus escalas. Este cambio —y la permanencia que supone— es lo que la metafísica ha explicado acudiendo al acto de ser y la esencia como principios reales del ente, de todo lo que existe. La diferencia entre las ciencias y la ciencia primera es que las ciencias tratan de comprender cómo se da el cambio, la ciencia primera trata de comprender a partir de qué se da el cambio.

#### APÉNDICE

*Sententia Metaphysicae, pr.*, en Tomás de Aquino – E. Alarcón, *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, (2001) [<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>]

Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rector, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti

corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix. Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina. Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius

generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent. Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.

### *Traducción<sup>17</sup>*

Como enseña el Filósofo en su Política, cuando una multitud se ordena a algo uno, conviene que aquello uno a lo que se ordena sea lo que regula o rige, y que las otras cosas sean reguladas o regidas. Lo cual es evidente en la unión del alma y el cuerpo; pues el alma naturalmente impera y el cuerpo naturalmente obedece. Lo mismo sucede también entre el alma y sus potencias: pues el apetito irascible y el concupiscible, según su orden natural, son regidos por la razón. Todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad. Por eso es necesario que alguna ciencia sea la rectora de todas las demás, y a ella se aplica propiamente el nombre de sabiduría. Pues es propio del sabio el ordenar a otros.

Ahora bien, cuál sea esta ciencia, y acerca de qué cosas verse, es algo que se puede considerar atendiendo de modo diligente a las condiciones que debe reunir algo a fin de ser idóneo para regir. Pues, como dice el Filósofo en el mismo libro, así como los hombres con intelecto vigoroso son naturalmente rectores y amos de los otros, y los hombres que tienen un cuerpo robusto pero un intelecto deficiente son naturalmente siervos, del mismo modo, la ciencia naturalmente reguladora de las otras debe ser aquella que sea máximamente intelectual. Y ésta debe ser la ciencia que versa sobre las cosas máximamente inteligibles. Ahora bien, qué sean las cosas máximamente inteligibles puede entenderse en tres sentidos. En primer lugar, según el orden del entender. En efecto, parecen ser más inteligibles aquellas cosas por medio de las cuales el intelecto alcanza certeza. Por consiguiente,

dado que el intelecto adquiere la certeza de la ciencia a partir de las causas, el conocimiento de las causas parece ser máximamente intelectual. Por lo tanto, también aquella ciencia que considera las primeras causas parece ser máximamente la reguladora de las otras. En segundo lugar, a partir de la comparación entre el intelecto y el sentido. Pues, como el sentido es un conocimiento de las cosas particulares, el intelecto, que comprende las cosas universales, parece distinguirse de aquél en esto. Por eso, también es máximamente intelectual aquella ciencia que versa acerca de los principios más universales. Los cuales, ciertamente, son el ente y lo que se sigue de él, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto. Ahora bien, estos principios no deben permanecer totalmente indeterminados, porque sin el conocimiento de ellos no podría haber un conocimiento completo de lo que es propio de cada género o especie. Por lo tanto, [estos principios] no deben tratarse en alguna ciencia particular: pues, así como cada género de entes los necesita para su propio conocimiento, por la misma razón deberían tratarse entonces en cada ciencia particular. Por consiguiente, solo resta concluir que estas cosas deben estudiarse en una ciencia común, la cual es máximamente intelectual y reguladora de las otras. En tercer lugar, a partir del mismo conocimiento del intelecto. Así, dado que una cosa sólo tiene potencia intelectual en cuanto está liberada de la materia, conviene que sean máximamente inteligibles aquellas cosas que están máximamente separadas de la materia. En efecto, conviene que lo inteligible y el intelecto sean proporcionados y pertenezcan a un único género, porque el intelecto y lo inteligible en acto son uno. Ahora bien, están máximamente separadas de la materia las cosas que se abstraen no solamente de la materia señalada, como las formas naturales recibidas en el [concepto] universal, acerca de las cuales versa la ciencia natural, sino [las que están separadas] absolutamente de la materia sensible. Y no sólo [las que están separadas] según la razón, como ocurre en las matemáticas, sino también según el ser, como es el caso de Dios y las inteligencias. Por consiguiente, la ciencia que considera tales cosas parece ser máximamente intelectual, y así es la princesa y señora de las otras. Ahora bien, esta triple consideración no debe ser atribuida a diversas ciencias, sino a una sola. Pues las mencionadas substancias separadas son las causas primeras y universales del ser. Pues es propio de cada ciencia el considerar tanto las causas propias de algún género como el género mismo, al modo como la ciencia natural considera los principios del cuerpo natural. Por lo tanto, conviene que a una misma ciencia corresponda el considerar tanto las substancias separadas como el ente común, que es un género cuyas causas comunes y universales son las mencionadas substancias. A partir de esto queda claro que, aunque esta ciencia antedicha considere tres cosas, sin em-

bargo no considera a cada una de ellas como su sujeto propio, sino solo al ente común. Pues el sujeto de una ciencia es aquello cuyas causas y afecciones buscamos, y no las causas mismas del género indagado. En efecto, el conocimiento de las causas de un determinado género es el fin al que tiende la consideración de la ciencia. Ahora bien, aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, toda ella versa no obstante acerca de las cosas que están separadas de la materia según el ser y según la razón. En efecto, se dice que están separadas de la materia no solamente aquellas cosas que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas que pueden existir sin materia, como el ente común. Esto no sucedería, sin embargo, si [aquellas cosas] dependieran de la materia en cuanto a su ser. Por consiguiente, según los tres aspectos mencionados, a partir de las cuales se considera la perfección de esta ciencia, surgen tres nombres. En efecto, se la llama ciencia divina o teología, en cuanto considera las substancias mencionadas. Metafísica, en cuanto considera al ente y lo que se sigue del mismo. Pues las cosas transfísicas se descubren mediante una vía resolutive, como lo más común después de lo menos común. Se la llama filosofía primera en cuanto considera las primeras causas de las cosas. Queda claro así cuál es el sujeto de esta ciencia, cómo se relaciona con las otras ciencias, y qué nombre se le asigna.

## NOTAS

1. P. van Inwagen, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder CO 2015<sup>4th</sup>, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 4.
3. *Ibid.*, p. 7.
4. F. Correia – B. Schnieder, *Grounding: an opinionated introduction*, in F. Correia – B. Schneider (eds.), *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 1.
5. *Ibid.*, p. 29.
6. *Metafísica*, I, 2, 982a, 3. Cito por Aristóteles, *Metafísica. Edición trilingüe*, V. García Yebra (trad.), Gredos, Madrid 2013<sup>2</sup>, p. 10; en otras citas indicaré, junto a la referencia de Bekker, el número de página de la traducción empleada entre corchetes.
7. *Metafísica*, IV, 1, 1003a, 21-22 [150].
8. *Metafísica*, VI, 1, 1026a, 16-17 [306].
9. Cf. *Metafísica*, VII, 1, 1028b, 1-5 [323].
10. J. Barnes, *Metaphysics*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 66–108.
11. El texto de referencia se encuentra en apéndice.
12. J. Arana, *El papel de la filosofía con respecto a las relaciones entre fe y ciencia*, «Scientia et Fides», 2/1 (2014), p. 166.

13. *Ibid.*, pp. 168–170.
  14. Cf. *Analíticos segundos*, II, 19, 100a, 10-15.
  15. A este respecto, puede consultarse A. Marcos, *La pregunta por los límites de la ciencia*, in M.C. Di Gregori – L. Rueda – L. Mattarollo (eds.), *El conocimiento como práctica. Investigación, valoración, ciencia y difusión*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata 2014, pp. 31–55.
  16. Estos términos los entresaco de J. Novo – J. Sánchez-Cañizares – R. Pereda, *Naturaleza creativa*, en prensa.
  17. He de agradecer a Agustín Echavarría la traducción de este texto.
- 

© 2017 Rubén Pereda & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)