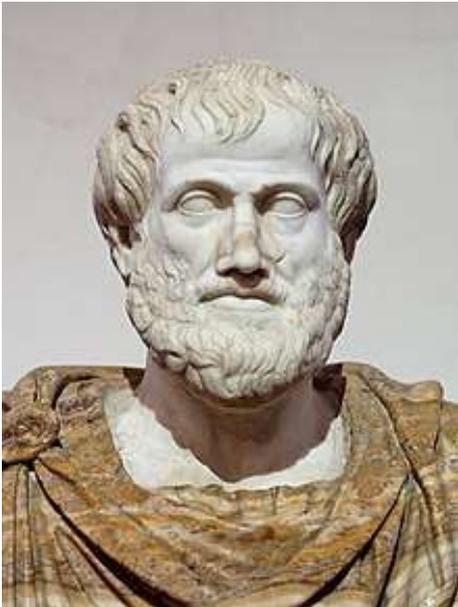


DATOS BIOGRÁFICOS



Aristóteles (384-322 a. C.) es considerado junto a Platón, el padre de la filosofía occidental. Sus ideas han ejercido una enorme influencia sobre la historia intelectual de Occidente por más de dos milenios. Fue discípulo de Platón y de otros pensadores, como Eudoxo de Cnido, durante los veinte años que estuvo en la Academia de Atenas.

Poco después de la muerte de Platón, Aristóteles abandonó Atenas para ser el maestro de Alejandro Magno en el Reino de Macedonia durante casi cinco años.

En la última etapa de su vida, fundó el Liceo en Atenas, donde enseñó hasta un año antes de su muerte.

Aristóteles nació en la ciudad de Estagira, la actual Stavros (razón por la cual se lo apodó el Estagirita), no lejos del actual Monte Athos, en la península Calcídica, entonces perteneciente al Reino de Macedonia. Su padre, Nicómaco, pertenecía a la corporación de los asclepiadeos, es decir, que profesaba la medicina, y fue médico del rey Amintas III de Macedonia, hecho que explica su relación con la corte real de Macedonia, que tendría una importante influencia en su vida; y su madre, Festis, era oriunda de Calcis y también estaba vinculada a los asclepiadeos. Es posible que la profesión de médico de su padre influyera en el interés de Aristóteles por las cuestiones físicas y biológicas.

En la época del rey Arquelaos I de Macedonia, al ser su padre médico del rey Amintas III de Macedonia, ambos residieron en Pella, y Aristóteles no pudo permanecer mucho tiempo en aquel lugar, ya que sus padres murieron cuando él era aún muy joven, y se trasladó probablemente a Atarneo.

En 367 a. C., cuando Aristóteles tenía 17 años, falleció su padre, y se hizo cargo de él su tutor Proxeno de Atarneo, que lo envió a Atenas, por entonces un importante centro intelectual del mundo griego, para que estudiase en la Academia de Platón. Allí permaneció por veinte años.

Aristóteles conoció a Platón cuando tenía 17 años de edad, y permaneció en la Academia desde 367 hasta 347 a. C. Aristóteles estudió en la Academia de Platón durante su periodo de máximo esplendor. Las pretendidas desavenencias entre Aristóteles y Platón son invenciones de época muy posterior. Admitiendo como

posibles ligeras discrepancias doctrinales, sus relaciones se mantuvieron dentro de la mayor cordialidad. Platón estimaba extraordinariamente a su discípulo, a quien llamaba "el lector" y la "mente de la escuela".

Eudoxo ejerció la primera influencia decisiva sobre Aristóteles. Debido a que las ideas filosóficas de Eudoxo diferían de la filosofía platónica y concluían en aporías, Aristóteles hizo caso omiso de las mismas, pero sí se relacionó con Espeusipo, Filipo de Opunte, Erasto y Corisco. Tanto Espeusipo como Filipo de Opunte fueron alumnos de la Academia, Heraclides Póntico la rigió cuando Platón hizo su tercer viaje a Sicilia, Filipo publicó la obra *Leyes de Platón*. Durante este periodo de juventud, Aristóteles escribió varios diálogos.

Aristóteles participó probablemente en los Misterios eleusinos, escribiendo sobre ellos: "La experiencia es aprender" (παθεῖν μαθεῖν – pathéin mathéin).

Tras la muerte de Platón en 347 a. C., Aristóteles dejó Atenas. La dirección de la Academia pasó al sobrino de Platón, Espeusipo. Aristóteles no hubiera tenido opción alguna a dirigir la Academia tras la muerte de Platón, pues no era ateniense, era macedonio, era un "meteco" (μέτοικος métoikos 'extranjero' que se establecía en Atenas y que no gozaba de los derechos de ciudadanía). Un macedonio no podía heredar bienes atenienses. Es posible que temiera los sentimientos contra los macedonios en Atenas en ese momento y se fue antes de la muerte de Platón.

Aristóteles se trasladó a Atarneo y a Aso, en Asia Menor, donde vivió aproximadamente tres años bajo la protección de su amigo y antiguo compañero de la Academia, Hermías, quien era gobernador de la ciudad. Hermías había logrado crear un pequeño Estado independiente y compartía con Filipo el ideal de una unificación helénica para luchar contra el poderío del imperio persa. Aristóteles contrajo matrimonio con Pitias, sobrina e hija adoptiva de Hermías, con quien tuvo una hija del mismo nombre.

Hermías fue derrotado por los persas y crucificado (341). Al morir envió a sus amigos este mensaje: "Decidles que no he hecho nada indigno de la Filosofía". Aristóteles le dedicó un epitafio en verso.

Tras el asesinato de Hermías, Aristóteles se mudó a la ciudad de Mitilene, en la isla de Lesbos, donde permaneció dos años (344-342) en compañía de Jenócrates y Teofrasto. Allí continuó con sus investigaciones junto a Teofrasto, nativo de Lesbos, sobre zoología y biología marina.

En 343 a. C., el rey Filipo II de Macedonia llamó a Aristóteles para que fuera tutor de su hijo de trece años, que más tarde sería conocido como Alejandro Magno, en la localidad de Mieza. Aristóteles viajó entonces a Pella, por entonces la capital del imperio macedonio, y se encargó de la educación y de la enseñanza del joven Alejandro durante dos años, al menos, hasta que este inició su carrera militar. Durante el tiempo que pasó en la corte macedonia, dio lecciones también a otros dos reyes futuros: Ptolomeo y Casandro.

Las relaciones entre Aristóteles y Alejandro debieron de ser cordiales mucho tiempo. A petición del filósofo, Alejandro reedificó Estagira, ciudad natal de Aristóteles, destruida por Filipo en 348, y le enviaba material para sus estudios

de Historia natural y grandes cantidades de dinero para sus investigaciones. Es probable que Aristóteles formase a su discípulo en los principios de la política realista de Hermías y en el concepto de lo que la unión de todos los griegos podría significar para una empresa común. Pero nunca compartió las aspiraciones universalistas de Alejandro, considerando absurda la fusión de helenos y persas en un plano de igualdad.

Tampoco llegó a comprender la transformación revolucionaria que implicaba el concepto imperial de Alejandro respecto de la *polis* helénica tradicional. En este sentido la *Política* de Aristóteles, basada en el antiguo concepto de Estado-Ciudad, queda retrasada respecto de la nueva modalidad política que se acababa de iniciar. Al igual que su maestro Platón, Aristóteles siguió creyendo que la *polis* seguía todavía intacta y que se podía restaurar.

Aristóteles fue testigo de la transformación del mundo helénico, que pasó en su tiempo, y por obra de su discípulo Alejandro, de la multiplicidad de ciudades independientes a la unidad de un gran Imperio territorial, el efímero imperio macedónico, pronto roto en los reinos de los Diádocos, pero que mantuvo desde entonces la idea de la monarquía de gran extensión, sin volver a la atomización de las ciudades.

En 335 a. C., Aristóteles regresó a Atenas y abrió su escuela propia, en unos terrenos fuera de las murallas, en un bosquecillo consagrado a Apolo Líceo y a las Musas, al lado opuesto de la Academia. Por estar situada la escuela en las proximidades de un templo dedicado a Apolo Likaios (Apolo Licio), recibió el nombre de Liceo (Λύκειον *Lýkeion*).

A diferencia de la Academia, el Liceo no era una escuela privada y muchas de las clases eran públicas y gratuitas. A lo largo de su vida, Aristóteles reunió una vasta biblioteca y una cantidad de seguidores e investigadores, conocidos como los peripatéticos (de περιπατητικός, 'que pasea', porque Aristóteles daba sus clases paseando con sus alumnos). Aristóteles organizó la enseñanza, dando clases matutinas para sus discípulos, y vespertinas para un público más amplio.

Durante este período, murió su esposa, Pitias, y Aristóteles empezó una nueva relación con Herpilis, se cree que, como él, nativa de Estagira. Aunque algunos suponen que no era más que su esclava, otros deducen del testamento de Aristóteles que era una mujer libre y probablemente su esposa en el momento de su muerte. En cualquier caso, tuvieron descendencia juntos, incluyendo un hijo, Nicómaco, a quien dedicó su famosa *Ética a Nicómaco*.

Aunque poco se sabe de su aspecto físico, Aristóteles fue descrito como calvo, de piernas cortas, ojos pequeños, balbuciente, elegante al vestir y su falta de hábitos ascéticos. Era un hombre práctico y un observador cuidadoso. De mente alta y buen corazón, dedicado a sus seres queridos y justo con sus rivales. Diógenes Laercio declaró que tenía inclinación a la burla y cita algunas expresiones que testimonian su fácil ingenio.

Al morir Alejandro en el 323 a.C., resurgió en Atenas la hostilidad contra el partido macedónico, instigado por la elocuencia del gran orador Demóstenes. Aristóteles fue acusado por Demófilos de macedonismo y *asebeía* (impiedad).

Tal vez se unió a esto la rivalidad de los académicos y de los discípulos de Isócrates. Atenas se volvió un lugar peligroso para Aristóteles, especialmente por haber tenido relación con la corte macedónica.

Para evitar mayores males, Aristóteles se retiró a Calcis (Eubea), donde poseía una finca heredada de su madre. Dice la tradición que Aristóteles, al salir de Atenas, dijo irónicamente que "se iba para evitar que Atenas pecara dos veces contra la filosofía" (clara alusión a la persecución de Anaxágoras y a la condena y muerte de Sócrates).

En Calcis, en la isla de Eubea, murió extrañamente al año siguiente a la edad de 62 años, en 322 a. C., por una enfermedad de estómago.

Su testamento fue conservado por Diógenes Laercio, es todo un símbolo del hombre y de su filosofía. Su testamento refleja el carácter de un hombre de corazón noble. Mira por sus dos hijos, Pitias y Nicómaco, así como por la madre de este último, y dedica un recuerdo amistoso a sus esclavos, a los más de los cuales pone en libertad, a los que le han proporcionado servicios personales les permite quedar en casa hasta llegar a la edad conveniente y entonces todos quedarán manumitidos, es decir, libres.

Aristóteles recuerda en su testamento la casa paterna, a su madre y a su hermano a quienes había perdido muy pronto y a su primera esposa Pitias, también fallecida. Donde él sea enterrado deberán también ser llevados allí los huesos de aquella, "como ella misma lo había deseado".

LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

Corpus Aristotelicum denota los escritos de Aristóteles que nos han llegado; la recepción comenzó ya en el helenismo y se intensificó en la antigüedad tardía. Tradicionalmente la mayoría de los tratados del *Corpus aristotelicum* eran considerados como labor personal de Aristóteles y como obras unitarias, redactadas conforme a un plan ordenado y sistemático, habiéndose concentrado sobre ellas durante muchos siglos el trabajo de los comentaristas.

Lógica o Filosofía instrumental

Conjunto de tratados designados con el nombre de *Órgano* ("ὄργανον - 'instrumento') a partir de los comentaristas neoplatónicos del siglo VI:

Categorías o Predicamentos (Κατηγορίαι)

De interpretatione (Περὶ Ἑρμηνείας): dos libros sobre los juicios.

Primeros analíticos (Ἀναλυτικῶν προτέρων) A-B: sobre el silogismo.

Analíticos posteriores (Ἀναλυτικῶν ὑστέρων) A-B: sobre la demostración silogística que conduce a la ciencia.

Tópicos (Τοπικῶν) A-θ: sobre la demostración silogística en cuanto que conduce a una conclusión probable.

Refutaciones sofísticas (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων): noveno libro de los *Tópicos* sobre los silogismos que conducen al error.

Filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία – prōtē philosophia)

Metafísica (Τῶν μετὰ τὰ φυσικά) A–N – 14 libros: Ciencia que considera al ente en cuanto ente y los atributos que tiene por sí.

Física

Físicos (Φυσικῆς Ἀκροάσεως) A–Θ: ocho libros.

De caelo (Περὶ οὐρανοῦ) A–Δ: cuatro libros sobre astronomía.

De generatione et corruptione (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) A–B

Meteorológicos (Μετεωρολογικῶν) A–Δ: cuatro libros.

Biología

De anima (Περὶ ψυχῆς) A–Γ: sobre el viviente en general.

Historia d los animales (Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι) A–K

De generatione animalium (Περὶ ζώων γενέσεως) A–E

Parva naturalia (en latín, pequeños escritos sobre filosofía natural) son una colección de escritos individuales de Aristóteles sobre biología y psicología humanas.

Ética

Ethica ad Eudemum (Ἠθικῶν Εὐδημίων) A–H

Ethica ad Nicomachum (Ἠθικῶν Νικομαχείων) A–K

Política

Política (Πολιτικά) A–Θ

Arte

Retórica (Τέχνης ῥητορικῆς) A–Γ

Poética (Περὶ ποιητικῆς)

De lo escrito por Aristóteles, mucho se ha perdido, y de lo llegado hasta nosotros, no todo está en buen orden. Sus obras fueron publicadas por Andrónico de Rodas (Ἀνδρόνικος), que dirigió la escuela peripatética desde el año 78-47 a. C., contándose como el undécimo sucesor de Aristóteles en dicha dirección. A partir de una cuidadosa selección de originales por parte del gramático y bibliotecario Tiranión, realizó la primera edición crítica completa de las obras del estagirita, ordenándolas en un esquema rígido y sistemático que corresponde aproximadamente al orden actual.

A la muerte Aristóteles, su biblioteca fue heredada por su discípulo y sucesor inmediato en el Liceo, Teofrasto, quien la entregó a su amigo peripatético Neleo de Escepsis, con un catálogo, según Diógenes Laercio, de más de 157 títulos de Aristóteles y 225 de Teofrasto contenidos en más de 1005 rollos de papiro,

además de los cientos o miles de autores de la escuela peripatética o de escritores antiguos, pudiendo llegar a 10 000 papiros.

Los herederos de Neleo resguardaron los libros y los escondieron bajo tierra cuando se enteraron de que el rey Eumenes II buscaba las obras de Aristóteles para incluirlas en la biblioteca de Pérgamo. Este precario almacenamiento generó que porciones de los textos se perdieran. Hacia finales del siglo II, descendientes de la familia de Neleo vendieron los libros al rico bibliófilo Apelición de Teos quien intentó solventar las omisiones del texto perdidos por la putrefacción que generó el tiempo que duraron escondidos, sin embargo, lo hizo deficientemente publicando una nueva edición con bastantes errores.

Unos cuantos años después de la muerte de Apelición, con la toma de Atenas por Sila en el 86 a. C., los libros de Teofrasto y Aristóteles fueron llevados a Roma, donde Tiranio el gramático, logró tener acceso a la biblioteca, logrando copias de la misma. Es Tiranio quien entrega una copia de las obras de Aristóteles a Andrónico de Rodas quien publicó una edición y el catálogo de obras, que se volvió canónico y que revivió el interés por el trabajo de la filosofía aristotélica.

Se debe a Andrónico la famosa división entre escritos exotéricos (para el público en general) y acroamáticos (para uso interno de los alumnos del Liceo), con la consiguiente leyenda de la doble doctrina, y también el nombre de los libros de *Metafísica*: «los que van después de la Física» (*ta metá physiká*).

Cuando en el siglo pasado los críticos comenzaron a interesarse en el estudio de los fragmentos de las obras perdidas, se echó de ver la gran diferencia estilística y doctrinal que existía entre ellas y las tradicionalmente consideradas como representativas del aristotelismo.

Para explicar esas diferencias se adoptó la distinción de una doble clase de escritos: unos de *juventud* (*exotéricos*), compuestos en forma de diálogo, de contenido netamente platónico y pulidos literariamente para la publicación. A estas obras habría debido Aristóteles en la antigüedad su fama de escritor atildado y elegante. Esos escritos fueron conocidos hasta los primeros siglos de nuestra Era, pero se perdieron casi por completo.

Sobrevivieron las obras llamadas de *madurez* (*esotéricas* o *acroamáticas*), integradas por notas o apuntes de clase, en forma seca y lacónica, no pulidas literariamente y destinadas a la ampliación oral. En estos escritos aparecería el verdadero Aristóteles, sosteniendo un sistema propio y original, distinto y hasta opuesto al de su maestro.

La distinción entre un doble orden de escritos: *exotéricos* y *esotéricos* tiene fundamento en varios pasajes de las obras de Aristóteles en que aparece esa denominación. Pero no cabe interpretarla en sentido pitagórico, a manera de un doble orden de discípulos, unos iniciados y otros no. Esta distinción tiene explicación en la práctica de Aristóteles de dar dos clases de lecciones, unas *matutinas*, para un público reducido y selecto, y otras *vespertinas*, para un público más amplio.

Werner Jäger (1888-1961), filólogo clásico germano-estadounidense, publicó en 1923 una obra sobre *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner*

Entwicklung, que incluía *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, de 1912. Con estas obras, Jäger inició un movimiento revolucionario en la crítica aristotélica. Más tarde, Jäger publicaría su famosa *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (tres volúmenes: 1934–1947).

Según Jäger, ninguno de los grandes tratados de Aristóteles constituye un todo unitario y sistemático, sino que son recopilaciones integradas por escritos agrupados posteriormente por razón de materias. Jäger se basa en el análisis de la *Metafísica*, que aplicó luego a otros trabajos. Esos escritos pertenecerían a distintas épocas en la vida de Aristóteles. Jäger distingue tres periodos en la producción aristotélica: El primero correspondería a la estancia en la *Academia* de Platón (367-347). En este periodo Aristóteles piensa aún totalmente en platónico. Luego vendría una fase de transición en la que Aristóteles presenta ya las ideas fundamentales de su filosofía y prelude el concepto central de su propia metafísica: la noción del motor inmóvil. A la tercera etapa, la del Liceo, pertenecen los "escritos didácticos": Escritos lógicos, escritos metafísicos, escritos de filosofía de la naturaleza, escritos éticos y políticos, y escritos filológicos.

El pensamiento de Werner Jäger es que Aristóteles, platónico aún en su juventud, va tomando cada vez más distancia de su maestro, si bien mantiene siempre concepciones esenciales platónicas. El mundo suprasensible de Platón pierde cada vez más significación, mientras aumenta el interés por el mundo de acá y por la investigación empírica. W. D. Ross ve también la línea general en un movimiento que va del mundo suprasensible a un interés por los hechos concretos de la naturaleza y de la historia: la forma y el sentido del mundo no están separados de la materia, sino que hay que encontrarlos alojados en ella.

En 1952 J. Zürcher lanzó una tesis extremista con el propósito de renovar radicalmente el planteo del problema. Considera infundada la distinción entre obras juveniles y obras de madurez. La parte más auténtica de Aristóteles serían sus obras exotéricas. En las demás, los pasajes que reflejan doctrinas platónicas pertenecerían a Aristóteles, mientras que los que manifiestan tendencia al realismo y al empirismo deben ser adjudicados a la labor interpoladora de Teofrasto, que redactó y retocó la mayor parte de los tratados. Aristóteles, personalmente, habría permanecido siempre platónico, aunque llegase a tener opiniones particulares sobre algunos puntos: el alma, las Ideas subsistentes, etc.

Según Zürcher, la obra aristotélica auténtica constaría de los diálogos *exotéricos*, que no son solamente obra de juventud, sino también de madurez. Teofrasto retocó y transformó los escritos *esotéricos*, que fueron los que más profundamente sufrieron la reforma. Tanto Platón como Aristóteles habrían sido transformados y desfigurados por sus discípulos entre 320-300. Zürcher concluye: ni el *Corpus aristotelicum* contiene todo Aristóteles ni es todo de Aristóteles. De modo que, como se dice en español: "ni son todos los que están, no están todos los que son". A Aristóteles pertenecería solamente un 20 ó un 30 por 100.

«Lo que durante muchos años ha sido considerada como la Filosofía sistemática y unitaria por excelencia aparece ahora como un conjunto de tratados en que coexisten y se entrecruzan las doctrinas más diversas; desde el más genuino idealismo hasta el más radical empirismo, e incluso materialismo. La imagen tradicional de un Aristóteles estático se ha convertido ahora bien en un Aristóteles que se desarrolla en varias etapas de evolución personal, partiendo desde el platonismo hasta consolidar su propio sistema, o bien en un conjunto de tratados que reflejan la evolución doctrinal de su escuela.» [Guillermo Fraile: *Historia de la filosofía*. Madrid: BAC, 1965, vol. I, p. 433]

LOS CATORCE LIBROS DE LA METAFÍSICA

Metafísica (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά – τὰ μετὰ τὰ physiká) es una de las obras más estudiadas de Aristóteles, dedicada a lo que él mismo clasificó como “primera filosofía” (πρώτη φιλοσοφία – prōtē philosophia), la ciencia sobre los primeros principios. Aristóteles no empleó esta palabra, y tampoco hay fundamento para hacerla remontar a Teofrasto.

No aparece en el catálogo de Diógenes Laercio, sino en los posteriores de Ptolomeo Chennos y de la *Vita menagiana*. Comúnmente se atribuye a Andrónico de Rodas, décimo escolarca del Liceo (año 70), pero pudiera ser anterior, remontándose quizá a algún bibliotecario alejandrino, el cual habría designado con ese nombre un conjunto de varios escritos aristotélicos, que agrupó en un volumen, colocándolo *después de la Física* en los anaqueles de la librería.

Posteriormente se ha dado a esa palabra un sentido trascendente, que puede obedecer, o bien a la mezcla en esos tratados de materias correspondientes a la Teología, aunque constituye una ínfima parte, o bien a las distintas expresiones que emplea Aristóteles en su evolución desde el trascendentalismo platónico, o platonizante, hasta llegar a formular el concepto de ser en cuanto ser como objeto de la Filosofía primera.

A pesar de su antigüedad, la palabra “Metafísica” es desconocida en el Occidente latino hasta el siglo XII. No se encuentra en Boecio ni en Casiodoro, tampoco en San Isidoro, Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor, ni en ninguna de las numerosas clasificaciones de las ciencias que pululan en la primera mitad del siglo XII.

La ponen en circulación los traductores de la escuela toledana, como Domingo Gundisalvo y Miguel Escoto, y aparece como título de la versión latina de la *Metafísica* de Avicena.

La *Metafísica* de Aristóteles sorprende por la asistematicidad, de manera que algunos investigadores como Pierre Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles*) sostiene que se trata de una investigación no concluida por el mismo Aristóteles al vislumbrar las dificultades, que solo posteriormente a partir de su recepción, varios siglos después, se vuelve un “programa de investigación” de carácter metafísico y se busca darle inteligibilidad a un corpus heterogéneo y múltiple.

Según Werner Jäger (1912), todos los libros de la *Metafísica* pertenecerían al segundo periodo de evolución del pensamiento de Aristóteles, el de la *transición*, que comprendería los años de los viajes y educación e Alejandro de Macedonia (347-335). Los distintos libros que componen la *Metafísica* habrían sido escritos en diferentes épocas de la vida de Aristóteles y algunos son incluso contradictorios entre sí, haciendo imposible hablar de unidad de la *Metafísica*.

En esta etapa de transición, Aristóteles habría sometido a crítica las doctrinas platónicas y revisado sus propias ideas, comenzando a esbozarse las líneas de un pensamiento original. El empleo de la fórmula plural *nosotros* indica que todavía se consideraba platónico, y el del pretérito imperfecto al referirse a Platón es para Jäger un indicio de que esta había fallecido poco tiempo antes. La crítica de Aristóteles versa principalmente sobre la teoría de las ideas separadas. Jäger no niega que en la obra de Aristóteles haya una unidad potencial, pero explica que los libros de la *Metafísica* son independientes entre sí: cada uno es un fecundo momento en una fase del desarrollo intelectual de su autor, una aproximación nueva hacia un mismo problema y una solución distinta. Según Jaeger, es insostenible la idea de la *Metafísica* como una obra tardía de Aristóteles. Muchos de sus fragmentos fueron escritos en su época más temprana, en la que aún defendía las ideas platónicas, si bien en su último período volvió Aristóteles sobre los textos para reorganizarlos y ajustarlos a sus nuevas circunstancias e ideas.

W. Rose (1924) considera que la *Metafísica* se sucede orgánicamente en este orden: I, III, IV, VI-X, XIII-XIV. Los restantes libros: II, V, XI serían independientes. E. Oggioni (1939) restringe la cronología de la composición de los tratados metafísicos, que coloca en un plazo de diez años, que va desde la muerte de Platón (348) a la de Espeusipo (338).

Este periodo correspondería a la etapa de superación del dualismo platónico. Según Oggioni, Aristóteles habría escrito el libro XII de la *Metafísica* como monografía independiente sobre la sustancia, pero importantísima, porque en ella se precisa el concepto de acto puro, que es el Ser trascendente, cumbre de todo el sistema aristotélico.

La *Filosofía primera* volvería a recuperar el sentido de una *Teología*. Su composición sería hacia 340, antes de la muerte de Espeusipo, a quien parece aludirse como si todavía viviera.

J. Zürcher (1952) ofrece para la *Metafísica* una cronología con algunas variantes: primer período (antes de 315: II, III, XII, XIII, I 9-10, XIV, VII; segundo periodo (hacia 310: VII, IX, IV, X, I -1-8; tercer periodo (hacia 300: V, VI, VIII, XI (XV).

«Los libros I, III, IV y VI forman una secuencia. Los libros VII, VIII y IX constituyen una unidad. Su conexión con la secuencia anterior viene dada por la tesis de los distintos sentidos de 'ser' expuestos en V 7; en el libro VI se analizaban dos de estos sentidos (ser en el sentido de «ser accidentalmente» y ser en el sentido de «ser verdadero»), en VII-VIII y IX se analizan los dos núcleos restantes de sentidos de 'ser' (las categorías y la entidad, la potencia y el acto). De este modo se viene a obtener la secuencia usualmente reconocida de I-III-IV-VI-VII-VIII-IX.

Quedan, en fin, los libros X, XIII y XIV. Respecto de estos dos últimos parece razonable agruparlos conjuntamente, dada su unidad temática y a pesar de los problemas ya aludidos que plantea su composición, y situarlos a continuación de la secuencia principal indicada: de una parte, es lógico que la discusión de las entidades inateriales venga a continuación del estudio de las entidades sensibles, como veíamos que indica el propio Aristóteles en VII 2; de otra parte, al comienzo del libro XIII se hace referencia explícita a un tratamiento previo de las entidades sensibles.

En cuanto al libro X, hay razones para considerarlo adecuadamente situado donde está y hay también razones para posponerlo tras XIII-XIV. En todo caso, aun cuando no cabe negar la pertinencia de incluirlo en la *Metafísica*, dada su vinculación temática con el libro III (aporía de la unidad) y con IV 2, tampoco cabe encontrar un acomodo satisfactorio para él en una ordenación secuencial de los libros metafísicos.

El caso del libro XII (el tratado teológico) es fácilmente comprensible: el lugar que «lógicamente» cabía asignarle era tras el estudio de las entidades sensibles y, por tanto, tras el bloque VI1-VIII-IX.)

La exposición de la pluralidad de sentidos de ser' (V 7) se convierte en punto de partida y lugar de referencia a partir del capítulo segundo del libro VI: a modo de conjetura cabe imaginar que por ello se le buscó acomodo inmediatamente antes de éste.» [Aristóteles: *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, p. 15-16]

Los libros de la *Metafísica*:

Libro I (A)

Sobre la naturaleza de la ciencia. La vida teórica. La filosofía se ocupa principalmente de la investigación de los principios y de las causas. Examen y crítica de los filósofos precedentes acerca de los primeros principios.

Los sabios son capaces de enseñar porque saben el porqué de las cosas, a diferencia de aquellos que solo saben que las cosas son de cierta manera basadas en su memoria y sensaciones.

Debido a su conocimiento de las primeras causas y principios, están mejor preparados para mandar, en lugar de obedecer (981b 27-28).

Libro II (α)

Tiene el carácter de una introducción a la ciencia, su dificultad y método. Su objeto son las primeras causas, cuya serie es imposible prolongar hasta el infinito y, por lo tanto, debe haber una primera causa que no sea causada por sí misma. Esta idea se desarrolla más adelante en el libro XII, donde desarrolla un argumento a favor de la existencia de "Dios".

Libro III (B)

Tratado en el que se enumeran los principales problemas o aporías (ἀνομία, aporía) de la "filosofía buscada", es decir, de la llamada metafísica.

Dificultades principales con que se enfrenta el conocimiento científico y que quedan sin resolver.

Libro IV (Γ)

Aparece la *Filosofía primera* como ciencia general del ser en cuanto ser, contrapuesta a todas las demás ciencias particulares. En los capítulos 1 y 2 habla de esta ciencia dejando de lado los accidentes (que no existen en sí).

Además, introduce la noción de analogía (predicarse una cosa de diversas maneras). «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (IV, 1003a21-22).

Tal ciencia «no se identifica con ninguna de las ciencias particulares, sino que posee el objeto de estudio más extenso y menos comprensible que pueda existir: el ser».

En efecto, ninguna de las ciencias particulares se ocupa «universalmente de lo que es», sino que cada una de ellas secciona o acota una parcela de la realidad (1003a23-26).

Frente a Parménides y frente a Platón, Aristóteles reconoce la polisemia del verbo *ser* en sus distintos usos y aplicaciones.

Así comienza estableciendo la tesis de que «la expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos»: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – τὸ δὲ ὄν λέγεται pollachôs (1003a33), tesis a la cual nunca renuncia Aristóteles.

La aporía a la que se enfrenta Aristóteles, como ha señalado acertadamente Pierre Aubenque, proviene, en definitiva, del mantenimiento simultáneo de tres tesis cuya conjunción resulta abiertamente inconsistente:

«Hay una ciencia» de lo que es, en tanto que algo que es; solamente puede haber unidad de ciencia si hay univocidad, «si hay unidad de género»; la expresión «lo que es» carece de univocidad, «'lo que es' no constituye un género».

Aristóteles trató de encontrar una salida que pasa por la matización de las dos primeras de las tesis enunciadas. La matización de la segunda tesis es de capital importancia: Ser no comporta, desde luego, una noción unívoca, sino multívoca.

No obstante puntualizará Aristóteles, su multivocidad no es tampoco la de la pura equivocidad u homonimia; entre ambos extremos está la analogía.

Libro V (Δ)

Vocabulario. El libro delta es el primer diccionario de "léxico filosófico", una lista de definiciones de aproximadamente treinta términos clave como causa, naturaleza, unidad, etc.

Retoma el tema acerca de las cuatro causas (1013a 20–1013b). Aristóteles distingue entre episteme (ciencia, y específicamente la ciencia primera) y téchne (arte o técnica). En él se inspiró Avicena para escribir su *Libro de las definiciones* (Kitāb al-Hudūd).

Libro VI (E)

Aristóteles ofrece una clasificación de los saberes, que pueden ser teóricos (física, matemática, filosofía primera), prácticos (relativos al actuar humano) y técnicos (poiéticos, sobre la producción de objetos o de obras).

Luego ofrece diversas reflexiones sobre lo que es como accidente (κατὰ συμβεβηκός), que no puede ser estudiado como una ciencia.

La filosofía primera es la ontología. Aristóteles dice que «la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia» (1026 a 21), es decir, Dios, luego también es teología.

Libro VII (Z)

El libro Zeta comienza con la observación de que el "ser" tiene muchos sentidos. El propósito de la filosofía es entender el ser. El tipo primario de ser es lo que Aristóteles llama *sustancia*.

«Para nosotros también el objeto fundamental, primero y, por así decir, único de nuestro estudio será el "ser" tomado en este sentido: la sustancia» (Met., VII, 1, 1028 b 3).

Aristóteles considera cuatro candidatos para la sustancia: La "esencia" o "lo que hace ser una cosa"; el universal platónico; el género al que pertenece una sustancia; y el sustrato o "materia" 'que subyace a todas las propiedades de una cosa.

Rechaza la idea de que la materia puede ser sustancia, ya que si eliminamos todo lo que es una propiedad de lo que puede tener la propiedad, nos quedamos con algo que no tiene ninguna propiedad.

Tal "materia última" no puede ser sustancia. La separabilidad y el 'esto' son fundamentales para nuestro concepto de sustancia.

Los capítulos 13 a 15 consideran y descartan la idea de que la sustancia sea lo universal o el género, y son principalmente un ataque a la teoría platónica de las ideas.

Los seres pueden ser generados por la naturaleza, por arte y por azar, pero no se puede afirmar que la materia y la forma que componen el ser surjan por separado.

Una vez existe un ser con una sustancia, ésta puede ser causa de otros seres o cambios.

Libro VIII (H)

Este libro consiste en un resumen de lo que se ha dicho hasta ahora (es decir, en el Libro VII, Zeta) sobre la sustancia, y agrega algunos detalles adicionales sobre la diferencia y la unidad.

Libro IX (Θ)

Sobre el acto y la potencia. La distinción entre los acto y potencia (energeia (ἐνέργεια) o entelecheia (ἐντελέχεια) y dýnamis (δύναμις), traducido al latín como *actualitas– potentia*, anteriormente como *efficacia–possibilitas*) la

utilizó Aristóteles para analizar el movimiento, la causalidad, la ética y la fisiología en su *Física*, *Metafísica*, *Ética a Nicómaco* y *Acerca del alma*.

Aristóteles define el movimiento, lo dinámico (το δυνατόν) como la realización (acto) de una capacidad o posibilidad de ser (potencia) en tanto que se está actualizando. Si estoy sentado (acto) y tengo la posibilidad (potencia) de estar de pie, el movimiento consistirá en el paso de la posibilidad (potencia de estar de pie) al hecho de estar de pie (acto) mientras dura el proceso.

El movimiento acaba cuando ya se está de pie. Mediante este esquema conceptual de potencia y acto, explica Aristóteles la posibilidad del cambio o movimiento. Luego, el cambio es pues el «acto de lo que no ha alcanzado su fin».

"Potencialidad" y "potencia" son traducciones de la palabra griega antigua *dýnamis* (δύναμις), que contrasta con "actualidad". *Dýnamis* es una palabra griega común para posibilidad o capacidad. Dependiendo del contexto, podría traducirse como 'potencia', 'potencial', 'capacidad', 'habilidad', 'poder', 'fuerza', 'posibilidad'.

La *entelecheia* es un continuo estar en el trabajo (*energeia*) cuando algo está haciendo su "trabajo" completo. *Entelecheia* es el fin o la perfección que tiene ser sólo en, a través y durante la actividad.

Libro X (I)

Sobre la unidad, la contrariedad y la oposición: uno y muchos, igualdad y diferencia.

Libro XI (K)

Versiones más breves de otros capítulos y de partes de la *Física*. Aristóteles entiende el cambio y el movimiento como «la actualización (*energeia*) de lo que está en potencia». Resumen de los libros III, IV, y VI; resúmenes de la *Física* II, III y V. Sobre la infinitud y el movimiento.

Libro XII (Λ)

Sobre las distintas clases de sustancia. Teología. Astronomía. Sobre el Sumo Bien. Este libro incluye la famosa descripción de Aristóteles del primer motor inmóvil como una sustancia que es eterna e inerte y separada de las cosas sensibles que es indivisible e inalterable. Establece que el tiempo es eterno y por tanto ha de haber un movimiento eterno. La causa de tal movimiento ha de ser inmaterial, sustancia eterna, acto puro y pura forma.

El Primer Motor mueve como «objeto de amor» o «deseable» (1072a 25, b 5) como causa final. La vida del motor inmóvil es el pensamiento autocontemplativo sin potencial de distraerse de esta eterna autocontemplación, porque el pensamiento es lo mejor (1072b, 1074b 15-1075a). "La vida pertenece también a Dios; porque la actualidad del pensamiento es vida".

Varias de las líneas de pensamiento que aparecen formuladas muy brevemente en este libro Lambda (IXII de la *Metafísica*) son tratadas con más

detalle en el libro XIV. Según Werner Jäger (1923), Aristóteles evolucionó desde el platonismo al empirismo. El libro XII, que contiene la teoría del motor inmóvil, se convirtió en el libro fundacional de la teología occidental. Werner Jäger ha demostrado que debió existir una metafísica primordial muy cercana a Platón y fuertemente bajo la influencia del *Simposio*.

Metafísica primordial porque todavía no había elaborado las categorías en cada ser individual. Aquí está Aristóteles todavía tan fuertemente bajo la influencia platónica que el *chorismós* (χωρισμός), es decir, la separación, la *lýsis*, la solución de la que había hablado Platón, es claramente la versión primitiva de Aristóteles en partes de los libros posteriores de la "Metafísica". Esto incluye el libro 12 y también el 14, así como algunos de los libros anteriores.

Libro XIII (M) y Libro XIV (N)

Controversia con los platónicos acerca de las Ideas subsistentes y de los números ideales. Aristóteles hacer una crítica a las teorías platónicas sobre los objetos matemáticos.

“Quienes afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada de lo bello o lo bueno están en un error. Porque estas ciencias dicen y prueban mucho sobre ellas; si no los mencionan expresamente, pero prueban atributos que son sus resultados o definiciones, no es cierto que no nos digan nada sobre ellos.

Las principales formas de belleza son el orden, la simetría y la definición, que las ciencias matemáticas demuestran en un grado especial”. [Libro XIII, 1078a. 33]

SISTEMA DE PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES



Rafael: *La escuela de Atenas* (1510-1511). Platón y Aristóteles vistos según la mentalidad tradicional, como complementarios en su armonía amistosa: Platón, con el *Timeo* bajo del brazo, eleva la mano, aludiendo a lo ideal, a lo sublime, mientras que Aristóteles, con la *Ética* bajo en la mano, señala a lo inmediato, a lo concreto, a lo terrenal.

«Aristóteles representa al intento más genial de la historia de sistematizar en sus capas más hondas los problemas metafísicos.

Por eso Aristóteles ha determinado más que nadie el curso ulterior de la historia de la filosofía, y lo encontramos desde ahora en todas partes.

La filosofía helénica alcanza su madurez en la *Metafísica* aristotélica, y concluye efectivamente en él una etapa de la filosofía, que habrá de transcurrir después largos siglos por el cauce que le marcó el pensamiento de Aristóteles.» [Julián Marías]

«Lo grandioso tiene grandes comienzos y sólo conserva semejante condición por el libre retorno de su grandiosidad; lo grande, si lo es, también cuando llega a su fin, parece como algo grande. Eso ocurrió con la filosofía de los griegos. Finalizó de modo grandioso con Aristóteles.» [Martin Heidegger]

La filosofía de Aristóteles representa un gran esfuerzo para dar solución a los problemas planteados desde Heráclito y Parménides. Su maestro Platón ya se había esforzado por superar el moviismo de Heráclito imaginando un trasmundo de entidades eternas, fijas y subsistentes, para liberarse así del monismo estático de Parménides y romper el ser compacto de los eleatas.

Pero Platón dejó agravado el problema con su duplicación del mundo real: Por una parte, está el Hiperurano (*ὑπερουράνιος τόπος* – *tópos hyperuránios* – 'lugar más allá del cielo', también llamado reino platónico, un lugar en el cielo donde todas las ideas de las cosas reales se juntan y es sede de las verdaderas realidades). Por otra parte, está el mundo físico cuya realidad intenta Platón salvar con sus teorías de la participación y de la imitación.

Con esta duplicidad de mundos, el problema que dejaron Heráclito y Parménides queda agravado.

Aristóteles tiene que dar respuesta a monismo estático de Parménides, al moviismo de Heráclito y al idealismo de Platón. Tiene que explicar en qué consiste realmente el movimiento y cómo las ideas no son algo separado de las cosas.

Aristóteles contra el monismo de Parménides

Contra la unicidad del ser de Parménides, Aristóteles afirma que el ser (*τὸ ὄν* – *to ón* – 'lo que es') se dice de muchas maneras (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* – *tò òn légetai pollakhós*), pero fundamentalmente como sustancia, es decir, como aquello que no se da en un sujeto, sino que es ello mismo sujeto. La sustancia es en Aristóteles la forma privilegiada de ser.

El ente, lo que es, no es unívoco, ni equívoco, sino análogo. Aristóteles rompe la unidad compacta, estática, inmóvil e indiferenciada del ser eleático afirmando el pluralismo del ser.

No existe un ser único, sino que existen muchos seres, cada uno de los cuales es una sustancia individual concreta, que puede ser afectado de muchas maneras por múltiples modificaciones accidentales. Nada impide que haya muchos seres. El Ser uno de Parménides no es más que un concepto abstracto de la mente.

Toda sustancia es un compuesto de materia y forma (materia prima y forma sustancial). Es la teoría aristotélica del hilemorfismo (*ἕλη hylē* 'materia', *μορφή morphé* 'forma' e -ismo), según la cual todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales, que son la materia y la forma.

Aristóteles explica el movimiento mediante la teoría del acto y la potencia: el movimiento es el paso de la potencia al acto.

Lo que se mueve no es el Ser en sí, sino los seres concretos. Todos los seres son móviles, excepto el ser supremo, que es acto puro y por tanto inmóvil.

Las sustancias celestes, eternas, ingenerables e incorruptibles, solamente se mueven con movimiento circular, mientras que las sustancias terrestres se mueven con movimiento local y con movimiento de generación y corrupción.

Aristóteles contra el movilismo de Heráclito

Aunque existe el movimiento, hay algo permanente que son las esencias. Los seres particulares se mueven, pero las esencias son inmutables y permanecen inalteradas a través de todos los cambios y mutaciones.

Aristóteles contra el pluralismo idealista de Platón

Aristóteles niega la existencia de los dos mundos platónicos ontológicamente distintos. Hay un solo mundo. Las ideas universales, llamadas por Aristóteles sustancias segundas, no tienen realidad ontológica, sino solamente lógica. Son conceptos sacados de las cosas por la mente mediante el proceso de abstracción.

La verdadera realidad ontológica la constituyen solamente las sustancias individuales, o sustancias primeras, en sus tres variedades: las sustancias terrestres, las sustancias celestes y la sustancia divina o motor inmóvil.

LA JERARQUÍA DEL SISTEMA ARISTOTÉLICO

Aristóteles concibe el universo constituido por una pluralidad de seres reales escalonados en orden de perfección, desde el ínfimo de todos, que es la materia prima, hasta el supremo, que es Dios.

Aristóteles suprime el mundo trascendente de las Ideas separadas de Platón y solo admite la existencia de sustancias particulares e individuales: terrestres, celestes y divinas. La sustancia divina es la única que ocupa en Aristóteles el lugar de las Ideas platónicas. Aristóteles suprime también las naciones platónicas de participación y de imitación, pues cada sustancia tiene su propio ser y no es ni participación ni imitación de ninguna otra realidad trascendente.

Aristóteles conserva el mismo concepto de ciencia de los presocráticos y que Platón. El conocimiento científico requiere fijeza, estabilidad y necesidad de los objetos en los cuales se basa la certeza. S

olo puede constituir ciencia el conocimiento intelectual que puede producir conceptos universales con los caracteres de fijeza, estabilidad y necesidad. Es un conocimiento de las esencias de las cosas. Es un conocimiento de las cosas *por sus causas* (αἰτία – aitia).

No basta saber que una cosa es (ὅτι – oti – 'que'), sino que hay que saber también *qué es* (τί – ti – 'qué') y *por qué* (διότι – dióti). El conocimiento científico es un conocimiento *necesario* (ἀναγκαῖον – anankáion). Es un conocimiento universal (καθόλου – kathólou).

«Aristóteles no busca la razón de la necesidad y de la universalidad de las cosas en un mundo de Ideas separadas, como Platón, sino dentro de las cosas mismas. Y siendo estas contingentes y mudables, tampoco aspira a una necesidad ontológica absoluta, por razón de los objetos en sí mismos, sino a la necesidad lógica, relativa, pero suficiente, basada en nuestro modo de conocerlos, y que

es la única posible tratándose de cosas que no son necesarias ontológicamente. No puede exigirse, pues, el mismo grado de necesidad, de certeza y exactitud (ἀκρίβεια – akribéia – ‘exactitud’, ‘minuciosidad’) en todas las materias científicas.» [Fraile, 1965: 439]

La Lógica – el Órganon

El Órganon (del griego antiguo ὄργανον, ‘instrumento’) es un conjunto de obras de lógica escritas por Aristóteles y compiladas por Andrónico de Rodas siglos más tarde. Recibió su nombre en la Edad Media. Estas obras fueron compuestas por Aristóteles a lo largo de un amplio periodo de tiempo, constituyen el nacimiento de la lógica aristotélica como disciplina académica, capaz de analizar argumentos y determinar su validez mediante las reglas formales del silogismo.

El Órganon se compone de diversos tratados: *Categorías*, *De interpretatione*, *Analíticos primeros y segundos*, *Tópicos*, *Refutaciones de argumentos sofísticos* y otros pequeños escritos lógicos.

La noción de la lógica como órgano (instrumento) de la filosofía parece difícil de rastrear en Aristóteles. Tal idea de la lógica supone una clara división entre ella y el resto de las disciplinas filosóficas como ética, física o metafísica.

La teoría de la lógica como una parte de la filosofía se registra a partir de los estoicos y no de Aristóteles. Podría darse el caso de que la edición de las obras de Aristóteles por Andrónico de Rodas estuviera influenciada por la teoría estoica de la filosofía.

Es notable la discrepancia histórica sobre qué es la lógica aristotélica, lo que lleva a pensar que Aristóteles no se propuso crear una lógica como sistema, ya que los fragmentos sobre ello son menores.

La Filosofía primera como ciencia que se busca

Al comienzo del libro IV de su *Metafísica*, Aristóteles habla de la *Filosofía primera* (πρώτη φιλοσοφία – prōtē philosophia) como ciencia general del *ser en cuanto ser* o de los *seres en cuanto seres* (ὡς ἔστιν – os estín), contrapuesta a todas las demás ciencias particulares. En los capítulos 1 y 2 habla de esta ciencia dejando de lado los accidentes (que no existen en sí).

Aristóteles emplea curiosamente la expresión “ciencia buscada” (zetouméne epistéme) para referirse a la Filosofía primera varias veces a lo largo de su obra, consciente de que la *Metafísica*, como ciencia que pregunta qué es el ente, se torna algo compleja de resolver.

Prueba de ello es que a lo largo de todo el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles se ocupa de revisar la posición de todos los filósofos que lo precedieron –incluido Platón– en torno a la cuestión central de la Filosofía: qué es el ὄν (on), que tradicionalmente se ha traducido por “ente”. Zubiri advierte que hay que corregir inmediatamente esta traducción:

«Digamos, por de pronto, que, más que decir *ente*, conviene decir lo que de una manera neutra y absolutamente corriente diría un griego, como lo decimos

nosotros: decimos de las cosas "que son". Y τὸ ὄν (to on) significa para Aristóteles en primer lugar simplemente eso: "que es". [...]

¿Qué es lo que busca Aristóteles? ¡Busca qué es "que es" (τί τὸ ὄν – ti to on)! Ciertamente; pero el propio Aristóteles nos coloca en una situación difícil; a fuerza de diferencias del sentido del ser, que el ser se dice de cuatro maneras, que la cuarta manera a su vez se dice de diez modos que son las categorías y que, a su vez, la sustancia se dice de tres (la materia, la forma y el compuesto), uno se pregunta:

¿Dónde está la realidad? A esto Aristóteles no contesta nunca; se le diluye por completo la idea de lo que busca.

Como quiera que sea, Aristóteles nos dice, por la doble vía del *lógos* y del movimiento, que busca precisamente algo que *hasta ahora* no se ha buscado. Hasta ahora los filósofos no han buscado el conocimiento de las cosas que son en tanto que son.

Es lo que él llama Filosofía primera y que nosotros llamamos metafísica.» [Zubiri, Xavier: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p 53; 63]

Hay que tener en cuenta que ὄν (ón) es el participio de presente del verbo εἶμι (eimí), que significa 'ser'.

«Aristóteles pensó que la metafísica iba a tratar acerca del ente (τὸ ὄν). Dejo de lado que la traducción sea deficiente. Porque, en toda su generalidad, ὄν es un participio neutro del verbo εἶναι (einai), del verbo "ser" y significa simplemente "que es", no en sustantivo, *ente*, sino simplemente "que es". Y el "que es" se entiende en muchos sentidos.

Rigurosamente hablando, pues, τὸ ὄν no es el ente, sino simplemente el "que es". Y en un sentido muy natural uno puede pensar que efectivamente lo diáfano de las cosas es "que son"; por consiguiente, que eso que todas las cosas son, a saber, "que son" es lo que constituye la dificultad suprema de la metafísica.

Esta palabra fue traducida al latín por la palabra *ens*, ente. Una palabra que no existe en latín corriente porque el verbo ser, el verbo *esse* en latín no tiene un participio de presente, por lo menos en esta forma *ens*. El verbo *esse* no tiene participio de presente y, si lo tuviera, habría que decir *essens*.

Y efectivamente, no en la forma *essens*, pero sí en la forma *sens* está en los compuestos del verbo ser y se conversa en español: ausente (*ab-sens*), presente (*prae-sens*), etc. Con una formación lingüística distinta, con "o", aparece en un viejísimo vocablo jurídico en Roma la palabra *sonticus*.

Por ejemplo, "causa sónica" es una razón o una excusa que es válida, es decir, que es verdadera. Y, efectivamente, con esta raíz, -*es ha pasado a significar la palabra "verdad", por ejemplo, en el indo-iranio *sátya* (cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 1987, pp. 38-39).» [Zubiri, 1994: 24-25]

«Tenemos unos conceptos fundamentales sobre los que está montada la filosofía de Aristóteles: la idea de principio, la idea de limitación, la idea del ensamblaje

armónico que Aristóteles llamó τάξις (táxis), la idea de la mismidad del ser, de que el ser es algo que yace (κεῖσθαι – keísthai), la idea de que lo esencial de las cosas es la forma o figura (εἶδος – eídos).

Con esto queda un poco explicado lo que Aristóteles decía que “desde antiguo, ahora y siempre hemos buscado...”: qué sea la realidad de lo que hay, qué sea el ente, la realidad de las cosas.

Todo su principio, toda su limitación (πέρας – péras), lo uno, lo mismo, etc. Las ideas de Platón son caracteres del ὄν (on). Esto es lo que desde siempre se buscaba: τί τὸ ὄν (ti to on), qué es “lo que es”.» [Zubiri, 1994: 50]

μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἰμὲν ἔν εἶναί [5] φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἓν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα, διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν. [*Metafísica* – Libro VII, 1028β])

Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito).

Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido.

El “que es” (τὸ ὄν – to on) se dice de muchas maneras

Frente a la univocidad del ente de Parménides y frente a los que defienden la equivocidad del ente, Aristóteles comienza estableciendo la tesis de que «la expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos»: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – τὸ δὲ ὄν λέγεται pollachôs (1003a33), tesis a la cual nunca renuncia Aristóteles. Para Aristóteles el ente no es ni unívoco ni equívoco, sino que es análogo.

Al comienzo del libro IV de su *Metafísica*, Aristóteles pone el ejemplo de la salud: Sana se dice de una medicina, sano se dice de un paseo que tiende a conservar la salud, sano se dice del color que expresa salud, etc.

Respecto de la *ousía* (οὐσία – ‘esencia’, ‘entidad’, ‘sustancia’), todas las demás cosas se llaman seres simplemente por analogía. Bien entendido que Aristóteles no emplea jamás la expresión “analogía del ser”, pero dice que la unidad de todos los modos del ser con la οὐσία (‘esencia’, ‘entidad’, ‘sustancia’) es una unidad por analogía.

Analogía (αναλογία, *ana* ‘reiteración o comparación’ y logos ‘estudio’) es una comparación o relación entre varias cosas, razones o conceptos; comparar o relacionar dos o más seres u objetos a través de la razón; señalando características generales y particulares comunes que permiten justificar la existencia de una propiedad en uno, a partir de la existencia de dicha propiedad en los otros.

Los cuatro modos del ser

Aristóteles dice constantemente que el ser se dice de cuatro maneras. Los cuatro modos del ser son:

1. el ser *per se* (καθ'αὐτό – kath'auto) o *per accidens* (κατά συμβεβηκός – katá symbebekós): por esencia, por sí, como tal, o por accidente;
2. el ser según las categorías (κατά κατηγορία);
3. el ser verdadero (ἀληθής – alethés) y el ser falso (ψευδός – pseudós);
4. el ser según la potencia (δύναμις – dýnamis) y el acto (ἐνέργεια – enérgeia / ἐντελέχεια – entelécheia).

El ser *per se* se dice esencialmente; el hombre es viviente, no accidentalmente, sino por su esencia. Este ser esencial se dice en diferentes acepciones, que son los modos según los cuales se puede predicar el ser: los *predicamento* o *categorías*. Las *categorías* son las flexiones o *caídas del ser*. Aristóteles da una lista de estos predicamentos o categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción, pasión. El ser mismo se flexiona en cada uno de estos modos. Estas categorías tienen una unidad que es justamente la sustancia, porque todas las demás se refieren a ella en unidad analógica. Todas las categorías se refieren en última instancia a la sustancia, que está presente en todas las restantes categorías.

La verdad o la falsedad se da primero en el juicio. Algo es verdadero cuando muestra el ser que tiene, y es falso cuando muestra otro ser que el suyo. Verdad es estar descubierto, patente, y hay falsedad cuando lo descubierto no es el ser que se tiene, sino uno aparente.

Por último, el ser se divide según la potencia (δύναμις – dýnamis) y el acto (ἐνέργεια – enérgeia). El ente puede ser actualmente o solo una posibilidad. La semilla de la encina es una encina en potencia. No existe una potencia en abstracto: potencia es siempre potencia para un acto. La semilla de encina tiene potencia para ser encina, no para ser un animal. El acto es ontológicamente anterior a la potencia. Como la potencia es potencia de un acto determinado, el acto está ya presente en la misma potencialidad. La encina está presente en la bellota, así como la gallina en el huevo. El huevo es gallina en potencia y huevo en acto.

Aristóteles emplea dos términos distintos para la idea de actualidad: *enérgeia* (ἐνέργεια) y *entelécheia* (ἐντελέχεια). Estos dos términos, empleados a menudo como sinónimos, no son equivalentes: *enérgeia* indica la simple actualidad, y *entelécheia* indica lo que ha llegado a su *télos* (τέλος – 'fin', 'culminación') y supone una *actualización*. Dios, como acto puro, no tiene potencia ni movimiento; es *actual*, pero no *actualizado*; es *enérgeia*, pero no entelequia.

Los cuatro modos del ser tienen una unidad analógica fundamental que es la de la sustancia. Para Aristóteles la pregunta capital de la metafísica es: "¿qué es el ser", y agrega: "esto es, ¿qué es la sustancia?" (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία).

Aristóteles interpreta la sustancia como un compuesto de dos elementos: materia y forma. Es la teoría del hilemorfismo (ἕλη – hýlē – 'materia' y μορφή – morphé – 'forma'): todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales, que son la materia y la forma. Si bien es verdad que cada ser viviente muere, sin embargo, la materia prima y su determinación esencial, su *morphé* (μορφή) su forma sustancial, son inmortales. Lo que entendemos por sujeto (ὑποκείμενον – hypokeímenon: 'subiectum', 'substratum') es la compleción (συμπλοκή – symploké: 'trama', 'entrelazamiento', 'unión') de la materia y la forma. De modo que la sustancia se dice de tres modos: la materia, la forma y el compuesto.



«Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (όν) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, o bien el compuesto de ambas.

Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (όν) es un *keímenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jectum* (*hypo-keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos.

En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto).» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-228]



Para Zubiri es un "anacronismo" atribuir al pensamiento griego una especulación del ser en tanto que distinto de las cosas". Es con la interferencia de la idea de la creación con lo que surge la sustantivación del ser. (Cf. "El sistema de lo real en la filosofía moderna", *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. p. 273).

LAS DOS VÍAS DE ARISTÓTELES: ΑΪΣΘΗΣΙΣ Y ΛÓΓΟΣ

αΐσθησις vs. λόγος

«Aristóteles es un heredero del logismo eleático; pero en vez de mantenerse rigurosamente adscrito a él, lo mezcla con su antípoda, el sensualismo. Su concepto es más bien una sensación inductivamente generalizada; mas es el caso que no se atiene a los caracteres de esta –su variabilidad, su imprecisión,

su valor aproximativo, su ilogicidad, en suma–, sino que pretende conservar los privilegios del concepto puro o exacto. No solo es bastardo, sino resultado de una hibridación.

Sin duda, la intención de Aristóteles era fecundar el lógos con toda la riqueza de particularidades que ofrece lo sensible, y esto parece implicar que entre las tendencias de su mentalidad había una opuesta a la tradición helénica: una conciencia de que era preciso contrarrestar la propensión a confundir: conocer e idealizar.

Pero esta inspiración de su individualidad no era ni lo bastante fuerte ni lo bastante clara para dominar la tradición en que él mismo había sido forjado.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 211-212]



«La unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad, y fuerza de realidad es lo que constituye la unidad de la aprehensión de realidad. Es una unidad de acto aprehensor. No es una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión.

En esta aprehensión, precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un “estar”. La aprehensión es por esto un **ergon** al que tal vez pienso que podría llamar **noergia**. Más adelante expondré cómo el “estar presente” en cuanto “estar” es la esencia de la “actualidad”. En la aprehensión se nos “actualiza” lo aprehendido. Actualidad se opone aquí a “actuidad”.

El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de “actualidad”, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico.

En esta aprehensión aprehendemos, pues, impresivamente, la realidad de lo real. Por esto la llamo **aprehensión primordial de realidad**. En ella la formalidad de realidad está aprehendida *directamente*, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida *inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida *unitariamente*; eso es, lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad por indiviso. En la unidad de estos tres aspectos (directamente, inmediatamente, unitariamente) es en lo que consiste el que la formalidad de lo real está aprehendida *en y por sí mismo*.

En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser una aprehensión, es ella “estamos” en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad es primordial se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve formalmente. Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real. Y esto es esencial.

No se tiene una aprehensión primordial más otra aprehensión, etc. sino que lo que tenemos es una aprehensión primordial modalizada a su vez, en formas distintas. Lo real, aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad. Esto es lo que significa la expresión "aprehensión primordial de realidad". Los tres momentos de la impresión (afección, alteridad, fuerza de imposición) se han dislocado en la filosofía moderna. Y este dislocamiento falsea la índole de la impresión de realidad, la índole de la aprehensión primordial de realidad.

Considerando la impresión sólo como mera afección, la aprehensión primordial sería una mera *representación*. [...]

Si se elimina de la impresión de realidad el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad, se llega a concebir que la aprehensión primordial de realidad sería un *juicio*, todo lo elemental que fuere, pero un juicio. Ahora bien, esto no es así. El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir el juicio.

Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple aprehensión*. Porque en la simple aprehensión, "simple" significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 64-66]



«Si no siempre, sí casi siempre, la filosofía clásica ha solido contraponer aprehensión y evidencia. Esta contraposición suele designarse usualmente con dos términos: intuicionismo y racionalismo, significando con ello que se trata de una contraposición entre dos formas de conocimiento de lo real: la intuición y el concepto.

De esta contraposición debe decir de entrada que sus dos términos no están correctamente definidos ni por tanto correctamente expresados.

Comencemos por el segundo punto. Se habla de concepto como de un conocimiento de las cosas. Y puesto que conceptualizar es en esta filosofía un acto de "razón", la apelación a esta forma de conocimiento se ha llamado "racionalismo". Lo que aquí me importa, sea o no un acto de razón, es saber si este acto consiste en "concepto". Ahora bien, esto es absolutamente inexacto por dos motivos. Primeramente, el concepto no es lo único que se opone a lo que en esta filosofía se llama intuición: hay también perceptos y fictos que son modos de simple aprehensión.

Por tanto, la primera inexactitud del racionalismo clásico es que se habla de conceptos cuando habría que hablar de simples aprehensiones. Pero con ser grave, no es esto lo más grave. Lo más grave está en que el racionalismo se refiere a que se trata de un conocimiento conceptual, pero de lo real. Y aquí está, en mi sentir, la segunda y más grave inexactitud de este presunto

racionalismo. Porque los conceptos no inteligen la cosa real concibiéndola sino afirmándola según concepto.

El acto formal de conocimiento (de lo que aquí suele llamarse razón) no es pues ni concepto ni conceptuación, sino afirmar y afirmación. Ahora bien, el carácter radical de la afirmación es la evidencia. Por tanto, apretando las ideas hay que decir que lo formalmente específico del racionalismo no está en el "concepto" sino en la "evidencia", es la evidencia de que la cosa es lo designado por el concepto.

A esta evidencia, el intuicionismo contrapone el conocimiento de lo real por "intuición". Intuición puede significar la intelección instantánea de algo tal como si se lo tuviera a la vista. Es un sentido derivado. El sentido primario es justo este "tener a la vista". Es un tener a la vista de un modo inmediato y directo, y además instantáneamente, es decir, unitariamente.

La presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección, eso es la intuición. Lo opuesto a la intuición serían el concepto y el discurso. La intuición ha de determinarse no por su objeto sino por el modo de intelección.

Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es siempre algo singular, es un *singulum*; así Ockam y Kant. Sólo un *singulum*, se piensa, puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente. Pero, para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (Idea, lo categorial, etc).

No tenemos por qué entrar en este problema, pero su existencia nos manifiesta bien claramente que la intuición ha de conceptuarse no por su objeto sino por el modo de presencia de su objeto, tanto más cuanto que, aunque fuera verdad que sólo lo singular es intuible, esto no significaría que todo lo singular sea forzosamente intuible. Intuición es un modo de presencia del objeto. La intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real a la intelección. [...]

Si se quiere seguir empleando el vocablo intuición habrá que decir que la intuición no es solo intuición visual, videncia, sino toda intuición tanto visual como táctil, como sonora, como olfativa, etc., es toda presencia directa, inmediata y unitaria de lo real a la intelección. Poniéndose de acuerdo sobre ello, no habría mayor inconveniente en seguir hablando de intuición como si fuera visión.

El inconveniente mayor y más grave es otro: es la segunda inexactitud del llamado intuicionismo. Y es que aun con la ampliación del vocablo, intuición expresa siempre y sólo un "modo de ver" la cosa real: es pues algo formalmente *noético*.

Esto es, la intuición sería un modo directo, inmediato y unitario de darse cuenta de las cosas, es decir, es un modo de conciencia. Ahora bien, lo formal de lo que se ha llamado intuición no es el darse cuenta, sino el que la cosa esté presente a la intelección: no es "presencia" de la cosa sino su "estar" presente. Por eso el acto no es un acto de darse cuenta sino un acto de aprehensión de lo real.

Es lo que a lo largo de toda esta obra vengo llamando aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial es aprehensión de lo real en y por sí mismo, esto es, aprehensión inmediata, directa y unitaria.

La intuición no es sino dimensión noética de la aprehensión primordial de realidad. La aprehensión primordial de realidad es, pues, en sí misma mucho más que intuición: es una aprehensión *noérgica*. No es un ver, sino que es un aprehender en impresión de realidad.

En definitiva, la contraposición entre racionalismo e intuicionismo no está en ser una contraposición entre concepto e intuición, sino en ser una contraposición entre evidencia y aprehensión primordial de realidad.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 239-242]

SENTIR E INTELIGIR EN ARISTÓTELES

«El método de Platón es radicalmente paradójico, como lo es, por fuerza, toda grande filosofía. Aristóteles y su tiempo adoptan un método opuesto, que coincide con el sentido común, con la opinión pública.

Piensa que la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad de ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en el tiempo que le sigue.

Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo de pensar. Verdad es que, a mi juicio, defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir αἴσθησις (aísthesis) por 'sensación'. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de "sensación" es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso.

Sensación es la sensación de color o de sonido; pero lo es también la percepción de una cosa singular y lo es también la representación de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad (*De Anima*, III, 1, 425 a 14).

Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: "Esto ahí es un triángulo". Ello significa que es cosa de la sensación nuestro distinguir un triángulo de un cuadrado, y en efecto, en la página última de los *Analíticos posteriores*, donde Aristóteles va a declararnos cómo conocemos los principios, se parte de considerar la sensación como capacidad de discernir, de distinguir o juzgar. En fin, no parará Aristóteles hasta afirmar que la sensación es un conocimiento γνῶσις τις (gnosis tis).

Me parece lo más justo que traduzcamos el término αἴσθησις (*aísthesis*) por "intuición sensible o sensual". Ahora, que es preciso entender esta vivazmente. No estamos en la ridícula psicología del siglo pasado, que manejaba los fenómenos mentales como si fueran materias inertes. En Aristóteles hay que entender todo verbalmente. La sensación no es "algo ahí", sino que es un sentir, un hacerme cargo de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándome y el sonido sonándome.

La "intuición sensible" es el primer "hacerse cargo", o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad noética. He añadido que es la fundamental, y esto ya solivianta un poco. Mi idea es esta: el más "puro" inteligible -nohton, noetón- que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos hicimos cargo ya en la sensación, y *no es por sí nada más*. Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *lógos*, entendiendo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición.

Pero la verdad es que en su psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior -el "sentir"- y la que considera más elevada -el pensar los principios-. Aquella es común a todos los animales; ésta sería el atributo del hombre.

Mas, por otra parte, insiste infinitas veces en estatuir, como no puede menos, que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitado de sensaciones.

Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado, con el cuidado que reclama, esa relación entre las imágenes y el *lógos* que tiene el carácter oficial de necesaria. ¿Qué papel preciso tiene la imagen en el *lógos* y qué servicio hacen en él las otras actividades de la mente?» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 157-159]

LA VÍA DEL LÓGOS Y LA VÍA DE LA PHÝSIS

«Con ello Aristóteles lo que ha hecho ha sido concebir de una manera grandiosa los temas que venían rodando por la filosofía desde Anaximandro hasta la Academia platónica. Primero, los sentidos del ser. Segundo, el ser como *ousía*. ¿Qué se entiende por *ousía*? Que la realidad sea *ousía*, es algo que ya dijo de manera más o menos vaga Platón. Que esa *ousía* responda a un modo de ser, esto se nos viene diciendo y se viene buscando desde antiguo (*pálai*). Pero decir que la *ousía* es *subjectum* (*hypokéimenon*), esto es lo específicamente aristotélico.

Este tercer paso lo da Aristóteles por dos vías, las dos vías por las que ha transcurrido todo el pensamiento griego, que es una filosofía muy concreta. De un lado, el pensamiento griego está vertido a las cosas que nacen, perecen y duran entre el nacimiento y su muerte; y, de otro lado, es un pensamiento elaborado desde el logos, en el cual el hombre dice lo que las cosas son: la κίνησις (*kínesis*, 'el movimiento') y el λόγος (*lógos*). Aristóteles llega a la idea de que la substancia es un sujeto (*hypokéimenon*) por las dos vías, por la vía del logos y por la vía del movimiento. [...]

Ahora bien, Aristóteles identifica sin más las dos vías y este es uno de los problemas más graves. ¿Decir que todo está en movimiento significa que lo que está en movimiento está bajo el movimiento? ¿Significa que este estar debajo es exactamente el debajo que representa el sujeto de una predicación?

Esto está muy lejos de ser verdad; sujeto de predicación lo podemos hacer de todos, hasta del propio ser y podemos decir que el ser es esto y lo otro. Pero ser

sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual y mucho menos aún que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento.

Una cosa es que el movimiento afecte a la totalidad de la cosa que se mueve, y otra que la cosa que se mueve sea una especie de sujeto sobre el cual va transcurriendo eso que llamamos movimiento. Comoquiera que sea, Aristóteles se centra en el sujeto; pero aquí se encuentra otra vez con una grave dificultad: *¿qué es ese sujeto?*

Aristóteles, eterno insatisfecho, vuelve a tropezar con todas las dificultades de la filosofía anterior. En primer lugar, sujeto se entiende como la materia de que están hechas las cosas, pues nada aparece de nada. Esa materia es *sub-jectum* (*hypokéimenon*), pero propiamente hablando no es substancia puesto que carece de determinaciones.

Pero estas determinaciones están impresas en la materia y son las que constituyen la esencia (*ousía*), como algo *kath'auto*. Esto es verdad; pero cada uno de los mortales nace y muere. Pero Aristóteles entiende que nacer y morir significan unir o separar la materia prima de alguna de sus determinaciones esenciales.

Cada uno de los hombres muere, pero la materia prima y su determinación esencial –su forma sustancial (*morphé*)– son inmortales. Lo que entendemos por sujeto es la compleción (*symploké*) de la materia y la forma.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 59-63]

LA SENSACIÓN Y EL LÓGOS – PAPEL DE LA IMAGINACIÓN

«Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *lógos*, entendiendo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición. Pero la verdad es que en su Psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental, que presenta como inferior –el sentir– y la que considera más elevada –el pensar los principios.

Aquella es común a todos los animales, esta sería el atributo del hombre. Mas, por otra parte, insiste infinitas veces en estatuir, como no puede menos, que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitado de sensaciones. Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado con el cuidado que reclama esa relación entre las imágenes y el *lógos* que tiene el carácter oficial de necesaria. ¿Qué papel preciso tiene la imaginación en el *lógos* y qué servicio hacen en él las otras actividades de la mente?

No parece que pueda existir la menor duda. En la sensación nos “hacemos cargo”, nos “damos cuenta” o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de esta es conservado en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquella o en esta la mente fija ciertos componentes y abstrae de los demás. Es un efecto de nuestra atención.

Aristóteles ignora que hay "atención"; pero no importa para la cuestión. Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes, se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, *como* comunes a aquellas. Esta advertencia no modifica lo más mínimo el carácter sensual de estos. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que les añadimos, pero ni les quita ni les pone nada.

Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan "carga" de universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran: caracteres sensuales de la cosa. La operación de comparar para descubrir lo común y lo diferencial, *no es una nueva forma* de "hacerse cargo", de entender, no es una operación más inteligente.

Es, en cierto modo, mecánica: una faena de transporte que lleva nuestra atención – la cual no es tampoco *por sí* inteligente – de una sensación a otra. Lo entendido al comparar y "generalizar" sigue siendo lo entendido por la sensación, y todas estas operaciones de que resulta el universal son, por sí, estúpidas y viven a cuenta de la sensación, que es hasta ahora la única actividad inteligente, discerniente.

La gran crisis en todo este proceso se quiere hacer consistir en el momento en que el extracto sensual ABCD, en-cargado de representar o ejercer el papel de universal y de género –por tanto, el *lógos*–, es referido *de nuevo* a la cosa singular con que la sensación nos proporcionó contacto, y nos aparece como manifestando, revelando el *Ser de la cosa*.

Entonces se hace *lógos de la Esencia*, *lógos tes ousías* (λόγος τῆς οὐσίας – 'enunciado de la esencia'). ¿Qué "juego de manos", qué "suplantación transformista" se ha operado, en virtud de la cual la cosa –"eso ahí" ante mí en la sensación – se ha convertido en un ente, en algo que *tiene un Ser*, en algo a quien atribuyo una peculiar existencia y una peculiar consistencia?

El hombre, en su tato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas como el forzado mientras está atado al banco, "ambas manos en el remo", puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia. Esta capacidad para imaginar libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto* una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a "eso ahí" en que esté encadenado.

Las sensaciones se precipitan en imágenes que son recuerdo de aquellas, por tanto, imágenes memoriosas; pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes "originales, nuevas y, en el sentido fuerte de la palabra, fantásticas.

Merced a la fantasía –y conste que esta no consiste sino en "sensaciones liberadas"–, puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas; o, dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo. Puede fabricarse incontables mundos así, es decir, fantásticos.

Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino "asuntos de vida", articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros.

Pero entonces se nos presentan como *siendo en* el mundo. No están aislados, no son esta y esta y esta, indefinidamente, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría.

Las cosas nos son "dadas" en algún mundo. Si los animales no tienen mundo, será, no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente.

Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: estas a cada uno de aquellos. Esta referencia se llama *interpretación*. Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 158-161]

LA FANTASÍA (PHÁNTASMA) COMO INTERMEDIARIA ENTRE LAS IDEAS Y LAS COSAS

«Aristóteles nos dice que el hombre tiene por un lado los sentidos, αἴσθησις (*áisthesis*). Aristóteles creía que son cinco; da igual que sean once. Además, el hombre posee una facultad que es el νοῦς (*nous*), la inteligencia; la palabra νοῦς (*nous*), es un poco amplia para ser traducida con un solo vocablo, pero llamémosle inteligencia para entendernos en este momento.

El hombre tiene una inteligencia. Y además tiene una cosa que está colocada entre la inteligencia y los sentidos, que es justamente la fantasía. ¿Cómo caracteriza Aristóteles estas tres zonas?

En primer lugar, nos dice Aristóteles que el objeto del νοῦς (*nous*) son, ciertamente, las ideas. Fiel heredero de Platón, Aristóteles ha elaborado una teoría abstractiva de las ideas, en virtud de la cual eso que para Platón era un lugar superceleste el τόπος ὑπὲρ οὐράνιος (*tópos hyper ouránios*)– se convierte pura y simplemente en el νοῦς (*nous*).

Y solamente κατὰ νοῦν (*katá nóun*), es decir, por una acción del νοῦς (*nous*), que es abstractiva para Aristóteles, por una ἀφαίρεσις (*apháiresis*), las ideas se encuentran separadas de las cosas; donde formalmente residen e inciden es juntamente en la inteligencia, en el νοῦς (*nous*).

Y estas ideas Platón las caracterizaba de una manera que más o menos imperturbable ha corrido a lo largo de la Historia, unas ideas idénticas a sí mismas, dotadas por tanto de unidad y de un carácter absoluto, es decir, que constituyen algo que plenariamente es. Lo blanco en tanto que blanco es blanco y nada más que blanco, a diferencia de las cosas, que pueden participar de las ideas, las cuales son más o menos blancas.

Con los αἰσθήσεις (*aisthéseis*), con los sentidos, el hombre se enfrenta con las cosas, con las cosas inmediatamente dadas, diríamos hoy. Y, efectivamente, estas cosas tienen caracteres muy peculiares. En primer lugar, se dan al hombre en un πάθος (*páthos*), en una afección. Y en una afección que es variable, que no puede ser demasiado intensa, decía Aristóteles, porque rompería el órgano; una visión demasiado intensa corrompería la vista.

En cambio, una verdad demasiado sublime no corrompería nunca la inteligencia. Nos encontramos, pues, con las cosas. Cosas que, además, varían y cambian, a diferencia de las ideas, que permanecen idénticas a sí mismas. Pero la fantasía y su producto, el φάντασμα (*phántasma*), es un intermediario entre las ideas y las cosas.

¿Por qué es un intermediario? Porque participa de un cierto carácter de las ideas, a saber, que no están sometidas a las vicisitudes de lo real, que al ser material y por serlo está sometido a esas vicisitudes.

Y, efectivamente, el φάντασμα (*phántasma*) es inmaterial. Es una especie de inmaterialización de la realidad, pero conservando muchos de los caracteres que tiene la realidad sensible, aquello que nos entra por las impresiones de los sentidos.

Ahora bien, supuesto esto, Aristóteles se enfrenta con un problema central: ¿cómo se forman las ideas?

Ya lo vimos: para Aristóteles, las ideas se forman por abstracción. Sin embargo, aquí Aristóteles tiene que hundir más su potente reflexión filosófica.

Las ideas se forman por abstracción; pero aquí hay –diría Aristóteles– una dualidad. Mi inteligencia ve una idea abstracta, por ejemplo, el hombre, el εἶδος (*eidos*) hombre. Pero, para verlo, que es el objeto del νοῦς (*nous*), tiene que tenerlo delante.

Para esto no le basta con que tenga delante unos cuantos hombres, muchos hombres, los hombres que él ha visto en su vida. Estos muchos hombres, por muchos que sean, no dejarán de ser muchos. Y, además, hombres en plural; cada uno distinto de los demás. No podría la inteligencia ejercitar su visión eidética, el tener una idea, si antes de inteligir las ideas el hombre no las tuviese ya abstraídas delante de su propia inteligencia.

De ahí –dice Aristóteles– que la inteligencia tiene dos “aspectos”. Uno, aquel por el cual ve la idea abstracta que tiene delante. Y, como lo ve, recibe su visión y, según Aristóteles, en esto se parece la inteligencia a los sentidos.

Con la diferencia, sin embargo, que acabo de indicar y en la que Aristóteles insiste, que es que, efectivamente, la afección en los sentidos tiene que tener ciertos límites, porque, si no, se destruye la facultad sensitiva. En cambio, en el caso de la inteligencia, no. Cuanto más alto sea el objeto de la inteligencia, más se exalta y se sublima la inteligencia misma. [...]

Aristóteles entiende que una idea, por muy abstracta que sea, es recibida por la inteligencia. Y, como es recibida, llama por eso a esta inteligencia νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), intelecto paciente, en el sentido que acabo de describir: que

recibe una cosa, un πάθος (*páthos*), una afección. Pero, antes, la inteligencia tiene que componérselas para colocar el objeto abstracto delante de sí misma. Par lo cual, no basta que haya muchos hombres, sino que es preciso que de una manera o de otra me coloque delante *el* hombre.

Ahora bien, esto la inteligencia lo tiene que hacer, puesto que en la realidad no hay sino muchos hombres muy distintos, y, por consiguiente, la inteligencia, antes que ser un πάθος (*páthos*), es decir, una afección, una recepción, tiene que ser algo que construya la idea.

Aristóteles diría νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, tradujeron los escolásticos. Un intelecto agente, cuya misión no es entender, por ejemplo, lo que es el hombre, eso lo hará la inteligencia, el νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*) cuando tenga delante el hombre, como tal hombre. Su misión es hacer justamente de los muchos hombres algo que se llama *el* hombre.

Ahora bien, ¿cómo hace esto?

Aristóteles nos dice que lo hace reuniendo las impresiones particulares, teniéndolas juntas. Porque solamente teniéndolas juntas pueden abstraerse. Aristóteles nos dice que el intelecto agente es una especie de puesto firme, que va recogiendo uno y después otro, y que los mantiene juntos, como se reúne a un ejército en desbandada. El intelecto agente lo mantiene y lo retiene todo junto (Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 5 y 8). [...]

Ahora bien, esto quiere decir que para que esto ocurra basta que haya muchos hombres que pasen delante de mi inteligencia. La inteligencia *eo ipso* coloca a todos los hombres juntos delante de ella. Aristóteles dirá, por esto, que, a diferencia del intelecto posible, del νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), que recibe la idea y que, al recibirla, actualmente entiende lo que es el hombre, el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, está siempre en acto.

Es acto y nada más que acto, y lo único que necesita es que pasen los materiales por delante, para que ese acto ejecute su acción, que es tenerlos juntos. Borrando entonces las diferencias –al tenerlos juntos–, haciendo ese expolio, quedará *el* hombre, la ideal del hombre, ante el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*).

Ahora bien, esta idea de que el intelecto agente está siempre en acto, que es acción pura, ha tenido una suerte fabulosa en la Filosofía medieval. Con razón o sin ella –yo no soy especialista en el tema– se atribuye a Averroes y a todos los averroístas esta gran tesis de la unidad del intelecto agente, que como acto en sí mismo ha sido más o menos aproximado –para muchos averroístas por lo menos– al propio acto puro de Dios y conducido a una especie de visión, si no panteísta, algo muy sensiblemente próximo a ello, en la Filosofía medieval.

El intelecto agente ha tenido en la Filosofía medieval toda clase de menesteres: en el averroísmo ha sido el responsable de los carismas proféticos, de los estados místicos y de las revelaciones progresivas. Ha sido el órgano metafísico, para Averroes, que explica justamente la Historia de las Religiones.

Aquí lo que nos importa es considerar que, para Aristóteles, el intelecto agente está siempre en acto, y que lo único que hace es reunir las cosas que pasan,

justamente para tenerlas juntas, y, al tenerlas juntas, expoliarlas de sus diferencias y contemplar después, con el intelecto pasible o paciente, aquello que es, en el ejemplo que hemos puesto, el hombre en cuanto tal. [...]

Aristóteles nos dice que estos hombres que quedan así, organizados en torno al intelecto agente por la acción pura en que él consiste, son justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de los hombres. [...] No podría llegarse a una abstracción, por el intelecto agente, si además de las impresiones fugaces de los sentidos no tuviéramos justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de todas las impresiones que han pasado en una u otra forma.

Y entonces comprendemos que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es la necesidad funcional de entender. Sin la fantasía el hombre no podría entender, no podría tener ideas.

De ahí que recogiendo la idea del μεταξύ (*metaxý*) platónico, del intermedio (Platón llama μεταξύ a las matemáticas, entre las realidades sensibles y las ideas absolutas), Aristóteles habla de fantasía:

1.º como un μεταξύ, o intermediario entre los sentidos y la inteligencia. Es un intermediario fundado en la inmaterialidad, lo cual facilita enormemente la función del intelecto agente, y

2.º además de intermediario, es absolutamente necesario, diríamos, funcionalmente necesario para entender. [...]

Es necesario, nos dijo Aristóteles, el φάντασμα (*phántasma*) para entender.

Sí, pero depende de qué se entienda por entender. Aristóteles, fiel discípulo de Platón, y en eso le ha seguido la tradición filosófica, ha entendido que entender es formar ideas, que es idear. Si eso fuera así, podrían ponerse, y se la han puesto, muchos reparos a la tesis de Aristóteles, pero la idea ha seguido imperturbable en la Historia de la Filosofía.

Si entender fuera idear, entonces el φάντασμα (*phántasma*) y la fantasía serían el intermedio que necesariamente nos lleva de las cosas a la intelección. Sí, pero uno se pregunta: ¿es la función primaria y formal de la inteligencia formar ideas? Porque si la función propia y formal de la inteligencia es estar en la realidad, entonces ahí el φάντασμα (*phántasma*) no tiene una función que realizar.

Aristóteles se coloca siempre en el punto de vista platónico, de subir de las sensaciones a la idea. Pero, ¿y si lo propio de la inteligencia no fuera formar ideas, sino aprehender las cosas como realidad?

Entonces no nos serviría de nada esa necesidad funcional, sino que habría que decir que, si esa necesidad funcional existe, entonces no sería para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre las cosas sensibles y la idea, sino justamente para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre la aprehensión de las cosas sensibles en tanto que realidad y lo que en su contenido concreto son; en una dimensión completamente distinta a aquella en que lo colocó Platón. En cierto modo, no para ascender, sino justamente para enfrentarse con las cosas.

Se nos dice que las imágenes son intermediarias. Que son intermediarias para entender, para formar las ideas. Vuelvo a repetir que, desde ese punto de vista, la tesis es plausible, aunque discutida. Cuando yo era joven, uno de los caballos de batalla de la psicología de laboratorio era el averiguar si había o no pensamiento sin imágenes.

Esto lo negaron rotundamente los clásicos ingleses, sobre todo, y los franceses. Los laboratorios alemanes, con Külpe a la cabeza, creyeron probar que puede haber el célebre pensamiento sin imágenes. Lo que sí es claro es que, aunque tenga que haber imágenes, eso no quiere decir que estas imágenes estén unívocamente determinadas. Uno puede ir de una idea a otra por cuarenta caminos distintos.

Sin embargo, mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario, ¿por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad.

Ahora bien, la fantasía se mueve precisamente en el carácter físico de realidad de las cosas reales. Y esta formalidad es lo que hace que se pueda y se tenga que alojar la fantasía en la realidad, como una función interna de mediación necesaria, pero justamente para los contenidos que la realidad nos ofrece en su propio carácter de realidad.

Los dos caracteres de Aristóteles, el carácter necesario de la fantasía y el carácter intermediario de ella, son funcionalmente necesarios, pues, no sólo para formas ideas –que este es un menester secundario– sino primaria y formalmente para estar en la realidad.

Entonces podemos reservar el nombre de fantasía a esta función –no hay inconveniente ninguno–, pero es mucho mejor volver a emplear la palabra “irreal” en su doble forma de ficción y de formación de ideas. N

o importa el nombre, pero llamémosla irreal. Después le daremos un nombre quizá más preciso.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 105-113]

LA DEFINICIÓN

«Para Aristóteles, la definición (ὁρισμός horismós) es siempre y solo del logos de una quiddidad (τὸ τί ἦν εἶναι), pues toda realidad tiene para Aristóteles una esencia específica. Toda proposición esencial sería, pues, definición.

Lo demás podrán ser, como se dice en los manuales de Lógica, “descripciones”, pero no definiciones. (Dejo de lado lo que suele llamarse definiciones históricas, genéticas, etc., que en rigor no son tales definiciones, sino meras caracterizaciones más o menos unívocas de su objeto).

Esta distinción entre definición y descripción reposa por entero sobre la existencia de la quiddidad [la esencia derivada de la definición misma de las cosas] y su identificación con la esencia.

Aquella diferencia consistiría simplemente en que cuando no podemos llegar, o no hemos llegado aún, a la quiddidad, ésta nos escapa, queda oculta; por tanto, no podemos definirla y nos contentamos con describir más o menos "inesencialmente" la cosa real. La descripción es formalmente "inesencial", al paso que la definición es formalmente "esencial". (La llamada definición nominal es más bien una descripción). Pero en ambos casos se presupone que la esencia de la cosa se identifica con su quiddidad.

Ahora bien, esto no es exacto, precisamente porque la esencia de la cosa real no se identifica con su quiddidad. Esta identificación de esencia y de τὸ τί ἦν εἶναι es, en el fondo, el más grave reparo que ha de hacerse a Aristóteles en este punto: no es lo mismo la esencia constitutiva que la esencia quidditativa. Por no identificarse esencia y quiddidad, tampoco se identifican proposición esencial y definición.

Una proposición que enunciara todos y solos los caracteres constitutivos que una cosa posee καθ'αυτό ['de por sí'], y sin que el sujeto entre en el predicado, sería una proposición estricta y formalmente esencial, pues enunciaría el *quid* de dicha cosa, su esencia constitutiva.

Tal es el caso de la proposición que dijera que el electrón es una partícula elemental de masa electrónica uno, de carga negativa uno y de spin 1/2. Sin embargo, esta proposición no es formalmente una definición, pues el *quid*, la esencia constitutiva, forma "clase", pero no "especie"; no es una quiddidad, un τὸ τί ἦν εἶναι; efectivamente, "partícula elemental" no es un género *in re*; es tan solo la designación de una clase natural.

Pero esta proposición no es tampoco una mera descripción externa, como si la quiddidad quedara oculta tras ella, porque en este caso la quiddidad no existe, a pesar de que las notas expresadas por dicha proposición pertenecen a la esencia constitutiva de la cosa. Es el caso de toda esencia constitutiva no quiddificable. De aquí que, además de descripciones inesenciales y de definiciones, haya proposiciones esenciales que no son definiciones. Proposición esencial es toda proposición que enuncia todas y algunas de las notas formalmente constitutivas de la realidad sustantiva, esto es, la proposición que expresa las notas de la esencia constitutiva, sea o no quiddificable.

La definición es solo uno de los tipos posibles de proposición esencial, la proposición que recae sobre aquellas notas constitutivas que forman el momento esencial quidditativo (cuando existe) de la esencia constitutiva de la realidad. Para que una proposición esencial sea una definición han de cumplirse dos condiciones que han de entenderse con todo el rigor formal.

Primero, ha de ser una proposición que enuncie notas que en sí mismas pertenezcan *materialmente* a la quiddidad de la cosa. Segundo, que sea una proposición tal que los predicados materialmente quidditativos estén precisa y *formalmente* articulados en forma de género próximo y última diferencia. La falta de cualquiera de ambas condiciones restaría a la proposición esencial su carácter de definición.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 347-349]

LA ABSTRACCIÓN

«¿Es verdad que toda idea surge por abstracción? Esto puede ser verdad tratándose de ideas elementales. En efecto, si yo quiero tener una idea del hombre, evidentemente, veo muchos hombres y hago una abstracción. Pero ¿es que las ideas más fecundas, por ejemplo, en la ciencia, proceden de abstracciones? ¿No es que el hombre más bien construye las ideas y lo hace por construcción? [...]

No es claro eso de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterio habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos?

Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas. [...]

No basta con la abstracción y su expolio. Y eso por una consideración que afecta intrínsecamente a la abstracción en cuanto tal.

Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el ámbito dentro del cual la cosa va a quedar en franquicia para ser término de una abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo. [...]

Pero además de que la abstracción no es suficiente, ni tan siquiera en el caso de las ideas abstractas, hay una tercera razón: que es que la teoría de la abstracción elude, a mi modo de ver, el problema esencial de lo que son las ideas.

Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logran por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma.

No es una realidad que repose sobre sí misma, y ahí está toda la concepción de Aristóteles (no lo ha dicho, pero eso es lo que acontece en su abstracción), sino que necesita por lo menos un acto de la mente.

Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real.

Y no siempre es verdad sin más –el caso de las ideas constructas lo demuestra– que el término objetivo de una idea sea un momento de una cosa real.

En definitiva, Aristóteles no nos dice lo que es lo ideado en tanto que ideado; simplemente establece una fecunda y decisiva polémica contra Platón, e introduce un concepto tan esencial como es la abstracción.

Pero, a mi modo de ver, no ha resuelto –de manera por lo menos expresa y adecuada– lo que es lo ideado en tanto que ideado.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 48-50]

LAS CATEGORÍAS

«Estos distintos modos de ser son lo que Aristóteles llama *categorías*, precisamente por ser modos que se acusan en una predicación, ya que *acusar* se dice en griego κατηγορέιν [kategoreín].

Aristóteles enumeraba diez. Kant tiene razón al decir que no se sabe de dónde las sacó, pero en lo que no la tiene es en creer que hay que sacarlas de algún principio director: esto es el máximo racionalismo kantiano.

Con decir que se las sacó de la contemplación de la realidad, asunto terminado. Es un sistema de categorías, donde cada categoría, acusa y constituye la especial forma entitativa con que un accidente es inherente a una sustancia. Todo lo demás sería salirnos de la cuestión; será otro tipo de consideraciones, pero no es la consideración categorial.

La palabra *categorial*, el concepto de *categoría*, tiene en la filosofía, en la propia de Aristóteles y en la medieval, sobre todo, un gran equívoco. Por un lado, tenemos las categorías como aquello que se predica de la realidad; en este sentido las categorías son géneros supremos, predicamentos. Otra cosa muy distinta es el considerar las categorías como modos radicales de ser, cosa que no tiene nada que ver con la predicación. Esto hubiera llevado a una teoría de la función transcendental, a la que desgraciadamente no llegó.

Tomemos, pues, el sistema de esta tabla de las categorías, una visión en virtud de la cual la realidad se concibe en función de su aptitud o no para ser inherente no a otra realidad, para estar, como Aristóteles diría, χωριστόν [choristón], separado, dividido de todo lo demás e indiviso en sí mismo.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 122-123]

No son *predicados*, en el sentido de notas, ni son *predicables*, ni serían lo que los medievales llamaron *predicamentos*. Y esto fue decisivo: las categorías, se nos dice, se fundan en la estructura del logos; constituyen su estructura formal (lógica) y son la base de toda nuestra gramática (sustantivo, adjetivo, preposición, etc.). Esta concepción ha corrido por toda la filosofía europea (Leibniz, Kant, Hegel, etc.).

Si bien se mira, toda esta concepción parte de dos supuestos: intelección es afirmación, es *logos*; y lo inteligido es *ser*. Es lo que llamé «logificación de la intelección», y «entificación de la realidad». Inteligir es afirmar, y lo inteligido es ente. La convergencia unitaria de estos dos supuestos ha determinado en buena medida el carácter de la filosofía europea.

Pero estos dos supuestos son a mi modo de ver insostenibles.

- A) Se piensa que lo inteligido es «ser». Pero no es así. Lo inteligido no es ser sino «realidad». El ser es una *actualidad* de lo real (en el mundo), una actualidad *ulterior* (a la realidad), una actualidad ulterior pero *oblicua*. Ser es actualidad ulterior y oblicua de lo real como realidad.
- B) El logos, la afirmación, no es más que un modo, y no ciertamente el único ni el más radical, de la intelección. Tanto más cuanto que el logos predicativo

mismo no es el tipo único de logos: hay antes el logos posicional, y el logos proposicional. Sólo después hay un logos predicativo.

La filosofía clásica ha logificado la intelección, con lo cual la teoría de la intelección se ha convertido en Lógica. Pero ello deja fuera la esencia del logos que consiste tan solo en ser un modo de intelección, esto es un modo de actualización. No se puede «logificar» la intelección sino por el contrario hay que «inteligizar» el logos.

Por consiguiente, las categorías no son ni predicados, ni predicables, ni predicamentos del ser, sino que son los modos de la cosa real meramente actualizada en la intelección en cuanto modos acusados en ella. Las categorías son primaria y radicalmente modos de la cosa real acusados en su mera actualización, en su mera intelección; no son modos de las cosas reales en cuanto afirmadas en un logos. No son categorías ni de entidad, ni de predicación, sino categorías de realidad meramente actualizada en intelección. Es otro concepto de categoría distinto del clásico.

Pero lo real actualizado en la intelección tiene dos aspectos. Uno, es el aspecto que da a lo real actualizado en cuanto actualizado. De ahí que lo acusado en la intelección sean por un lado los modos de la realidad, y por otro sean los modos mismos de actualización.

Según el primer aspecto, las categorías serán modos de la realidad actualizada en cuanto realidad.

Según el segundo aspecto, las categorías serán modos de la realidad actualizada en cuanto actualizada. A diferencia de la filosofía clásica, hay que introducir, a mi modo de ver, dos sistemas de categorías: categorías de realidad y categorías de actualización.

Estos dos sistemas de categorías, naturalmente, no son independientes, sino que tienen una unidad intrínseca y radical. Examinemos rápidamente estos tres puntos: 1.º Categorías de realidad. 2.º Categorías de actualización. 3.º Unidad intrínseca y radical de las categorías.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 187-190]



«Las categorías -están sujetas al mismo destino- también se objetivan, se sustancializan, se alejan pieza a pieza de lo que significan inicialmente, a saber, "maneras de hablar", hasta que finalmente pretenden ser las verdaderas estructuras de la realidad en toda una serie de filosofías. Sin embargo, allí donde se recuerda la producción humana, la producción creativa –Kant, por ejemplo–, las categorías se sitúan también en esta dirección de la operatividad, de la actividad humana, de la subjetividad.

En primer lugar, sin embargo, categoría no significa "enunciado". Por lo tanto, este modo de enunciado aparentemente tan objetivamente indiferente no es en absoluto la inspiración para el uso lingüístico, el primero, de la palabra "categoría".

Pues *kategoria* [κατηγορία] es la acusación pública; *kategoros* es el acusador público. Incluye la palabra *agorá* (ἀγορά), que es el foro o la plaza pública.

Ese es el lugar para la actividad pública en una sociedad urbana – en el interior. Por lo tanto: no se refiere a la forma general del enunciado, sino a la forma de la retórica pública, denota la forma vinculante del discurso y luego la forma de la realidad misma capturada en el discurso vinculante – entonces la categoría es un término típico de sujeto-objeto.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 36-37]

LA SUSTANCIA SEGÚN ARISTÓTELES

Sustancia se dice en griego οὐσία (*ousía*): haber, hacienda, bienes, aquello que se posee y de que se puede disponer, todo aquello de que se puede echar mano. En español hablamos de que algo es sustancioso; o cuando nos referimos al valor nutritivo de un alimento y decimos de una sopa que tiene mucha sustancia; o cuando decimos de una persona que es insustancial.

Pero la palabra misma sustancia alude a lo que están debajo: *sub-stantia*, el sujeto en sentido literal de *sub-jectum*, que es la traducción no de οὐσία, sino de otro término griego: ὑποκείμενον – *hypokéimenon*, 'sustrato', 'sujeto', 'soporte'.

Este sujeto sería el soporte de los accidentes. Pero el sentido de sustrato no es el primario, sino el de οὐσία (*ousía* – sustancia), que por tener un haber propio puede esta sustancia ser un sujeto del que se prediquen accidentes.

Hay varias clases de sustancias, según Aristóteles: las cosas concretas o individuales son las sustancias en el sentido más riguroso, por eso Aristóteles llama "sustancias primeras".

Pero hay otro tipo de entes: los universales, los géneros y las especies, correlatos de las ideas platónicas. Estos entes no son sustancias en sentido estricto de cosas separadas, como quería Platón. Esto lo niega Aristóteles.

Estos universales serían las "sustancias segundas". Para Aristóteles la sustancia es un compuesto de dos elementos: materia y forma, que no pueden existir separadas, solo se encuentra la materia informada por una forma, y la forma informando una materia. El ente concreto es el compuesto *hilemórfico* (ὑλη – *hýlē* – 'materia' y μορφή – *morphé* – 'forma'), que Aristóteles llama σύνολον (*sýnolon* – σύν 'con' y ὅλος 'todo').

«Para el hombre griego οὐσία [*ousía*] es una ultimidad, significa la fortuna, el haber de cada ente, οὐσία [*ousía*] es algo que constituye un fondo permanente al que se acude para poder vivir y ser.

Cuando Aristóteles dice que las cosas son οὐσία [*ousía*], quiere afirmar que tienen en sí su coseidad. Pero lo que las cosas propiamente son es su idea. De ahí que la οὐσία, aunque tiene ese momento de subjetividad material, ajena a Platón, sin embargo, incluye la idea platónica.

Pero el εἶδος [eídos, 'idea'] no puede encontrarse separado de lo que la cosa es. La idea es el momento formal de la οὐσία. La idea es el haber ontológico de la cosa, su οὐσία. Lo que las cosas verdaderamente son se encuentra en el fondo de donde arrancan sus disponibilidades.

Precisamente por ello Aristóteles no necesita ir más allá para responder a la pregunta τί τὸ ὄν [¿qué es "lo que es"?], porque el griego entiende por ὄν un ser *verdadero* y que verdaderamente es.

Y en este caso es la οὐσία [ousía]. Lo que las cosas verdaderamente son se encuentra en el fondo de donde arrancan sus propiedades en su οὐσία [ousía], y su οὐσία [ousía] contiene el εἶδος [eídos, 'idea'] de la cosa en el que encuentra su verdadero ser.

Por eso, a pesar de las diferencias radicales que existen entre Platón y Aristóteles, hay un nexo común entre los dos: han puesto el ser en la ἰδέα [idea, 'idea']. En esta termina la pregunta del ser. Allí donde no está la ἰδέα, está el *no ser*. El ser está en la ἰδέα, bien separado (Platón), o bien siendo la οὐσία de la cosa (Aristóteles).» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 185 ss]



«Los griegos entendían que las cosas reales son aquellas que ellos llamaban οὐσίαι [ousíai], es decir, algo que en griego corriente y vulgar quiere decir "el haber que posee una cosa".

Todavía, en griego actual, la herencia en un testamento se dice περὶ οὐσία [perí ousía]. La οὐσία es el haber que efectivamente poseen las cosas, en cuya virtud éstas tienen suficiencia y autonomía las unas respecto de las otras; si se quiere, un capital o un haber.

Antes de este haber, ante esta οὐσία Aristóteles se pregunta varias cosas. Primero, quiere precisar el carácter de ese haber, y entonces contrapone la οὐσία a lo que no lo es, es decir, la realidad que posee presuntivamente este haber a lo que no lo posee. Ahora, ¿qué es lo que no posee en realidad, ese haber? No lo posee una cosa si necesita de otra para ser lo que es.

Fue la idea del *accidente*. Los colores no son para Aristóteles οὐσία sino συμβεβηκότα [symbebekóta], accidentes, porque necesitan de algo de lo que ser colores, cosa que no le acontece a un león o a un perro, a un árbol o a un astro. El haber es, pues, una cierta autonomía y suficiencia de las cosas para poder tener una existencia separadas de las demás.

¿En qué línea establece Aristóteles esta suficiencia? Al abordar esta cuestión, nos damos cuenta de que Aristóteles opera con dos líneas: Una, la que da a las relaciones que una cosa tiene con otras, y habla entonces, si tomamos la más importante a estos efectos de esas relaciones, del cambio, es decir, del dejar de ser para ser.

Queda así bien en claro que la línea en que se establece la οὐσία es la del ser. Se entiende, por tanto, que la suficiencia de la οὐσία es y se inscribe en el orden

de tener ser. Suficiencia que viene caracterizada por el hecho de que, si bien las cosas pueden sufrir alteraciones, sin embargo, en su fondo permanente continúan siendo lo que son mientras son y, cuando ya no continúan siendo lo que son, dejan de ser.

Es la idea del ὑπο-κείμενον [hypo-keímenon], de la *sub-stantia*, del *sujeto* que late bajo todo movimiento.

A partir de aquí Aristóteles tiene que tomar otra línea, la que le lleva a preguntarse: ese sujeto ¿qué es?, ¿cómo se determina?

Para responder a esto echa mano Aristóteles de una consideración heredada de su padre intelectual, Platón, quien con su νοῦς [noûs] nos había habituado a pensar en las ideas; *ideas* en el sentido griego del vocablo, es decir, las configuraciones formales y fundamentales de las cosas, tomadas en y por sí, καθ'αυτό, que diría Platón: tomo lo uno en tanto que uno, lo blanco en tanto que blanco, lo justo en tanto que justo, lo bueno en tanto que bueno, el hombre en tanto que hombre, etc. [...]

Por eso la visión que Aristóteles tiene del mundo real, tomada literalmente de su maestro, es justamente, a pesar de todo su presunto empirismo, la que logra al volcar sobre las cosas del mundo sensible las ideas de Platón.

A última hora, pues, Aristóteles se mueve, de un lado, con el fenómeno del movimiento, para el que necesita un sujeto, y, de otro, con estas εἶδη, con estas ideas platónicas, que constituyen la determinación formal de lo que son las cosas y que, por consiguiente, se predicán de ellas en la medida en que las cosas son lo que son y no otras.

Por los dos lados ese *haber* que todo griego veía en la οὐσία y en la realidad le aparece a Aristóteles de una manera sumamente precisa: como ὑποκείμενον [hypokeímanon], algo que el λόγος [lógos] dice pero que ha visto el νοῦς. En definitiva, es una visión *sub-stancial* y *sub-jetual* de la realidad.

Son realidades, entre todas las cosas, aquellas que son sujetos independientes, que tienen οὐσία [ousía], el *haber* de las propiedades que poseen, y de las cuales la una no forma parte del haber de la otra.

Y todas las que no tienen este carácter de οὐσία [ousía] son atributos, propiedades constitutivas de la οὐσία [ousía], del sujeto en cuestión.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 43-46]



«La sustancia, antaño categoría filosófica en lugar de potencia mítica de origen, parece compartir el destino del mito desmitificado: disolverse sin resto y volver en cambio en el culto de lo meramente presente como "positivo".

Pero allí donde todo se llama sustancia por el mero hecho de ser como es, la sustancia ya no es el núcleo duro de las cosas, sino espuma.» [Heinrich, Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1985, p. 76]

SUSTANTIVIDAD Y SUBJETUALIDAD

«La sustancia, esto es, el ente verdadero, sea cualquiera su razón formal (¿se planteó Aristóteles esta cuestión?) tiene para Aristóteles carácter formalmente subjetual. Ahora bien, esta concepción no está justificada ni por la vía del *lógos* ni por la vía de la *phýsis*.

No lo está por la vía del *lógos*, porque toda realidad, sea cualquiera su índole puede ser convertida en sujeto de predicación. Sería un grave error volcar sobre la cosa misma la estructura formal del *lógos*. Por este lado, Aristóteles condujo a Leibniz y hasta a Hegel. [...]

Tampoco la vía de la *phýsis* impone esta concepción subjetual de la realidad. Una cosa es que “dentro” de la transformación haya *momentos* estructurales persistentes, otra que lo persistente sea una *cosa-objeto* permanente “por bajo” de la transformación. [...]

No se ve, pues, por qué toda realidad en cuanto tal habría de ser forzosamente de carácter subjetual. Es verdad que todas las realidades que conocemos por experiencia son, en algún modo, sujetos; pero esto no significa que la subjetualidad sea su radical carácter estructural.

Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva esta un momento de subjetualidad, he llamado *sustantividad*, a diferencia de la sustancialidad, propia tan solo de la realidad en cuanto subjetual.

La sustantividad expresa plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad.

Ahora bien, la indiscriminación de estos dos momentos hace que la noción aristotélica del ente esenciado carezca de precisión suficiente, o cuando menos, de suficiente exactitud. Porque la esencia es un momento propio no de la subjetualidad sino de la sustantividad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 86-88]

DUALISMO METAFÍSICO DE LA TEORÍA DE LA SUSTANCIA

«Es menester insistir un poco sobre qué sea la transcendentalidad. [...] Decir que se trata de lo físico en “trans” nos hace ya barruntar que se trata de un carácter “meta-físico”. Y efectivamente es así. Pero como la idea del *metá* viene cargada de muchos sentidos, es necesario acotar lo que significa aquí “metafísica”.

No significa naturalmente lo que originariamente significó para Andrónico de Rodas: “post-física”. Rápidamente después de este editor de Aristóteles,

metafísica vino a significar no lo que está “después” de la física, sino lo que está “más allá” de lo físico.

La metafísica es entonces “ultra-física”. Es lo que acabo de llamar trascendente. Sin emplear el vocablo, su exponente supremo fue **Platón**: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas.

La Idea está “separada” de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *metá* viene a significar lo que es en Platón la “separación”, el *chorismós*. Platón se debatió denodadamente para conceptualizar esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera inteligir las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son “participación” (*méthesis*) de la Idea.

Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla “presente” (*parousía*) en las cosas, y es su “paradigma” (*parádeigma*). *Méthesis*, *parousía* y *parádeigma* son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptual de la separación.

Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su “filosofía primera” (lo que después de llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia “separada”: el Theós.

Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*próte ousía*) de la sustancia segunda (*déutera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad.

Y es que, en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y inteligir que le condujo al dualismo metafísico de la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo “meta-físico” como “ultra-físico”.

Los medievales con matices muy varios, entendieron que la metafísica es “trans-física”, alguna vez aparece fugazmente el vocablo. Pero aquí está el grave equívoco que hay que evitar. Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un “trans” de lo físico, sino que es lo “físico mismo como trans”.

Para ello hacía falta superar el dualismo entre inteligir y sentir que condujo siempre en la filosofía griega y medieval al dualismo de la realidad. El término del sentir sería las cosas sensibles, mudables y múltiples como se complacían en designarlas los griegos. Para ellos trascendental en cambio significa lo que “siempre es”. El trans es, por tanto, el salto obligado de una zona de realidad a otra. Es un salto obligado si se parte de la intelección concipiente. Pero no hay salto si se parte de la inteligencia sentiente.

En la filosofía moderna, **Kant** se movió siempre dentro de este dualismo entre lo que desde Leibniz se llamó mundo sensible y mundo inteligible. Ciertamente Kant vio el problema de esta dualidad y la necesidad intelectual de una

conceptualización unitaria de lo conocido. Para Kant, en efecto, intelección es conocimiento. Y Kant trató de restablecer la unidad, pero en una línea sumamente precisa: en la línea de la objetualidad. Lo sensible y lo inteligible son para Kant los dos elementos (*a posteriori* y *a priori*) de una unidad primaria: la unidad del objeto. No hay dos objetos conocidos, uno sensible y otro inteligible, sino un solo objeto sensible-inteligible: el *fenómeno*.

Lo que está fuera de esta unidad del objeto fenoménico es lo ultra-físico, *noúmeno*. Y esto que está allende el fenómeno es precisamente por esto trascendente: es lo metafísico. Por tanto, la unidad kantiana del objeto está constituida en *inteligencia sensible*: es la unidad intrínseca del ser objeto de conocimiento.

En una o en otra forma, pues, en esta concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo "transfísico" en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo trascendente. Sólo una crítica radical de la dualidad del inteligir y del sentir, esto es, sólo una *inteligencia sentiente*, puede conducir a una concepción unitaria de lo real. [...]

Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en el que los griegos no pensaron. Por eso, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde un punto de vista no sustancial sino subsistencial.

Cierto que, en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia. Pero ello no obsta para lo que aquí tratamos, a saber, que el carácter de realidad en cuanto realidad sea algo abierto y no fijo ni fijado de una vez para todas.» [Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 127-130]

LA ESENCIA

τὸ τί ἦν εἶναι

to ti en éinai

quod quid erat esse

'das, was es für eine Sache heißt zu sein'

'lo que significa que una cosa sea'

[Aristóteles: *Metafísica*, Libro VII, Capítulo 4, 1029b, 1-35]

«Aristóteles distingue los términos de sustancia y esencia. Esencia se dice en griego con una expresión extraña, τὸ τί ἦν εἶναι (to ti en éinai), que se ha traducido así al latín: *quod quid erat esse*, literalmente, *lo que era el ser*. Lo interesante es este pretérito que se desliza en el nombre de la esencia.

La esencia es, por tanto, anterior al ser, es lo que lo hace posible, lo que hace que sea. No se puede entender que la esencia es un conjunto de notas

especialmente importantes de un ente, sino que expresa lo que hace que aquello sea lo que es.

Si decimos que el hombre es animal racional, o animal que tiene *lógos*, que habla, no es que tenemos dos notas capitales del hombre, su animalidad o su racionalidad, y las unamos, sino que esa animalidad y esa racionalidad, *esencialmente* unidas, son las que hacen que un ente determinado sea un hombre.

Por esto, cuando se dice que el *lógos* da la esencia de una cosa, no quiere esto decir simplemente que enuncia sus notas capitales, sino que manifiesta o hace patente en la verdad el ser oculto en que consiste la cosa, lo que la hace ser. La esencia tiene siempre estricto significado ontológico, y no se la puede entender como mero correlato de la definición.» [Marías, Julián: *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 71-72]



La esencia es un sistema de notas, es una unidad antecedente a las notas mismas, existivamente presentes en ella.

«La realidad como esencia es una estructura. Una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos.» [Xavier Zubiri]

«La esencia constitutiva es el ser de la realidad esenciada. El vocablo "ser" tiene aquí un doble sentido. Significa, por un lado, lo que son las notas constitutivas de la realidad; ser significa entonces "constitutivo" o esenciado. Pero significa, por otro lado, lo que es la unidad primaria; ser significa entonces "esenciante".

Pues bien, como la unidad, esto es, la esenciación es primaria respecto de lo constitutivo o esenciado, que lo mismo es posterior a aquella unidad, habrá que decir necesariamente que la esencia, como sistema de notas constitutivas *qua* constitutivas, es, ciertamente, la realidad, pero es siempre y solo la realidad "sida"; ser significa aquí "sido". "Sido" no tiene aquí el sentido de un *pasado* temporal, sino el sentido de un *pasivo* presente, una especie de presente resultativo.

En cambio, la esencia como sistema de notas constitutivas *qua* unidad sistemática, es realidad como estricto "ser". Con lo cual los dos conceptos de anterioridad y de posterioridad adquieren una última precisión; la anterioridad es, concretamente, "ser", y la posterioridad "sido".

Decir que la unidad es anterior a las notas es lo mismo que decir que es "ser"; y decir que las notas son posteriores a la unidad es lo mismo que decir que su ser esencial es "sido". Por lo que concierne a las notas constitutivas, la esencia es, pues, lo "sido" de la unidad que "es". La realidad esencial es algo sido de su propio ser. Esto es "lo que hace" la unidad exigencial. [...]

Ser y sido se comportan como acto y actualizado. Podría pensarse que lo que aquí entendemos por "hacer" fuera una actividad primaria, es decir, que la unidad esencial, en tanto que primaria, sería "uni-ficante", en el sentido factitivo del vocablo. En tal caso, "ser" sería actividad y "sido" sería el precipitado de

dicha actividad. Quienes así piensan no toman actividad en el sentido de las categorías aristotélicas; porque para Aristóteles la actividad y la acción son accidentes, y aquí nos referimos a la realidad que Aristóteles llama sustancia. [...]

Sido no es el resultado de una actividad, sino ser actualizado. [...] Ser y sido son momentos de la actualidad y no del devenir. El "sido" no tiene el carácter de un *pasado*, ni en sentido temporal ni en el sentido de un "ya era" en la acepción hegeliana del vocablo (*gewesen*). Sino que tiene positivamente el carácter de un presente *pasivo*, en el que la pasividad no tiene sentido temporal, sino que es presente pasivo en el orden de la actualidad.

"Sido" expresa un momento primaria y formalmente "actual" de la esencia, la actualidad de la unidad en sus notas y, por tanto, las notas como actualizadas por la unidad misma.

Ser y sido, unidad y notas, no son, pues, sino los momentos de la realidad actual de la esencia constitutiva *qua* actual. La exigencia no tiene carácter operativo sino entitativo. [...]

La esencia no solo es aquello según lo cual la cosa es "tal" realidad, sino aquello según lo cual la cosa es "real". En este sentido, la esencia no pertenece al orden de talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad. Este carácter de realidad está por encima de la talidad, tanto si la entendemos en el sentido preciso como si la entendemos en el sentido usual de determinación en general.

Y está por encima no porque este carácter fuera una "tal" nota suprema, sino en el sentido de ser un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera sea su talidad, es decir, independientemente de ella. Este modo peculiar de estar por encima de cualquier talidad en el sentido de convenir a todo sin ser una talidad más, es lo que la Escolástica llamó "transcender". Es la transcendentalidad de lo real.

El orden de la realidad en cuanto realidad es un *orden transcendental*, a diferencia del orden de la realidad en cuanto realidad "tal", que es el *orden de la talidad*. Por consiguiente, la esencia en cuanto que es aquello según lo cual la cosa es real, pertenece al orden transcendental.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 338 ss; 372]



«Aristóteles compara el *noûs* no solo a la luz, sino también al tacto. El *noûs*, dice, es un "palpar". De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo. La vista misma de los ojos, además de ver con claridad, siente una especie de contacto con la luz.

Con solo la claridad tendríamos, en el mejor de los casos, "ideas", pero "ideas" que podrían no ser sino "visiones", "espectros"; por eso, la *mens*, además de ver claramente, es un "palpar", un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas "palpitantes", es decir, reales. Tanto, que, en el fondo, es más bien un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros.

Este palpitar afecta a la intimidad de cada cosa, a su punto más hondo y real, como cuando decimos, en español, que un suceso "tocó su corazón".

A la efectividad del palpitar es a lo que el griego llamó "actualidad". Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no *son* su actualidad ante la mente. Precisamente *son actuales*. Y a esta otra actualidad previa es a lo que el griego llamó realidad: una especie de operación en que algo se afirma sustantivamente.

Aristóteles lo llamó *enérgeia*. La *mens*, al palpar la cosa real, palpa lo que "es" actualmente, no solo su impresión actual. Así es como el hombre discierne lo que es "de momento" de lo que es "de todo momento", de siempre. Lo que siempre es *verdad* supone que es siempre. *Ser* es ser siempre.

El ente de Parménides es, por esto, inmóvil, invariable. Por serlo, cada cosa tiene que ser siempre lo mismo que es. La idea o esencia de las cosas se convierte en lo *esencial* de ellas para que estas sean siempre lo mismo.

La esencia es *ousía*. Gracias a la *ousía*, las manifestaciones "de momento" de las cosas son movimientos en *lo no esencial*, siempre los mismos, que emergen de lo que la cosa es y no de lo que *fue* en el momento anterior. La *ousía* es así naturaleza de las cosas. La *naturaleza supone ousía, y esta el "ser siempre"*. Esta conexión es fundamental.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 53-54]



«La tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es "en sí", ni "para sí", ni "en mí", sino que es "de suyo". La tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad "da de sí". El problema de este libro no es otro que el del modo de articular el "de suyo" con el "dar de sí".

La respuesta de Zubiri es que ambos términos no se relacionan como lo "constitutivo" con lo "operativo", sino de un modo mucho más radical y profundo, como "sustantividad" y "respectividad".

Por tanto, no es que el "de suyo" dé consecutivamente "de sí", sino que el "de suyo" es constitutivamente un "dar de sí". Cabría decir que las realidades son estructuras que "de-suyo-dan-de-sí".» [Gracia, Diego: "Presentación" de Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. IV-V]



«Para Aristóteles la esencia en sí misma es la especificidad de la sustancia. Llega a ello, una vez más, por la "convergencia" de las dos vías, la del *lógos* y la de la *phýsis*. Por un lado, la esencia es el correlato real de la definición, por otro, la esencia es un momento de la estructura física de la sustancia. Y el presunto punto de "convergencia" sería justamente el momento de especificidad.

Ahora bien, pese a las apariencias, este último momento se determina a su vez en función de la definición misma; de suerte que a la postre en el problema de la esencia hay una decisiva preponderancia del *lógos* sobre la *phýsis*.

Por el peso de la tradición platónica, Aristóteles, en efecto, va a la cosa, en nuestro problema, con el órgano de la noción que es posible tener de ella en forma de definición. Y como solo es definible lo universal, resulta que la esencia envuelve ante todo para Aristóteles, un momento formal de universalidad específica.

El predominio del *lógos* es lo que ha lanzado el problema de la esencia por la línea de la especificidad.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 88]

LA MATERIA PRIMA

«Aristóteles ha sido el primero en la historia en haber dado un concepto riguroso de materia. Para Aristóteles las cosas tienen propiedades o notas, pero ninguna de ellas, ni su complejo o agregado, tiene realidad por sí misma. Son tan sólo propiedades de un sujeto al cual son inherentes; inherentes, por tanto, a algo que subyace a ellas. Por esto el sujeto subyacente es sustancia, la sustancia de cada cosa. Las cosas son sujetos sustanciales.

Cuando estas propiedades son las cualidades sensibles elementales o combinadas, entonces decimos que la sustancia es sustancia material. Se la llamó así porque estas sustancias son los materiales de que están hechas otras cosas; esto es, porque son sujetos de mutación. Los materiales son algo indeterminado respecto de aquello que con ellos se hace. Y lo que con ellos se hace es una configuración o conformación de materiales, esto es, una *forma*.

A su vez la sustancia material misma tiene una precisa estructura, porque es en sí misma algo mudable, algo transformable. Por tanto, tiene en sí misma un momento subjetual, por el que es sujeto de la mutación, y un momento formal, aquello que se ha mudado o en que se ha mudado. Este segundo momento está hecho o plasmado sobre el primero, el cual es por esto materia de la sustancia misma; es la *materia prima*, *próte hyle*, sujeto de la forma sustancial. La sustancia material tiene, pues, un momento de materia prima y un momento de forma sustancial.

Esta materia prima es la esencia misma de la materialidad. ¿Cuál es su índole metafísica? La materia, radicalmente considerada y de por sí, carece de toda propiedad: la materia no es un qué ni un cuánto, ni nada de lo que se dice de cualquier ente determinadamente *he hyle méte tí méte posòn méte állo methèn légetai hois hóristai tò ón*, *Met.* 1029 a20.

Es algo *aóriston*, indefinido, *Met* 1037 a27; algo indeterminado, *ápeiron*, *Fis.* 207 b35, etc. Es pura potencia: la materia es en toda cosa la potencia *he hyle estì tò dynámei hékaston*, *Met.* 1092 a3. Es pura respectividad *tò dektikón*, por ejemplo, *Sobre la gen. y la corrup.* 320 a3, es algo puramente *susceptible* como decían los escolásticos.

La esencia de la materialidad es, pues, ser indeterminación, potencialidad y receptividad. La sustancia en cuanto materia ya informada será materia segunda, esto es la sustancia material. Tal fue la concepción aristotélica, plasmada sobre la idea de los materiales.

Ahora bien, ¿es esto exacto? No lo creo, por varias razones. En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la conceptualización de la realidad. En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades.

Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades, la sustantividad no es un mero agregado de propiedades, sino algo distinto: es un sistema, algo intrínseca y formalmente sistematizado, un sistema en el que lo que llamamos propiedades no son notas inherentes a un sujeto, como pensaba Aristóteles, sino momentos de un sistema total.

Las propiedades no son inherentes al sujeto; son coherentes entre sí. Para Aristóteles no tienen más relación mutua en cuanto propiedades que la que resulta del hecho de ser inherentes a un mismo sujeto.

En cambio, en una sustantividad las propiedades tienen una intrínseca referencia de unas a otras en el sistema, tienen una coherencia sistemática en cada caso.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 579-581]

LA MATERIA PRIMA Y LA FORMA

«Aristóteles toma del ámbito en el que se sitúa el término *téchne* –τέχνη 'arte'– el sentido artesanal. *Téchne*, al fin y al cabo, está directamente relacionado con la palabra *tékton* –τέκτων –, que se utiliza primero para el que trabaja la madera, como el carpintero, y más tarde también para el que produce con piedra o metales algo que sea duradero; y si el dominio de estas habilidades se sitúa algo más profundamente, entonces el *architékton* (ἀρχιτέκτων) es el técnico "original" que sabe utilizarlas todas de forma expeditiva como constructor.

En el libro VII de la *Metafísica* habla Aristóteles de cómo se hace una esfera de madera o de mineral, que como idea no necesita ser situada en un más allá de la realidad, en el que forma y materia tendrían que volver también a entrar de algún modo en relación entre sí, sino que la idea está pensada como informando la materia.

No nos equivocaremos si suponemos que Aristóteles busca aquí algo para diferenciarse de Platón, pero como la concepción que tenía Platón de la Idea era todo menos "materialista", sigue pensando en términos platónicos.

Lo general de la esfera estaba en la cabeza del hombre – según Aristóteles, las mujeres son por naturaleza inferiores (*Política*, 1254 b 12 ss.) e incapaces de abstracción filosófica y tecnológicamente improductivas.

La generalidad de la esfera se concreta en la materia sin la cual no es posible (*to hou ouk aneu*), en la *hýle* (ὑλή 'materia'), que Aristóteles connota con la madera (ξύλων – *xylon*) y llama *próte hýle* (πρώτη ὑλή), 'materia prima' y a la que no sólo califica de dura y resistente, sino que reduce a aquello que es en sí mismo informe y, por tanto, no puede producir forma alguna, es decir, no es nada.

En la tradición latina, esta *próte hýle* se califica con razón como materia materna: como materia (*materies* en Lucrecio), que etimológicamente está directamente relacionada con *mater*, 'madre'. Como ya observó Freud, "la madera es un símbolo femenino, materno".

Esta devaluación de la materia puede llamar nuestra atención sobre el hecho de que el *principium individuationis* era algo que a la filosofía griega desde sus comienzos le resultaba repelente.

Si no existiera esta materia, cuya resistencia, cuya resistencia material hay que romper para poder imaginar las ideas como formas de lo general, entonces tampoco existiría la diversidad de lo así formado, sino de hecho sólo ese *Hen* (ἓν), ese "Uno", que Aristóteles introduce en su metafísica como *to hen akineton*, como el "Uno inmóvil", con el que el pensador aspira a unirse mediante la meditación.

¿Por qué existen los entes, por qué este muchos reprobable, este objetivamente repugnante, subjetivamente fastidioso, este ser ajeno y no más bien el *Ser*? Este es el problema básico de los filósofos griegos, que tratan de resolver depurando las mezclas de la realidad en la que vivimos, indiferentes al ser que también somos todos nosotros.

Cómo es posible asegurarse lo filosóficamente general como lo concreto: mediante el sacrificio, por supuesto. Pensemos en la doctrina de Platón del ascenso a las ideas mediante el pensamiento:

¿Cómo puedo participar en la idea de lo bueno, lo bello, lo verdadero, si no participo en el sacrificio de todo lo que he experimentado como bueno, bello y verdadero? ¿Cómo puedo ascender gradualmente a la "visión" de la idea de lo bueno, lo bello y lo verdadero si no incorporo sucesivamente a mí mismo lo que hay de bueno, bello y verdadero en lo que aquí se sacrifica?

Los cultos místéricos, que ya tienden a esto, son los que han apadrinado la teoría cristiana del sacrificio, no son tan arcaicos como arcaizantes; en el fondo, todos han pasado ya por ese proceso de generalización que responde al problema: ¿Cómo puede lo general distante encarnarse, sin embargo, en todo lo presente?

Para Aristóteles, se trata de un problema ilusorio cuando dice, con una actitud que hoy adoptaría un filósofo positivista: "Afirmamos que las ideas son lo concreto en la materia, que se actualizan en ella, y podemos prescindir de la cuestión de cómo se constituyen en sí mismas, es decir, más allá del sustrato en el que se concretan".

Es indiferente que, en virtud de la idea, la esfera se desprenda de la materia para establecerse luego como forma perfecta más allá de su apariencia sensual, o que (como dicen los neoplatónicos) el Uno se libere en la multiplicidad, se reproduce más o menos perfectamente en ella (según esto, todas nuestras facultades pensantes son reproducciones más o menos perfectas de lo Uno), para luego volver a sí mismo a través de sus multiplicaciones (según esto, retrocedemos a través de la multiplicidad como pseudoconcreción por añoranza de lo Uno sustancial en ella como verdadero origen. Esta es, después de todo,

la figura básica del neoplatonismo: su doctrina presentada en forma no violenta, deshaciendo el proceso de trabajo y sus productos.

Pero si se echa un vistazo a los mitólogos de la gnosis, se ve que la forma no violenta neoplatónica sigue sirviendo para reprimir los conflictos que retornan violenta y demoníacamente en las especulaciones gnósticas, aunque también se neutralizan en ellas (mediante un desencadenamiento que no es una elaboración).» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, S. 132-136]

LA MATERIA Y LA SUSTANCIA

En el libro VII de su *Metafísica*, Aristóteles tiene dificultades para evitar demonizar la materia y afirmar la unidad de la sustancia.

«De la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser sustancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que parece ser sustancia en sumo grado.

Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas.

Ahora hemos dicho ya sumariamente qué es la Substancia, a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas. Pero no se debe proceder sólo así; pues no basta, ya que esto mismo es oscuro, y, además, la materia se convierte en sustancia. Porque, si ésta no es sustancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas las demás cosas, no parece quedar nada.

En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no sustancias (pues la cantidad no es sustancia), sino que más bien es sustancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes.

Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquéllas; de suerte que, a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única sustancia.

Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predicán de la sustancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales.

Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que es substancia la materia. Pero esto es imposible. En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia; y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia.» [Aristóteles: *Metafísica* – Libro VII (Z), Capítulo 3-4]

DEGRADACIÓN DE LA MATERIA A LO INDETERMINADO

«En el libro séptimo de la *Metafísica*, Aristóteles habla de cómo se hace una esfera de madera o de mineral, que como idea no necesita situarse en un más allá de la realidad, en el que entonces también forma y materia tendrían que volver a entrar de algún modo en relación entre sí, sino que se piensa en la materia, se forma en ella. No nos equivocaremos si suponemos que Aristóteles busca aquí algo para diferenciarse de Platón, pero como la concepción platónica de la idea no era ciertamente "materialista", Aristóteles sigue pensando en términos platónicos.

Lo general de la esfera estaba en la cabeza del hombre: según Aristóteles, las mujeres son por naturaleza inferiores (*Política*, 1254 b 12 ss.), incapaces de abstracción filosófica y tecnológicamente improductivas.

La generalidad de la esfera se concreta en la materia sin la cual no es posible (*to hou ouk aneu*), en la *hýle*, que Aristóteles connota con la madera (*xylon*) y llama *próte hýle*, "sustancia primera" y a la que no sólo connota de forma negativa como dura y resistente, sino que la reduce a aquello que, en sí mismo informe, no puede producir forma alguna y, por tanto, no es nada.

En la tradición latina, esta *próte hýle* o "materia prima" se califica con razón como materia materna: como materia (*materies*, en Lucrecio), que etimológicamente está directamente relacionada con *mater* (madre); y en realidad, en un uso lingüístico que no se suprime, hasta tal punto que, como observó una vez Freud, la gente habla de "madera" y "feminidad" como palabras idénticas: en alemán se dice "tiene mucha madera delante de casa", indicando probablemente "que la madera es un símbolo femenino, materno".

Esta degradación de la materia puede llamar nuestra atención sobre el hecho de que el *principium individuationis* ha sido siempre para la filosofía griega, desde sus comienzos, algo incomprensible.

Si no existiera esta materia, cuya resistencia, cuya resistencia material hay que romper para poder imaginar las ideas como formas de lo general, entonces tampoco existiría la diversidad de lo así formado, sino de hecho sólo ese *hen*, ese "Uno", que Aristóteles introduce en su metafísica como *to hen akíneton*, como el "Uno inmóvil", al que el pensador intenta acercarse meditativamente para poder unirse con él.

¿Por qué existe en general el ente, por qué existen esos repugnantes muchos, no más bien solo el ser? Este es el problema básico al que se enfrentan los filósofos griegos y que tratan de resolver depurando la realidad en la que vivimos, tratando de salir de ella, indiferentes al ser que también nosotros somos. Heidegger retoma el problema con un giro que sustituye el "Ser" por una

palabra de la mística y se pregunta: "¿Por qué existe en general algo y no más bien nada?"

Cómo es posible asegurarse lo filosóficamente general como lo concreto: mediante el sacrificio, por supuesto. Pensemos en la doctrina de Platón del ascenso a las ideas:

¿Cómo puedo participar en la idea de lo bueno, lo bello, lo verdadero, si no participo en el sacrificio de todo lo que he experimentado como bueno, bello y verdadero? ¿Cómo puedo ascender gradualmente a la "visión" de la idea de lo bueno, lo bello y lo verdadero si no incorporo sucesivamente a mí mismo lo que hay de bueno, bello y verdadero en lo que aquí se ofrece como sacrificio?

Los cultos místéricos, que ya se reducen a esto, están en la base de la teoría cristiana del sacrificio, no son tan arcaicos como arcaizantes; en el fondo, todos han pasado ya por ese proceso de generalización que responde al problema: ¿Cómo puede lo general lejano encarnarse sin embargo en todo lo presente?

Para Aristóteles, se trata de un pseudoproblema cuando dice, con una actitud que hoy adoptaría un filósofo positivista: Afirmamos que las ideas son lo concreto en la materia, que se actualizan en ella, y podemos prescindir de la cuestión de cómo se constituyen en sí mismas, es decir, más allá del sustrato en el que se concretan.

Es indiferente que, en virtud de la idea, la esfera se desprenda de la materia para establecerse luego como forma perfecta más allá de su apariencia sensual, o que (como dicen los neoplatónicos) el Uno se libere en la multiplicidad, se reproduce más o menos perfectamente en ella (según esto, todas nuestras facultades pensantes son reproducciones más o menos perfectas de lo Uno), para luego volver a sí mismo a través de sus multiplicaciones (según esto, retrocedemos a través de la multiplicidad como pseudoconcreción por añoranza de lo Uno sustancial en ella como verdadero origen).» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, S. 132-136]

EL ACTO Y LA POTENCIA

«En las filosofías ilustradas se suele aplicar a la historia las categorías aristotélicas de acto y potencia. En Hegel, por ejemplo, lo histórico acaba convirtiéndose en mera actualización de lo virtualmente dado antes de todos los tiempos. El esquema aristotélico, al ser forjado para pensar la naturaleza, obtura lo más histórico de la historia, que es justamente su novedad.» [Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*]

Las nociones de acto (*ἐνέργεια*, *enérgeia* / *ἐντελέχεια*, *entelécheia*) y potencia (*δύναμις*, *dýnamis*) tienen una importancia capital en el sistema de Aristóteles, que se encuentra con ellas al enfrentarse con la explicación del movimiento físico, pero pronto adquieren un sentido mucho más amplio, convirtiéndose en nociones generalísimas con aplicaciones a todas las partes de la Filosofía. Son conceptos universalísimos y primarios, abarcan todo el ámbito del ser, del que

son las primeras determinaciones. Son aplicables analógicamente a todas las categorías: a la sustancia y a todas sus determinaciones accidentales.

Aristóteles trata del acto y la potencia en los libros I y II de la *Física*, donde explica el movimiento como un hecho real. Pero enseguida generaliza estos dos conceptos aplicándolos a todos los seres de forma analógica, desde la materia prima hasta Dios. Con esas dos nociones Aristóteles hace posible el concepto de movimiento y la pluralidad de los seres, resolviendo así la falsa antítesis de Parménides.

Un ser en acto (ἐνέργεια) es el que posee la existencia actual. La noción de acto no se puede definir: "no hay que querer definirlo todo, sino contentarse con percibir la analogía" (*Met.* IX 6, 1048b 1-6). El acto es puro cuando no tiene en sí ninguna sustancia trascendente, simple e inmóvil. El resto de los actos están mezclados con alguna potencia.

La potencia (δύναμις) es una realidad intermedia entre el ser y el no-ser. Lo que está en potencia no llega a la realidad actual sino mediante la intervención de una causa eficiente que realice el paso de la potencia al acto. La potencia implica imperfección y se ordena esencialmente al acto. La noción de potencia incluye la de acto, mientras que la de acto no implica necesariamente la de potencia. La potencia tiene que ser definida por referencia al acto, aunque no es una simple carencia de acto, sino que posee una realidad propia en el sujeto en el que se sustenta.

La potencia no puede existir separadamente, requiere siempre un sujeto real existente en acto. Ese sujeto de la potencia no es el *acto*, sino un *ser en acto* o individuo sustancial existente en acto (σύνολον – sýnolon: σύν 'con' y ὅλος 'todo'), capaz de recibir la acción de la causa eficiente. La materia prima es eterna, aunque siempre existe unida a alguna forma sustancial elemental. En la materia prima se contienen en potencia todos los seres físicos del mundo terrestre.

El ser en acto siempre es anterior al ser en potencia, tanto lógicamente como ontológicamente. El primer acto es Dios, aunque no es creador del mundo. Los seres eternos e incorruptibles (los cielos, los astros, el sol) son la causa de las generaciones que se producen en el mundo terrestre y son anteriores por esencia a los seres corruptibles.

El acto es anterior a la potencia, ontológicamente, y los seres en acto son anteriores a los seres corruptibles, que están en potencia para ser o no ser (*Met.* IX 8, 1050b 6). Lo perfecto siempre es anterior a lo imperfecto. El acto es anterior lógicamente, o en cuanto a la noción, respecto de la potencia. La potencia se define por orden al acto. El conocimiento del acto es anterior al conocimiento de la potencia. La potencia de edificar se define por el acto de la edificación.

Todo se muda pasando de la potencia al acto. En la teoría hilemórfica (composición de materia y forma: ὕλη hýlē 'materia', μορφή morphé 'forma') los conceptos de acto y potencia se concretan en los de materia y forma. Un ser que

fuese puramente acto, como Dios, no podría moverse ni cambiar. Por eso Dios es el primer motor inmóvil porque es acto puro.

Para Aristóteles no existe *el acto y la potencia* en abstracto, sino *seres en acto y seres en potencia*. Los seres físicos no se componen de acto y potencia en abstracto, sino de un acto, que es la forma, y de una potencia, que es la materia prima.

La escala de los seres está representada por la materia prima, como grado ínfimo, que es pura potencia física en la cual no hay acto de ninguna clase, puesto que está siempre en potencia respecto de su forma, y en el grado supremo por Dios, el motor inmóvil, ser trascendente, acto puro, en el cual no entra ni cabe potencialidad alguna.

La escala de motores y de móviles, que termina en el primer motor inmóvil, causa de todo movimiento, está basada en los conceptos de acto y potencia.

DEGRADACIÓN DE LA POTENCIA A PURA "POSIBILIDAD"

La potencia se dice en griego δύναμις (*dýnamis*) y es algo que tiene poderosidad.

«La *dýnamis* (δύναμις – 'fuerza'), el "poder" que tiene un dios y que va más allá de lo que hace actualmente (va más allá de su *energía*), corre siempre el peligro de convertirse en algo abstracto y resultar impotente.

En la lógica clásica, esto se puede ver en el hecho de que *potentia* –esta palabra de origen mítico–, que resuena con la esfera animal y que, como *dýnamis*, significa 'poder' y 'potencia', se desnaturalizará convirtiéndola en mera 'posibilidad'.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 52]

«El hecho de que la actualidad y la potencialidad estén separadas puede verse en la tradición de la traducción, que se identifica con la filosofía aristotélica y dice: la potencialidad, medida frente a la actualidad como epítome de la "realidad", se expresa mejor con la palabra "posibilidad".

Y continúa diciendo: medida frente a la "determinabilidad" de la actualidad, la potencialidad es lo "indeterminado", sólo determinable según su "capacidad", pero no según su "realidad", y como "determinabilidad" sin contenido, no es más que la versión formal de sí misma como condición lógica.

La potencialidad, que se supone apartada, se suele traducir por "capacidad", siendo que etimológicamente la potencialidad está asociada a la "potencia". Entonces uno se pregunta: ¿acaso la capacidad no es poderosa y no asociamos la potencia con poderosidad?

¿Cómo es posible que la actualidad, como si pudiera extraer libre y arbitrariamente de un fondo infinito de posibilidades, haya sido elevada a la categoría de realidad, dotada de todos los atributos de la realización, y cómo es posible que la potencialidad haya sido reducida al nivel de la posibilidad, despojada de toda determinación de contenido, equiparada a la indeterminación?

La tensión entre potencialidad y actualidad se ha resuelto de forma que los problemas que cree haber solucionado siguen vigentes, las contradicciones que cree haber conciliado conceptualmente siguen siendo flagrantes en la realidad y en el uso del lenguaje. [...]

"Actualidad" se ha convertido en un término clásico gracias a Aristóteles. En el famoso capítulo séptimo del libro duodécimo de su *Metafísica*, la describe bajo la forma de un Dios purificado de toda pulsión y afección de ánimo, al que el filósofo debe unirse en imitación.

Este Dios es puro: actualidad pura y purificada; y eso significa: es autosuficiente, goza de sí mismo, es tranquilidad, es bienaventuranza. Se puede ver lo constitutiva que es la homosexualidad para la filosofía griega como forma de desplazamiento de la mezcla por el hecho de que Aristóteles no se contenta con encadenar predicados en el mismo capítulo, sino que dice muy bruscamente que Dios "ejerce violencia contra las pulsiones y las afecciones del ánimo" (*Metafísica*, XII, 7, 1072 b 12).

¿Por qué la actualidad se connota aquí de forma purificadora con el concepto de un Dios que no sólo se presenta como depurado y sin mezcla alguna, es decir, más allá de la tensión de género, sino como lo otro de las pulsiones? ¿Por qué la dicha contenida que supuestamente caracteriza a este Dios va de la mano de la violencia contra la mezcla?

Y: ¿por qué la intelectualidad se reduce a la intuición del filósofo de que debe unirse a este Dios mediante la imitación, pero que sólo es capaz de hacerlo "durante un tiempo" a pesar de un gran esfuerzo, y luego se permite confiadamente retroceder de un momento que parecía calculado para la eternidad a los procesos del tiempo y encontrar en ellos su satisfacción? [...]

Aristóteles tiene un término para su Dios que muestra que está recogiendo cosas más antiguas: lo llama el "motor inmóvil" y remite así al concepto de Dios de Jenófanes, que con ello describe prototípicamente en la filosofía griega arcaica la figura de la conciencia trascendental. [...]

Lo poco que Aristóteles se sale del proceso de represión inconsciente de la filosofía griega temprana nos quedará claro a partir del ejemplo del concepto de potencialidad. Justo al comienzo de su *Metafísica*, Aristóteles connota la potencialidad con *hýle* ('materia'), pero sólo para rechazarla inmediatamente como principio material; luego la especifica principalmente como madera (*ξύλον* – *xýlon*, pues *ύλη* – *hýle* – en griego significa ambas cosas: "materia" y "madera" como material), que aparece en él por un lado como resistente y dura, por otro como sustrato indeterminado-no-natural.

Y Aristóteles dice de ella en general que "sin ella nada sucede": *to de hou ouk aneu*; y finalmente, como para confirmarlo, esta figura de la potencia hylética como "co-causa" se repite en la caracterización del propio *actus purus*, el motor (masculino) inmóvil: *to de hou ouk aneu to eu*, como "aquello sin lo cual no (va) el bien" (por lo que *eu* el "bien", muy en la pauta del discurso de Diotima de Platón en el *Symposion*, también sigue aquí el rechazo de la pulsión y sustituye la unión sexual por la noética).» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund*

Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 74-75, 81-82]



«Detrás del "motor inmóvil" de Aristóteles está el *noûs* de Jenófanes, inmóvil, pero agitándolo todo, detrás de éste la figura central del Zeus homérico depotenciando a los dioses, a las diosas sobre todo.

Desde el principio, el concepto filosófico de actualidad funcionó como instrumento de represión al formalizar su contrapartida categórica, el contraconcepto de potencialidad, hostil a las cualidades de la materia y violentamente opuesto a los impulsos de la pulsión, a las exigencias de la vida pulsional en su conjunto.

Al mismo tiempo, funcionaba como un mecanismo de reajuste, en la medida en que permitía la potencia real históricamente reprimida, la potencia femenina, que, aunque reprimida, pujaba sin embargo por realizarse, sólo al precio de reducir sus pretensiones de actualización a la reactualización dentro de un marco rígido definido por unas reglas apriorísticas.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 201-202]

DEL ORDEN OPERATIVO AL ORDEN ENTITATIVO O CONSTITUTIVO

«De suyo, pedir, exigir, reclamar, etc., son términos que solo tienen sentido claro en el **orden operativo**; pero hay que trasladarlos al **orden entitativo**, al **orden constitutivo**.

Otros términos metafísicos están en la misma situación. Por ejemplo, cuando Aristóteles quiso conceptualizar metafísicamente la materia como momento entitativo de la realidad, esto es, como materia prima, tomó el concepto de potencia (δύναμις, *dýnamis*) del orden operativo, y por un esfuerzo de abstracción lo traspuso al orden entitativo: la materia prima (πρῶτη ὕλη, *próte hyle*) sería la potencia de su forma sustancial, la cual sería el acto de aquella. Pero antes había tenido que realizar la misma transposición mental para conceptual entitativamente lo real como ente en "acto". Difícil esfuerzo fue.

El concepto de acto es claro, en el **orden operativo**; tratándose, por ejemplo, de las acciones humanas. Tomemos el caso de que alguien ejecuta una obra (ἔργον, *érgon*).

Consideremos en esta acción primero la operación misma y después lo operado, la obra. El que ejecuta una obra está en actividad, en (ἐνέργεια, *enérgeia*); y en este sentido operativo, actividad se opone a pasividad o afección, πάθος [páthos: 'estado de ánimo', 'pasión', 'emoción', 'sufrimiento'].

Pero Aristóteles necesita trasponer el concepto al **orden entitativo**. Para ello, si en la actividad en que se está al producir una obra, me fijo no en aquello en que se está, es decir, en *actividad*, sino en el hecho mismo de *estar* en ella, es decir, en el hecho de estar actuando, entonces ἐνέργεια [enérgeia] no se opone a pasividad, o πάθος [páthos], sino a potencia, δύναμις [dýnamis], y viene a

significar no actividad sino actualidad. Con lo cual, en el **orden entitativo**, ἐνέργεια [enérgeia] vino a significar la actualidad de lo real.

Por otra parte, fijémonos en la obra misma. En la acción del hombre se va produciendo la obra, hasta que la acción acaba, termina. Esto, en el **orden operativo**. Pero si considero la obra no en cuanto operada o ejecutada por mi acción, sino que me fijo en la obra en sí misma, entonces "acabamiento" no significa que la acción termina, sino que la obra es algo "acabado" y terminado en sí mismo (ἐντελεχῆς, entelechés, *perfectum*).

Este momento de acabamiento es un momento entitativo de la obra: lo real es ἐντελέχεια [entelécheia], actualidad en el sentido de plenitud por oposición al devenir (γίγνεσθαι, gígnesthai). Por donde ἐντελέχεια [entelécheia] viene a converger con ἐνέργεια [enérgeia] para designar y conceptualizar lo real como actualidad.

Son dos conceptos que no son idénticos ni mucho menos; pero por converger en la idea de actualidad, se explica que Aristóteles los emplee promiscuamente para designar el ente como "acto". Si me he detenido en estos vocablos y conceptos no es para exponer su significado, que el propio Aristóteles se encarga de apuntar (Met. 1050 a 21-23), sino para interpretar su origen metafísico como una dificultosa transposición de conceptos tomados del **orden operativo** al **orden entitativo**.

Pues bien, exigir es un término claro en el **orden operativo**. Como es sabido, *agere* es mover por un impulso interno, a diferencia de *ducere* que es mover desde fuera poniéndose a la cabecera de algo. En este sentido, *agere* se opone a *quiescere*.

De aquí, a diferencia de *educere*, hacer salir algo, desde fuera, tenemos *exigere*, exigir, que en uno de sus sentidos etimológicos significa "hacer-salir-de" dentro mismo hacia afuera. Pero esto es en el **orden operativo**. Hay que transportarlo al **orden entitativo**.

Si en el exigir nos fijamos no en que la acción *lleva* a un término distinto, sino que nos fijamos en el estado, mejor dicho, en el modo como está *constituido* formalmente el exigente mismo, entonces diremos que exigir es un momento del *modo de ser*, de algo.

El *agere* operativo se torna en necesidad física. Es una necesidad interna, desde sí mismo (*ex*). Pero una necesidad no en el orden causal (necesidad de tener una causa para existir o cosa similar), sino una necesidad en el **orden de la constitución** formal.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 329-331]

LA INDIVIDUACIÓN

«El carácter efectivo de la forma aristotélica se nos revelará en el contexto del problema de la individuación. La forma es siempre un algo universal, una substancia segunda. Cómo vamos de ella a la substancia primera, a lo individual, se pregunta Aristóteles.

Busca el fundamento para esto en la materia. La forma, por el hecho de ser introducida en el mundo sensible del espacio y el tiempo, se hace concreta e individual, y así se producen los múltiples ejemplares que en cada especie se dan, el uno numérico en oposición al uno específico de la forma.

La materia es, por tanto, principio de individuación.

Todo lo que existe en el espacio y el tiempo es por ello un compuesto de materia y forma. Ni la materia ni la forma existen de suyo separadamente, sino siempre el σύνολον (sýnolon – σύν `con' y ὅλος `todo'), la sustancia primera que consta de materia y forma.

Tan solo existe una forma pura, sin mezcla alguna de materia, el motor inmóvil o *substantia separata*. Todo otro ser, en cambio, es una mezcla, y por ello es siempre individual.

El hecho de que Aristóteles se plantee la cuestión de cómo sale la sustancia primera de la segunda, después de haber asentado que el particular es lo primero que se da y que de él deducimos el universal, nos revela que ha habido un cambio de rumbo: ahora el universal es lo primero, pues de no ser así, ni sentido tiene plantear el problema de la individuación. Es, una vez más, el platonismo en Aristóteles.» [Hirschberger, Johannes: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1968, vol. I, p. 177-178]

«Aristóteles no ha distinguido nunca –ni él, ni la filosofía medieval, ni la filosofía moderna– entre el *singulum* y el individuo, entre el cada cual singular, *singulum*, y el cada cual estrictamente individual. Cada cual son las unidades del número, pero ninguna de ellas tiene individualidad. Da lo mismo una unidad que otra, son perfectamente homogéneas.

Si se me dice que reste dos unidades de doce y se me pregunta cuáles he restado, la pregunta no tiene sentido. Cualesquiera, con tal que sean dos, puesto que todas son iguales. Son *singuli*. Otras muchas realidades del mundo comparten esta condición.

Pero hay otro sentido del cada cual, aquel en que cada cual es cada cual, como somos los que estamos aquí, que somos individuos perfecta e internamente cualificados, de modo que nuestras diferencias no son meramente numerales, pues no da lo mismo uno que otro.

Aristóteles no se plantea este problema y la Escolástica siempre ha dicho *individuum sive singulum*. Sin embargo, ese *sive* es una cuestión que habría que examinar. ¿Es lo mismo cada cual, en el sentido de un *singulum*, que cada cual, en el sentido de un individuo?

Cuando se habla de cada cual, uno piensa siempre en el cada. Pero ¿qué función desempeña en el cada cual el cual que es cada? Aristóteles no nos lo dice.

Tampoco nos dice qué sucede con las muchas notas que tiene cada cual. Nos dice que son unas; y de algunos nos dirá que son ἐν καθ'αυτό [*en kath'autó*] *unum per se*; así lo afirma de las notas que componen la forma sustancial.

Pero ¿y todas las demás? Aristóteles dirá que las demás son accidentes de esa sustancia. Sí, pero ¿en qué consiste la unidad del accidente con la sustancia? ¿Es justamente el *unum transcendentale*, la unidad transcendental?

Aristóteles no se explica sobre ese punto, que sí ha querido explicar la Escolástica. Esta, tomando la idea de la διαίρεσις [diáresis], de la división, repite la fórmula del Estagirita, según la cual la unidad, aquello en que cada cual consiste, es indivisión. Indivisión interna, *indivisum in se*, porque, si no, en lugar de una cosa habría muchas, y división de todo lo demás, *divisum a quolibet alio*.

Más el problema es este: ¿es individuo porque es indiviso o es indiviso porque es individuo? Pues, en este segundo caso, la indivisión es la expresión formal de una interna e intrínseca individualidad.

Con decir que es indiviso no se ha tocado el problema fundamental del *unum*. El problema del *unum* estaría en el individuo que es y no en su indivisión.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 107-109]



«En Aristóteles, este *me on* [‘no ser’ de Parménides] es el escándalo de la individuación, que no somos uno, sino muchos diferentes; y este escándalo se remonta a la sustancia, que no es sustancialmente una, sino escandalosamente humano-masculina y humano-femenina, que hay efectivamente algo *meóntico* en toda vida, en toda realidad, que se resiste a pasar completamente a la realidad como ser formado.

El concepto griego que más se ha impuesto contra este *me on* [‘no ser’] y que aparece mitológicamente como Tártaros o como contrafuerza, es la forma (*morphé*), y es imposible que la sustancia se convierta enteramente en forma en la tradición griega. Lo que está encerrado en estas formas siempre puede sacudir las formas y romper las formas.

De ahí el intento de separar las formas cada vez más de esta amenaza y finalmente (en las ideas platónicas) de colocarlas donde ya no puedan ser alcanzadas por el *me on* de Parménides.

Pero hay muchas formas, y la enseñanza esotérica de Platón era que, en el fondo, estas formas no son más que reflejos de la única *morphé*, la Idea Única, "el Bien".» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 46-47]



«¿Cómo puede, sin embargo, lo general lejano encarnarse en todo lo presente? Para Aristóteles, se trata de un pseudoproblema, cuando dice, con una actitud que hoy adoptaría un filósofo positivista:

Afirmamos que las ideas son lo concreto en la materia, que se actualizan en ella, y podemos prescindir de la cuestión de cómo se constituyen en sí mismas, es decir, más allá del sustrato en el que se concretan.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, S. 134]

ORIGEN DEL MOVIMIENTO

Los griegos rechazaban el movimiento, se nos decía en las clases de filosofía en nuestra juventud. Y se nos daba a entender que los griegos rechazaban todo lo que se mueve.

Y en contra estaría Heráclito con su "todo fluye" (*panta rei*). Pero el rechazo del movimiento comienza con Jenófanes y se refiere al comportamiento (imprevisible, veleidoso, caprichoso) de los dioses en los mitos. Esta inestabilidad era indigna de los dioses.

Parménides rechaza el movimiento por representar el *me on / ouk on*, la nada, el no ser: las cosas pierden su compacta estabilidad al cambiar continuamente. Para Parménides, este movimiento está representado en todo aquello que da miedo: nace, vivir sabiendo que hay que morir y siempre estar expuesto al desgarró.

Los grandes problemas que se debatían en la filosofía griega eran: el de la unidad del ser y la multiplicidad de las cosas, y el del movimiento. En Aristóteles encuentran su solución: el ente es uno, pero a la vez múltiple, pues se dice de muchas maneras mediante la analogía.

Moverse y cambiar es llegar a ser y dejar de ser. En todo movimiento hay un principio y un fin, lo que ontológicamente sería imposible si el ente es uno e invariable. Para Aristóteles el movimiento es *la actualidad de lo posible en tanto que posible*. Un ente en potencia, como la semilla o el huevo, tiene una cierta actualidad.

El que se come un huevo se come *un huevo* en acto, no una gallina en potencia. El movimiento es el paso de la potencia al acto.

Para Parménides el movimiento era imposible porque lo entendía como un paso del no ser al ser. Para Aristóteles, el ente se dice de muchas maneras por analogía, de modo que el movimiento es el paso de un *modo* del ser a otro.

«Aristóteles recuerda que Parménides había dicho que el ente es algo que está ahí (κεῖται – kéitai), que yace inmóvil. Por dos vías –la del *lógos* y la del movimiento (κίνησις – kinesis)–, Aristóteles va a decir que el ente no yace (κείμενον – kéimenon), sino que "subyace" (ὑποκείμενον – hypokéimenon), que es un *sub-jektum* o una *sub-stancia*.

La idea de la οὐσία (ousía – sustancia) como sustancia es específicamente aristotélica.

Estas son las dos vías por las que ha transcurrido el pensamiento griego, que es una filosofía concreta. De un lado, el pensamiento griego está vertido a las cosas que nacen, perecen y duran entre su nacimiento y su muerte, y, de otro lado, es un pensamiento elaborado desde el *lógos*, en el cual el hombre dice lo que las cosas son: la κίνησις (kinesis) y el λόγος (lógos).

Aristóteles llega a la idea de que la sustancia es un sujeto ὑποκείμενον (hypokéimenon) por las dos vías, por la vía del *lógos* y por la vía del movimiento.

Aristóteles mismo en el libro VII (Z) de la *Metafísica* dice que va a empezar a proceder λογικῶς (logikós – ‘por la vía del *lógos*), pero nunca salió de ahí.

La otra vía era la del movimiento: que las cosas nacen, perecen y mueren. La sustancia, que no es solamente sujeto de predicación y de un *lógos*, es el sujeto que subyace a las variaciones de un movimiento.

Ahora bien, Aristóteles identifica sin más las dos vías y este es uno de los problemas más graves. ¿Decir que todo está en movimiento significa que lo que está en movimiento está bajo el movimiento? ¿Significa que este estar debajo es exactamente el debajo que representa el sujeto de una predicación? Sujeto de predicación lo podemos hacer de todos, hasta del propio ser y podemos decir que el ser es esto o lo otro.

Pero ser sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual y mucho menos aún que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento.

Una cosa es que el movimiento afecte a la totalidad de la cosa que se mueve, y otra que la cosa que se mueve sea una especie de sujeto sobre el cual va transcurriendo eso que llamamos movimiento.

Aristóteles se centra en el sujeto como la materia de la que están hechas las cosas, pues nada aparece de nada.

Esta materia es *sub-jectum* (ὑποκείμενον – hypokéimenon), pero no es sustancia puesto que carece de determinaciones. Aristóteles entiende que nacer y morir significan unir o separar la materia prima de alguna de sus determinaciones esenciales.

Cada ser viviente muere, sin embargo, la materia prima y su determinación esencial (su forma sustancial o μορφή – morphé) son inmortales. Lo que entendemos por sujeto es la complejión (συμπλοκή – symploké: ‘trama’, ‘entrelazamiento’, ‘unión’) de la materia y la forma.

Cabe decir a Aristóteles: ¿no se diluye con esto el concepto de sustancia? Cuando yo hablo de Sócrates, ¿hablo de que Sócrates es hombre o hablo de la humanidad concreta de este Sócrates que tengo delante de mí, que al fin y al cabo es lo que cuenta?

Como buen griego, a Aristóteles se le va de las manos este problema si es verdad que *la realidad está moviéndose*, engendrándose y pereciendo de la forma en que acaba de decir Aristóteles. Él se plantea, entonces, la cuestión de qué es lo que suscita el movimiento.

Aristóteles dice que el mundo no ha sido hecho por ningún dios (*theós*), que Dios no mueve el mundo, pero “suscita” el movimiento del mundo, sin que ese Dios quede afectado por ello en nada.

Este “motor inmóvil” es la única sustancia, ingenerable e incorruptible, cuya función no es producir las demás sustancias del mundo ni tan siquiera ponerlas en movimiento, sino tan sólo suscitar en ellas el movimiento. Y este “motor inmóvil” suscita el movimiento como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido.

La función del Dios de Aristóteles no es hacer el mundo, ni tan siquiera ponerlo en movimiento, sino suscitar el movimiento interno.

Ese motor inmóvil es una substancia separada, porque es la única que realiza plenamente la idea de la separación (*choristón*), de la substancia que se basta a sí misma.» [Zubiri, Xavier: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p 59 ss]

En función de la teoría del acto y la potencia, el concepto angular de toda la metafísica aristotélica es el concepto del "motor inmóvil".

EL MOTOR INMÓVIL

πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὃ οὐ κινούμενος κινεῖ

prôton kinoûn akíneton ho ou kinoúmenos kineî

'el primer motor inmóvil, el que mueve sin ser movido'

En el libro XII, capítulo VII de su *Metafísica*, escribe Aristóteles: ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ – *ésti ti hò ou kinoúmenon kinei* – "es por tanto algo que mueve sin ser movido" - *aídion, kaí ousía kaí enérgeia ousa* - "siendo eterno y ousía (sustancia) y enérgeia (energía)".

"Enérgeia" se ha traducido por 'actualidad' a través del lenguaje filosófico latino. "Pero mueve de tal manera tanto el *orektón* como el *noetón*". Esto no significa que mueva a estos dos, sino que estos dos son el sujeto del *kinei*, de lo que se mueve de esta manera. *Orektón* significa el empuje o pulsión físico-sensual, deseante, es decir, lo que pertenece al deseo, y *noetón* lo que pertenece al *noûs*, a la inteligencia.

Todo móvil debe ser movido por un motor y este, a su vez, debe ser movido por otro motor, por lo que la cadena de móviles necesita de un primer motor que no sea movido a su vez por otro. Ya en el VIII libro de la *Física*, Aristóteles habla de un ser como acto puro inmaterial que no padece ningún cambio y que es el principio físico del mundo. Por no ser material, él mismo no es algo físico (*Física*, II, 7, 198 a 36).

Después, en el libro XII (*Lambda*) de la *Metafísica*, Aristóteles aboga por la existencia de un ser divino y parece identificarlo con el «primer motor inmóvil», quizá influenciado por el *Nous* de Anaxágoras.

El «Dios» aristotélico no es creador del mundo, solo es la causa eficiente y final de todo cambio y movimiento eterno del universo, reduciendo la multiplicidad diversa de los fenómenos a una unidad inteligible. Para Aristóteles los motores inteligentes de los planetas y las estrellas parecen ser dioses, pero todo hace suponer que sean sustancialmente diversos del "primero", que pone en movimiento la primera esfera celeste y vive más allá de la esfera de las estrellas fijas.

Sobre este primer motor inmóvil, Aristóteles dirá que debe ser acto puro, forma pura, pues si no estuviese en acto sería imposible que pueda ser motor de algo. El primer motor funge como el orden último de la cosmología aristotélica. Él

mueve directamente a los astros del primer cielo, estos tratan de imitarlo dando vueltas en círculo.

El círculo responde al acto más perfecto según la ideología griega, pues no tiene comienzo ni fin, es continuo. Aristóteles define al primer motor como *gnoesis gnoeseos* (νόσις νοήσεως – nóesis noéseos, 'pensamiento del pensamiento', 'conocimiento de conocimiento'), así el primer motor vuelve sobre sí, conociendo solo lo más perfecto: él mismo, y esto responde al porqué de la estructura esférica del universo según Aristóteles.

Los dioses no pueden distraerse potencialmente de esta eterna autocontemplación porque, en ese instante, dejarían de existir. En el Libro 12 de su *Metafísica*, Aristóteles describe el motor inmóvil como perfectamente bello, indivisible, y contemplando solo la contemplación perfecta: él mismo contemplándose.

«La materia prima de suyo sería indiferente para tener esta o la otra forma, la pura forma sería el *eídos* platónico. ¿Quién es, entonces, el que va a hacer que esas formas estén impresas en la materia? Para esto Aristóteles tiene una solución que podríamos llamar *astuta* y que consiste en decir que el mundo no ha sido hecho por ningún dios (*theós*), que Dios no mueve el mundo, pero «suscita» el movimiento del mundo, sin que ese Dios quede afectado por ello en nada.

El *theós* de Aristóteles es la única sustancia, ingenerable e incorruptible, que no tiene por función producir las demás sustancias del mundo ni tan siquiera ponerlas en movimiento, sino tan sólo suscitar en ellas el movimiento. ¿Cómo lo suscita?

Es el ejemplo favorito de Aristóteles: Como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido. Suscita el deseo, pero a él, al amado, no tiene por qué pasarle nada. Le pasaría si a su vez estuviese enamorado del otro; pero, en sí mismo, mueve sin ser movido.

La función del Dios de Aristóteles no es hacer el mundo, ni tan siquiera ponerlo en movimiento, sino suscitar el movimiento interno. Por eso Aristóteles denominaba a ese Dios sustancia separada, porque es la única que realiza plenamente la idea de la separación (*choristón*), de la sustancia que se basta a sí misma.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 62-63]

En el libro VIII de la *Física*, Aristóteles habla de un ser como acto puro (*actus purus*) inmaterial que no padece ningún cambio y que es el principio físico del mundo. Por no ser material, él mismo no es algo físico (*Física*, II, 7, 198 a 36). En el libro XII (Lambda) de la *Metafísica*, Aristóteles aboga por la existencia de un ser divino y parece identificarlo con el «primer motor inmóvil», quizá influenciado por el *noûs* de Anaxágoras. El primer motor no puede tener magnitud, ni finita o infinita, y, en consecuencia, es indivisible y sin partes. Lo define como una sustancia inmóvil incorruptible frente a las sustancias físicas sensibles.

Esto, unido a que en el capítulo noveno habla de la vida del motor inmóvil como pensamiento «autocontemplativo» o «pensamiento del pensamiento» (νοήσεως νόησις – noéseos nóesis), porque su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Dios no pueden distraerse potencialmente de esta eterna autocontemplación porque, en ese instante, dejarían de existir.

El «Dios» aristotélico no es creador del mundo, solo es la causa final de todo cambio y movimiento eterno del universo, reduciendo la multiplicidad diversa de los fenómenos a una unidad inteligible.

Aristóteles argumentó a favor de la idea de varios motores, como son los motores inteligentes de los planetas y las estrellas. Estos parecen ser dioses, pero todo hace suponer que sean sustancialmente diversos de aquel "primero", que accionaba la primera esfera celeste y vivía más allá de la esfera de las estrellas fijas.

«Jenófanes no critica a Zeus con su Dios Único; el Dios Único de Jenófanes no sustituye a Zeus en un sentido directo, sino que el Dios Único es aquello que sustituye directamente al sistema, al sistema coordinado de los dioses, en un sentido directo. No critica al monarca.

Más tarde, cuando la teoría de Jenófanes vuelva a ser ideologizada de un modo completamente distinto, a saber, en Aristóteles, que tendrá por segunda vez al motor inmóvil y que lo presenta como un objeto amado al que todos quieren imitar (sólo el pensador es capaz de hacerlo), se dirá allí en el pequeño capítulo de la *Metafísica* que está al final del libro XII, en el que aparece con él este motor inmóvil, que la monarquía, el gobierno único, es mejor que el gobierno múltiple.

Aristóteles: *Metafísica*, libro XII, 1075b-1076a

οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἐκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἢ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὔσα ἢ μὴ οὔσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς: τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς.
“οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς κοίρανος ἔστω.”

Pero los que consideran el número matemático como el primero, y así siempre ponen un ser tras otro, y para cada uno un principio diferente, hacen incoherente la esencia del todo, (pues un ser, por su ser o no ser, no aporta nada al otro) y suponen muchos principios: “Nunca es bueno el mando de muchos. Basta un solo gobernante.”

En esta cita al final del libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles trata de poner el motor inmóvil en una posición de dios-rey sublimado donde los otros son eliminados.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 145]

Aristóteles: *Sobre el movimiento de los animales*

«¿Debe haber algo inmóvil y fijo fuera de lo que es movido, que no forme parte de él, o no? Y esto, ¿es necesariamente así también en el universo? Parecería extraño, quizá, que el principio del movimiento estuviera en el interior. Por eso,

a quienes sostienen esto les parecerían correctas las palabras de Homero en la *Ilíada* VIII, 20-22:

*Pero no podréis arrastrar del cielo a la tierra
a Zeus, el más alto de todos, por mucho que os afanéis.
Colgaos todos, dioses y diosas todas.»*

[Aristóteles: *De Motu Animalium*, Capítulo 4]

El contenido de la cita indica que ni todos los dioses y diosas tirando de una cadena de oro podrían hacer que Zeus, asido al otro cabo, descendiese a la Tierra. Pero si éste tirase desde el otro extremo podría elevar a los cielos a todos los olímpicos, con la Tierra y sus mares incluidos. Con esta cita Aristóteles pretende apuntalar su interpretación sobre el motor inmóvil.

Citas de la *Ilíada*:

«¡Desdichado! Estate quieto y escucha a los que te aventajan en bravura; tú, débil a inepto para la guerra, no eres estimado ni en el combate ni en el consejo.

Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe, uno solo rey: aquél a quien el hijo del artero Crono ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros.»
[Homero: *Ilíada*, Canto II, verso 200-206]

«La Aurora, de azafrañado velo, se esparcía por toda la tierra, cuando Zeus, que se complace en lanzar rayos, reunió el ágora de los dioses en la más alta de las muchas cumbres del Olimpo. Y así les habló, mientras ellos atentamente lo escuchaban:

–¡Oídmelos todos, dioses y diosas, para que os manifieste lo que en el pecho mi corazón me dicta! Ninguno de vosotros, sea varón o hembra, se atreva a transgredir mi mandato; antes bien, asentid todos, a fin de que cuanto antes lleve a cabo lo que pretendo.

El dios que intente separarse de los demás y socorrer a los troyanos o a los dánaos, como yo lo vea, volverá afrentosamente golpeado al Olimpo; o, cogiéndolo, lo arrojaré al tenebroso Tártaro, muy lejos, en lo más profundo del báratro debajo de la tierra –sus puertas son de hierro, y el umbral, de bronce, y su profundidad desde el Hades como del cielo a la tierra–, y conocerá en seguida cuánto aventaja mi poder al de las demás deidades.

Y, si queréis, haced esta prueba, oh dioses, para que os convenzáis. Suspended del cielo áurea cadena, asíos todos, dioses y diosas, de la misma, y no os será posible arrastrar del cielo a la tierra a Zeus, árbitro supremo, por mucho que os fatiguéis; mas, si yo me resolviese a tirar de aquélla, os levantaría con la tierra y el mar, ataría un cabo de la cadena en la cumbre del Olimpo, y todo quedaría en el aire.

Tan superior soy a los dioses y a los hombres.

Así habló, y todos callaron, asombrados de sus palabras, pues fue mucha la vehemencia con que se expresó. Al fin, Atenea, la diosa de ojos de lechuza, dijo:

–¡Padre nuestro, Cronida, el más excelso de los soberanos! Bien sabemos que es incontrastable tu poder; pero tenemos lástima de los belicosos dánaos, que morirán, y se cumplirá su aciago destino. Nos abstendremos de intervenir en el combate, si nos lo mandas; pero sugeriremos a los argivos consejos saludables, a fin de que no perezcan todos, a causa de tu cólera.

Sonriéndose, le contestó Zeus, que amontona las nubes:

–Tranquilízate, Tritogenia (1), hija querida. No hablo con ánimo benigno, pero contigo quiero ser complaciente.» [Homero: *Ilíada*, Canto VIII, verso 1-37]

(1) En la mitología griega, Tritogeneia (Τριτυγένεια) significa 'tener tres padres'. Tritogeneia, un epíteto de Athena, que se explica de diferentes maneras.

Algunos lo derivan del lago Tritonis en Libia, cerca del cual se dice que nació; otros del arroyo Tritón cerca de Alalcomenae en Beocia, donde fue adorada, y donde según algunas declaraciones también nació; los gramáticos, por último, derivan el nombre de τριτώ que, en el dialecto de los atamanios, se dice que significa 'cabeza', de modo que sería la diosa nacida de la cabeza de su padre.

«Esta Atenea, que como una niña querida obedece sin rechistar, y que aclama a Zeus que amenaza y alardea de su potencia, y a la que éste se dirige irónicamente con uno de sus antiguos epítetos como Tritogenéia (es decir, 'la nacida de las grandes aguas'), era una gran diosa madre a la que el patriarcal dios central somete en un extremo acto de violencia.

Primero, incorpora a *Metis*, la diosa del "sabio consejo", que se queda embarazada de Atenea, se la traga literalmente, convirtiéndola así en inofensiva como entidad que podría serle peligrosa para su dominio, que se disfraza de sabiduría y justicia.

Después da a luz a Atenea sacándola de su cabeza (con la ayuda de Hefesto (Ἥφαιστος – Hepháistos), el dios de la forja, que tiene que partírla la cabeza a Zeus con un martillo) y la declara exclusivamente suya, es decir, hija de padre.

Si la mitología de los pueblos está llena de tales acontecimientos, no es para dar color a sus patrones genealógicos, sino porque evidentemente habla de algo que también se minimiza en las variedades del psicoanálisis que blanquean la historia:

De las luchas de género en la historia, que en la mitología patriarcal sólo llegamos a conocer bajo el signo del vencedor, es decir, como un

proceso de dominación y apropiación.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 80]

«En su escrito *Sobre el movimiento de los animales*, Aristóteles opina que, en este pasaje de la *Ilíada*, bajo la apariencia de una contemplación mitológica de las circunstancias más cercanas de la guerra de Troya, alguien ha elaborado ya en el teorema filosófico del "motor inmóvil".

He aquí un teorema que más tarde pasará a la filosofía. Este teorema fue el detonante para Jenófanes y más tarde para Aristóteles.

En el fondo, aquí hay una reivindicación político-social, dentro de la *Ilíada*, una reivindicación de poder que se quiere hacer plausible a través de esta imagen. Para Aristóteles, esta metáfora del poder es una de las fuentes de su idea del motor inmóvil.

La segunda fuente, en el *Simposio* de Platón, es la cualidad homoerótica de parecerse al amado. Amarlo sin el terrible entrecruzamiento bisexual, y también no amarlo en este mundo donde la belleza es caduca, sino como un más allá, donde la belleza no caduca.

Así el componente erótico y el arrogado abuso de poder en conexión con el absolutismo erótico está detrás de esta figura del motor inmóvil.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 122-123]

LAS PROPIEDADES DEL MOTOR INMÓVIL

En el *Simposio* de Platón, Alcibíades describe a Sócrates como un misterio, que todos tienen que amar: hace como si fuera un amante, pero en realidad es amado por todos y él atrae a todos, los pone en movimiento.

Este es el pasaje que prefigura la concepción del motor inmóvil de Aristóteles, que lo pone en relación con la concepción de Dios de Jenófanes como el único ser supremo que mueve todo con su *noûs*, con su mente.

«No se puede decir del dios de Jenófanes que haya tenido un origen, pero en el mismo aliento Jenófanes dice que todo debe volver a la tierra. Así pues, el poder femenino del origen, que aquí se descalifica como mero poder de retorno, está, sin embargo, presente en tal misterio filosófico.

El dios de Jenófanes es un dios que todavía posee sentidos sensoriales de control entre sus determinaciones; luego Parménides los eliminará. Y ahora Parménides describirá el ser único con todo un inventario de negaciones de todo aquello que inflige dolor y sufrimiento: es nonato, es ilimitado, no tiene afecciones del ánimo, no se puede dividir en partes conflictivas, es entero, sin principio, sin fin, sin meta.

Todas estas son determinaciones del *eón*, del ser de Parménides, y de éste se dice al mismo tiempo que yace sujeto por "firmes lazos", que por tanto no puede

moverse. La inmovilidad se expresa así ya como una especie de mecanismo coercitivo.

En estos mismos términos describirá Aristóteles el "motor inmóvil", que tan fuerte repercusión han tenido en el conjunto de la teología cristiana europea.

Lo que en Platón pone en movimiento a Eros, es decir, esta única forma de lo bello, *kálon*, es ya, o de nuevo, o todavía en tal tradición un motor inmóvil. Y Aristóteles, que conceptúa esta tradición, también la tecnifica, incluyendo lo que Platón le añadió en cuanto a la esfera erótica. Aristóteles sabe muy bien que forma parte de una tradición.

Él mismo, en un escrito que había sido considerado espurio durante mucho tiempo, pero que es auténtico, "Sobre el movimiento de los seres vivos", cita un pasaje de la *Iliada* como confirmación de su teoría filosófica sobre el motor inmóvil. [...]

Varias de las líneas de pensamiento que aparecen formuladas muy brevemente en el libro Lambda (libro XII de la *Metafísica*) vuelven a presentarse con mucho más detalle y argumentación en el libro XIV. En un libro sobre Aristóteles (1923), Werner Jäger aclaró la cuestión del desarrollo, la sucesión y la referencia entre sí de los diversos escritos aristotélicos.

Según Werner Jäger, Aristóteles evolucionó desde el platonismo al empirismo. Tesis reñida con lo que ha sido y quiere seguir siendo la interpretación escolástica, que coloca la *Metafísica* de Aristóteles al final de su vida, como síntesis y culminación de todo su sistema filosófico.

Werner Jäger dejó claro que el libro XII, que contiene la teoría del motor inmóvil en la versión aristotélica, se convirtió en el libro fundacional de la teología occidental, en la medida en que quiso conciliar el concepto cristiano de Dios con el concepto filosófico aristotélico de Dios.

Werner Jäger ha demostrado que debió existir una metafísica primordial muy cercana a Platón y fuertemente bajo la influencia del *Simposio*. Metafísica primordial no sólo porque fue la célula de la posterior, sino sobre todo porque aún no había llegado a los compromisos tan característicos de Aristóteles, porque todavía no había elaborado las categorías en cada ser individual.

Aquí está Aristóteles todavía tan fuertemente bajo la influencia platónica que el *chorismós* (χωρισμός), es decir, la separación, la *lýsis* (λύσις - 'disolución', 'descomposición'), la solución de la que había hablado Platón, es claramente la versión primitiva de Aristóteles en partes de los libros posteriores de la *Metafísica*. Esto incluye el libro 12 y también el 14, así como algunos de los libros anteriores.

Aristóteles: *Metafísica*, libro XII, 1072a, 25-35

ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν: κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα: ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.

Cito del libro XII, del capítulo VII, de la *Metafísica* de Aristóteles: *ésti ti hò ou kinouómenon kinei* (ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ) - "es, pues, algo que, no siendo movido, se mueve" - *aídion, kaí ousía kaí enérgeia ousa* (αἰδῖον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα) - "siendo eterno y ousía (sustancia) y *enérgeia* (energía)".

"Actualidad" es la traducción de energía que se ha impuesto a través del lenguaje de los filósofos latinos. "Pero mueve de tal manera tanto el *orektón* como el *noetón*" - *kinéi de ode to oretón kai to noetón* (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὄρεκτόν καὶ τὸ νοητόν). Esto no significa que mueva a estos dos, sino que estos dos son el sujeto del *kinei*, de lo que se mueve de esta manera.

Orektón es una palabra que subraya especialmente la forma fálico-homosexual en que se ve aquí lo *erotone*, el amar; pues *orektón* es lo que tiende a la erección que busca el empuje, una imagen en la que, con la mejor voluntad del mundo, no puede entrar el componente femenino. *Orektón* en la traducción latina se traduce como *desiderabile*, lo "deseado" - que ya está liberado de este componente masculino-fálico.

Orektón expresa el impulso del deseo sensual, es decir, lo que pertenece al ámbito pulsional, y *noetón* lo que pertenece al *noûs*, al ámbito del conocimiento. La tradición traduce este último como "inteligible" y el primero como "apetecible". "Deseado (ἐπιθυμητόν - *epithymetón*) es lo que aparece como bello (*tó phainómenon kalón* - τὸ φαινόμενον καλόν)" o: "lo que aparece bello".

Bouletón (βουλητόν - traducido habitualmente como "querido") es "lo primero querido", lo primero hacia lo que se dirigen los sentidos: "lo bello" (Libro XII, 1072a).

Hay una frase extraña: *archè gár he nóesis* (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις - "pues *arché* es pensar". "Pero el *noûs* es movido por el *noetón*", es decir, por lo que antes se presentaba como siendo al mismo tiempo el ser sensual que pertenece al deseo y el ser que pertenece al pensar (al *noûs*), como determinaciones de lo que aquí es movido sin ser movido él mismo. La determinación, hacia la intelectualidad, era *noetón*. El *arché* (origen) aquí es el pensar; y entonces "el *noûs* es movido por el *noetón*".

Aristóteles: *Metafísica*, libro XII, 1072b, 12-15

κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὡστ' εἰ ἢ φορὰ πρώτη ἢ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν: ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργεια ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἢ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἢ κύκλω: ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν: καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βία ὅτι παρὰ τὴν ὀρμήν, τὸ δὲ οὐκ ἄνευ τὸ εὔ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἄλλ' ἀπλῶς. ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

"Pero mueve" (κινεῖ δὴ - *kinéi de*) este motor inmóvil "como un amante", o: "como quien es amado" (ὡς ἐρώμενον - *hos erómenon*). Así pues, se mueve del modo en que en Platón el *kalón* (καλόν) ha sido designado como la meta propia

de Eros, de la que está necesitado, hacia la que aspira. El movimiento aquí es también un proceso erótico en Aristóteles. Un proceso en el que aquello que está atrapado en este proceso se mueve para acercarse y parecerse a aquello que desencadena este proceso, sin que él mismo pueda ejercer movimiento alguno. En realidad, debe ser inmutable, no sólo en sustancia, sino también en determinación tópica, en lugar. Debe serlo, si es enteramente *enérgeia* (ἐνέργεια).

"Por necesidad (*anánke*) está siendo" (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν - *ex anánkes ára estín ón*), a saber, lo que, en sí mismo inmóvil, se mueve. "Y necesariamente, de forma bella" (καὶ ἤ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή - *kai hei anánke kalós, kai houtos arché*). "Para lo que es necesario, que sea según la fuerza, porque va contra la pulsión" (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βία ὅτι παρὰ τὴν ὀρμὴν - *to gar anankáion tosaoutachós, to men bíá óti pará ten ormén*).

"Pero es aquello sin lo cual nada va bien" (τὸ δὲ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ - *tó de hou ouk áneu tó eu*). "Aquello que no puede asumirse de otro modo que simplemente" (τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς - *tó dé mé endechómenon állos all' haplós*). Y luego la frase que expresa la conclusión: De este *arché* ('origen', 'principio'), "de un *arché* así constituido, dependen los cielos y la naturaleza (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις - *ek toiaútes ara archés értetai o ouranós kai e phýsis*). [...] Esta determinación de la "necesidad" ocupa así el lugar de Zeus.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 115 ss]

EL MOTOR INMÓVIL Y LA CONTEMPLACIÓN DE SÍ MISMO

αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον,
καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις

"Se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso,
y su intelección es intelección de intelección."

"(Et est) intelligentia intelligentiae intelligentia"

[Aristóteles: *Metafísica* XII 7, 1074b 34-35]

«Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección. Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza?

Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto? ¿En las productivas sin materia, la substancia y la esencia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmatrimales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo entendido.» [Aristóteles, *Metafísica* XII, 1074b-1075a]

Aristóteles: *Metafísica*, libro XII, 1072b, 12-15

κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἰ ἡ φορὰ πρώτη ἢ ἐνέργειά ἐστιν, ἢ κινεῖται ταύτη γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν: ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργειά ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἢ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἢ κύκλω: ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν: καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βία ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὐ οὐκ ἄνευ τὸ εὔ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς. ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

"Pero mueve" (κινεῖ δὴ - *kinéi de*) este motor inmóvil "como un amante", o: "como quien es amado" (ὡς ἐρώμενον - *hos erómenon*). Así pues, se mueve del modo en que en Platón el *kalón* (καλόν) ha sido designado como la meta propia de Eros, de la que está necesitado, hacia la que aspira. El movimiento aquí es también un proceso erótico en Aristóteles. Un proceso en el que aquello que está atrapado en este proceso se mueve para acercarse y parecerse a aquello que desencadena este proceso, sin que él mismo pueda ejercer movimiento alguno. En realidad, debe ser inmutable, no sólo en sustancia, sino también en determinación tópica, en lugar. Debe serlo, si es enteramente *enérgeia* (ἐνέργεια).

«La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás.

Luego en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo menos en cuanto al lugar.

Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular.

El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario: hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y por último lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra.

Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. Él la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros.

El goce para él es su acción misma. Porque son acciones, son la vigilia, la sensación, el pensamiento, nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo

sólo son goces a causa de su relación con éstos. Ahora bien; el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es bien por excelencia.

La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible.

Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad.

Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aun si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios.» [Aristóteles: *Metafísica*. Libro XII (*Lambda*), 1069a-1076a, parte VII]

«Aristóteles se devanaba los sesos para ver cómo la facultad de pensar y el pensamiento como proceso de pensamiento –la *nóesis*– podían confluir en este motor inmóvil.

Si piensa algo fuera de sí mismo, quedaría involucrado en ello, estaría enredado y se relacionaría con algo mucho menos digno que él. Pero si se piensa a sí mismo, ¿cómo se piensa este pensarse a sí mismo? Y Aristóteles da una fórmula casi chamánica:

καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις

kai estín e nóesis noéseos nóesis

“y su intelección es intelección de intelección”.

“(Et est) intelligentia intelligentiae intelligentia”.

[Aristóteles: *Metafísica* XII 7, 1074b 34-35]

Así que "es pensar pensando el pensar" (ἡ νόησις νοήσεως νόησις). Este pensar, que es pensar pensando, es la más alta *hedoné*, es el más alto gozo. Ahora bien, "gozo" se traduce habitualmente por "beatitud" en un contexto filosófico, para escapar así a este término inquietante de *hedoné*, que contradice la dicha filosófica –sobre todo en las teorías filosóficas inferiores.

¿Por qué no traducir *hedoné* como lo hacía toda la tradición griega, a saber, como un goce placentero? Entonces la más alta *hedoné* aquí es sólo el placer de la reflexión. *Nóesis noéseos* (νοήσεως νόησις - intelección de intelección) ésta es una fórmula de culto, y una fórmula de culto decisiva del misterio de los filósofos.

Pero, ¿qué significa esto? ¿Por qué el placer reflexivo es aquí el placer más elevado, por qué es un placer que, por un lado, aparentemente no rehúye los

procesos de repulsión total, y por otro, precisamente al hacerlo, se somete a la compulsión?

¿Por qué el pensar, que se dirige hacia el pensar, está dotado al mismo tiempo aquí de los atributos de la necesidad, de la necesidad compulsiva?

Si este Uno, este motor inmóvil, no pensara, sería apático y obtuso; pero no puede ser eso porque es lo más perfecto. Si piensa y piensa algo fuera de sí mismo, entra en algo más imperfecto; tampoco puede hacer eso sin dejar de ser lo más perfecto. Por tanto, sólo le queda un objeto de pensamiento digno de él, que es él mismo y su pensamiento.

Pensemos en las figuras tradicionales de la filosofía occidental, es decir, la fórmula del "amor dei intellectualis" en Spinoza, que ya está prefigurada aquí en la tradición griega.

O pensemos en el espíritu que busca pensarse a sí mismo como concepto, que diseña Hegel –un movimiento circular de este tipo bajo la influencia de Spinoza y de Boehme–, pensemos en todas esas filosofías conceptuales idealistas en las que hay, en efecto, pasajes que resultan no ser necesariamente aberraciones, pero tampoco necesariamente enriquecimientos fijos, que a menudo sólo están ahí para mantener tanto mayor la tensión de la vuelta a sí mismo.

El pensamiento que vuelve sobre sí mismo y sólo reconoce que en realidad se ha quedado en su propio medio –esto es lo que sería este ἔστιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις (estín e nóesis noéseos nóesis), o "intelligentia intelligentiae intelligentia".

La figura que aparece aquí se presenta de nuevo como una figura amorosa autista; es al mismo tiempo una figura obligatoria del pensamiento a la que no se le permite salir de sí mismo.

Pero como tiene que salir de sí mismo, sólo hay una salida: que vaya hacia aquello que "haga entrar en razón a todo lo demás", como dice la cita de Aristóteles de la Ilíada, donde los aqueos (Ἀχαιοί, Akhaioí, uno de los nombres colectivos utilizados para el conjunto de los griegos en la Odisea y en la Ilíada de Homero), desalentados ante Troya, empiezan a darse a la desbandada.

Entonces aparece Atenea, como agente de Zeus, y dice: "tú ve por ahí y hazlos entrar a todos en razón. Aquí no somos todos reyes al mismo tiempo. El gobierno de muchos nunca trae bendición; que uno sea el gobernante. Un solo rey".

Esta es la frase con la que la doctrina del motor inmóvil entra en una esfera político-filosófica que deja claro el sentido de toda esta empresa como la de "hacer entrar en razón". [...]

En Aristóteles es claro el proceso de represión, en el que lo que queda cada vez –tras un planteamiento erótico– es la mera figura del pensamiento, el mero deseo de reflexión: "el pensar del pensar mismo".

Primero, pues, se habla de lo que se desea, codiciosamente deseado, y de lo que se ha de pensar, pero al final el motor inmóvil sólo es *nóesis*, sólo pensamiento. Primero se habla de ello, como un *hos erómenon* que está ahí, lo amado, algo que se ama, que mueve sin ser movido.

Al final, *ex anánkes* (ἐξ ἀνάγκης), es decir, por necesidad y coerción, y todo lo que depende de ello, depende de ello en forma de lo *anankáion* (ἀναγκάιον), lo necesario. Toda la empresa, estas figuras de represión, tiene como meta común este hacer entrar en razón.

Esta es la fórmula de racionalización de Aristóteles. Queda eliminada la tensión en la ejecución, que era lo más atractivo en el *Simposio* de Platón.

En este proceso, la realidad quedó atrás como despojada, repelida, ya sin interés, como lo sacrificado en este proceso. Ahora es posible disponer de este material sobrante como a discreción y estar sometido a tensiones.

Este era el lado tecnológico del misterio del filósofo.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 125-126; 147-148; 157-159]

TIPOS DE SABER Y ORIGEN DE LA PALABRA TEORÍA

«Según Aristóteles, el hombre tiene en su vida distintos tipos de saber, que responden a distintas actividades suyas. El hombre tiene, ante todo, la zona de las *urgencias* (τάναγκαῖα – tánagkaia – 'las necesidades humanas'). El hombre tiene que forzar su mente para saber cómo satisfacerlas.

El objeto formal de este saber es lo "necesario-para" la vida. Este saber es una *tékhnē* (τέχνη – téchnē – 'arte'); es saber cómo encontrar lo necesario en el sentido de urgente.

Pero hay un segundo grupo de *tékhnai* (plural de τέχνη – téchnē – 'arte') que no son respuestas a las necesidades urgentes de la vida, sino que, al revés, conciernen a la vida, supuesto ya que tenga resuelto lo urgente, esto es, supuesto que sepa cómo satisfacer sus necesidades apremiantes. Estas otras *tékhnai* son, ante todo, aquellas que conciernen al saber cómo lograr el placer (ἡδονή – hēdoné).

Otras se refieren a saber lograr una comodidad (ῥαστώνη – rastóne). Otras, finalmente, son las que se refieren al transcurso plácido y agradable de la vida (διαγωγή – diagogé – 'noble diversión que aúna el placer con la belleza moral').

Estos tres tipos de *tékhnē* (las referentes a la ἡδονή, ῥαστώνη, διαγωγή) se ocupan no de lo urgente, sino de lo que los latinos llamaron el *negotium* de la vida (ocupación, quehacer o trabajo).

La vida no es solo necesidad, es también *negotium*.

Ahora bien, nos dice Aristóteles, solamente cuando están resueltas las necesidades de la vida y solamente cuando están descubiertas, además, todas las *tékhnai* concernientes al placer, a la comodidad y a la vida fácil, solamente entonces es cuando el hombre puede librarse del *negotium* y quedarse en simple *otium* ["diversión u ocupación reposada, especialmente en obras de ingenio, porque estas se toman regularmente por descanso de otras tareas", RAE: *DEL*],

ocio (σχολή – scholé – propiamente 'ocio', 'tiempo libre') [de la que se deriva la palabra latina *schola*, 'escuela'].

Ahí es donde va a nacer otro tipo de saber completamente distinto que no es una *tékhnē*, sino una ciencia. El ocio no es, para Aristóteles, no hacer nada, sino vacar por las cosas mismas, saber de ellas por solo lo que ellas son. El saber logrado en el ocio, en la σχολή, es el *theoréin* (θεωρεῖν – 'observar', 'mirar', 'fijarse'). Esto es lo que Aristóteles busca ahora.

Theoría (θεωρία) no es simplemente 'ver por ver'. Se ha solido citar mil veces el pasaje de Heródoto donde parece decirse que Solón viajó al Asia Menor solo "por ver" (θεωρίης εἵνεκεν – 'para ver mundo').

Esta traducción es solo parcialmente exacta. Es exacta en el sentido de que el que "ve" así no ve para nada que no sea por ver. Pero falta el otro aspecto de la cuestión.

El θεωρός (theorós) era también funcionario público en Grecia a quien se encomendaba asistir a los Juegos "para ver" el juego, sin intervenir en él, pero para ver si el juego transcurría conforme a sus reglas.

No se trata, pues, solamente, de ver por ver, sino de inspeccionar, examinar, algo muy próximo a ἐπισκοπεῖν (episkopéin – no significa 'mirar hacia abajo', sino 'observar a alguien'). Claro, aquí no se puede inspeccionar respecto de un reglamento, pero sí respecto de eso que llamamos "lo que las cosas son en y por sí mismas".

Y este tipo de inspección es el que Aristóteles tiene en su mente al hablar de θεωρία (teoría). Y como no es algo que se ejecuta con vistas a otra cosa, sino solo con vistas a sí misma, resulta que, para Aristóteles, la teoría no es una ποίησις (poíēsis – 'producir algo que antes no existía'), sino una praxis; más aún: es la forma suprema de la praxis. No nace de ninguna necesidad vital, sino, justamente al revés, de una liberación de toda necesidad y de todo negocio.

Solamente, nos dice Aristóteles, cuando estuvieron inventadas todas las *tékhnai* de lo urgente, de lo placentero, de lo cómodo y de lo fácil, pudo organizarse, en efecto, en Egipto, una casta social: la casta sacerdotal cuyo menester no era sino la σχολή (scholé), el ocio, el tiempo libre. En el ocio se ha fraguado muchas veces el negocio de la vida.

Según Aristóteles, la *teoría* no nace de ninguna necesidad vital. Lo que en el ocio, en la σχολή (scholé), ha movido al hombre al *theoréin* (θεωρεῖν – 'observar', 'mirar') ha sido la admiración (θαυμάζειν – thaumázein – 'asombrarse', 'maravillarse').

Ahora bien: la admiración de que aquí habla Aristóteles no es un asombro cualquiera, sino que es la admiración socrática: la admiración que embarga al hombre que cree saber perfectamente aquello de que se ocupa, cuando un buen día descubre que lo que cree mejor sabido es en el fondo desconocido, ignorado.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía, con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial, 209, p. 36-38]

EXALTACIÓN ARISTOTÉLICA DEL IDEAL CONTEMPLATIVO DE VIDA

Para Aristóteles la felicidad consiste en la vida contemplativa (βίος θεωρητικός – bíos theoretikós). La vida contemplativa es la vida dedicada al conocimiento, a la sabiduría, a la filosofía, a la contemplación de la perfección de la Naturaleza y el Arte (que la imita).

«Pues bien, ya sea esto el intelecto o cualquier otra cosa que, en verdad, parece por naturaleza gobernar y conducir y tener conocimiento cierto acerca de las cosas buenas y divinas -porque sea ello mismo también divino o la parte más divina de las que hay en nosotros-, la actividad de esto conforme a su virtud propia sería la felicidad perfecta. [...]

También es la actividad más continua, pues podemos contemplar más continuamente que realizar cualquier acción. También creemos que el placer debe estar mezclado adicionalmente a la felicidad, y la más placentera de las actividades conformes a la virtud es aquella que es conforme a la sabiduría, según se reconoce.

Parece, por tanto, que la Filosofía encierra placeres maravillosos por su pureza y permanencia, y es razonable que el transcurso del tiempo sea más placentero para los que ya saben que para los que investigan.

Parecería, pues, que ésta es la única actividad que es querida por ella misma, pues de ella no resulta nada fuera del propio contemplar, mientras que de las actividades prácticas pretendemos ganar más o menos al margen de la acción. [...] La actividad del intelecto parece que es superior en valor al consistir en la contemplación y no tender a fin alguno diferente de sí misma.

Y una vida de esta clase sería superior a la medida humana, pues no vivirá de esta manera en tanto que es un hombre, sino en tanto que hay en él un algo divino; y en la misma medida en que ello es superior a lo compuesto, en esa medida su actividad es superior a la correspondiente al resto de la virtud.

Y, claro, si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a éste será divina comparada con la vida humana. [...]

Y atribuir la cosa mejor y más perfecta a la fortuna, es falta de consideración y muy gran yerro. [...]

En el décimo capítulo, tomando ocasión de un dicho que Solón Ateniense dijo a Cresos, Rey de Lidia, que ninguno se había de decir dichoso mientras viviese, por las mudanzas que suceden tan varias en la vida, disputa cuándo se ha de llamar un hombre dichoso.

Demuestra que, si la felicidad depende de las cosas de fortuna, ni aun después de muerto no se puede decir uno dichoso, por las varias fortunas que a las prendas que acá deja: hijos, mujer, padres, hermanos, amigos, les pueden suceder, y que por esto es mejor colocar la felicidad en el uso de la recta razón, donde pueda poco o nada la fortuna.» [Aristóteles: *Ética a Nicómaco* (Ἠθικὰ Νικομάχεια – Ethika Nikomacheia), Libro IX y IX]

ARISTÓTELES Y LA MITOLOGÍA

«El asombro constituye el comienzo mismo de la filosofía» (Platón: *Teeteto* 1550). Aristóteles: «Así también el amante de los mitos, que son un conjunto de maravillas, es por la misma razón un amante de la sabiduría» (*hó philómythos philósophós pós estin*, *Metafísica* II 2, 982 b 18).

Aristóteles hace una confesión emotiva en una carta del último periodo de su vida: «Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar a los mitos» (citado en Rose, Valentin (ed.): *Aristotelis qui Ferebantur Librorum Fragmenta*. Leipzig: Teubener, 1886, frag. 668).

El *philomythoteros* seguía siendo un *philosophos*.

Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀντίπατρον – περὶ φιλοσοφίας: καὶ ἐξ ἰδιωτικοῦ δὲ ὀνόματος γίγνεται χάρις, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης «ὄσω γάρ, φησί, μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.



«Aristóteles debió de sentir sobre sus propios huesos lo que hubiera de problemático en su idea de la filosofía primera como sabiduría, como algo divino y como suprema felicidad. Este hombre, que había escrito en las primeras páginas de su *Metafísica* que el amante del mito es, en cierto modo, amante de la sabiduría, escribe en su senectud: "Cuanto más solitario y abandonado a mí mismo me he ido encontrando, me he vuelto más amigo del mito" (Ross, 668).

No es verosímil que Aristóteles hubiera abdicado de su idea de la filosofía. Pero sería posible que su idea de la filosofía como sabiduría y como la vida más divina del hombre hubiera terminado por parecerle un poco mítica: sería el mito del saber.

Sea de ello lo que fuere, entre estos dos mitos, el mito que aún no ha llegado a ser un saber y el saber como mito, Aristóteles ha inscrito su idea de la filosofía como ciencia apodíctica (ἐπιστήμη – epistémē) de la entidad de todo y del todo en tanto que es, y solamente en tanto que es.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía, con un nuevo curso inédito*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 54-55]

ARISTÓTELES Y LA HERENCIA PLATÓNICA

«La ciencia, germinada en las colonias griegas, se constituye en Atenas. Es hija de la «ciudad». Y Atenas es el ágora, los gimnasios, los symposios o banquetes; sitios y ocasiones de eterna conversación. «Sin "conversación" en ágora y symposio, es incomprensible el griego» (J. Burckhardt).

Por eso la ciencia tiene que constituirse en Atenas no tanto en la forma de libro como de coloquio, que no es soledad, pero puede engendrarla; es decir, adopta como forma externa, como manera de manifestarse, la que es propia a la «ciudad», y la que es más inadecuada a la ciencia.

De aquí el equívoco yacente en su primer nombre técnico, el que tiene en Platón: Dialéctica, que significa a la vez «modo de pensar» y discusión, logomaquia.

En esta situación platónica se halla aún Aristóteles cuando escribe sus Tópicos. Esto no quiere decir que no esté ya en posesión de gran parte de su doctrina propia; por tanto, para- o anti-platónica. Pero el platonismo sigue siendo el fondo sobre el cual se mueve y se va destacando.

Platón creía en un único saber que involucra todos -la filosofía-, y hasta su muerte creyó que ese saber se hace en común, conversando. No es un azar literario que escriba diálogos, ni se debe solo a su afán de proyectar u objetivar la ciencia en la figura de Sócrates, que fue un puro parlanchín, enemigo del libro.

Pensó hasta su muerte Platón que la ciencia es una función social, y, además, una creación colectiva en que interviene toda la «ciudad», si bien necesita un órgano colectivo especial- lo que los romanos llamarían una socialitas o asociación-, encargado de su cultivo. Por esta razón fundó una escuela, y desde entonces, hasta su extinción, la filosofía ateniense conservará esta forma de vivir, de ser, que es la figura social de escuelas.

Proclo dice literalmente que los matemáticos inmediatamente anteriores a Euclides, y que este populariza, «viviendo juntos en la Academia hacían en común sus investigaciones». Son los hombres con quienes Aristóteles ha convivido mientras fue discípulo de Platón. Influyó también en este para la fundación de su escuela el precedente de la asociación pitagórica, que había sido una sociedad secreta de carácter a la vez religioso, científico y político.

Pero Aristóteles era un meteco nacido en la región periférica de la Hélade que menos conocía el gran hecho «ciudad». Estaba, pues, preparado para descubrir, frente a Platón, una gran verdad: que la ciencia es soledad.

El propio Platón se veía obligado de cuando en cuando a reconocer que ciertas operaciones intelectuales tiene que ejecutarlas "el alma sola consigo misma". Desde y dentro de esa soledad, el hombre de ciencia trata con los otros hombres de ciencia, muertos o distantes e igualmente solitarios.

Todos los grandes libros de Aristóteles comienzan con un diálogo entre él y los otros filósofos "antiguos" o a distancia, que con sus doctrinas le plantean cuestiones. Aristóteles discute con ellos el pro y el contra de cada doctrina.

Esto es lo que llama aporética, modo, según Aristóteles, con que debe comenzar todo libro de ciencia filosófica. Es el punto de arrancada que toma la ciencia para constituirse y, por tanto, antes de constituirse. La aporética es, pues, una conversación discutidora entre solitarios, que tiene lugar dentro de un hombre solo, en soledad.

Es como una absorción de la sociedad dentro de la soledad, dentro del individuo. El hombre de ciencia parte de las opiniones reinantes -directas o de «autoridades»- para llegar a encontrar y decidir los principios auténticos de su disciplina.

En esta su primera imprescindible ocupación, la ciencia es dialéctica, y por eso en los Tópicos la ciencia aparece como una especie más del género

«conversación». Una vez que el hombre de ciencia ha hallado los principios de su disciplina, despegando del plano social, deja de atender y oír a los demás y vuela ya en radical soledad.

Tomada en su conjunto la dialéctica de Aristóteles como realidad histórica, representaría una pseudomorfosis en que el meteco solitario de Macedonia recibe en sí la sociabilidad, que es la sustancia de Atenas, e intenta adaptarse a ella. En la antigua Grecia, se llamaba meteco (μέτοικος métoikos 'extranjero') al extranjero que se establecía en Atenas y que no gozaba de los derechos de ciudadanía.

Por tanto, dos cosas: recepción de lo ajeno y adaptación a ello de sí mismo. Pero Aristóteles tenía demasiado genio original para quedarse ahí. Lo más verosímil es que desde el primer momento, conforme va recibiendo el platonismo, se va a la vez adaptando y contraponiendo a él.

En los Analíticos no hay ya recepción sino en la medida inexorable que nos la impone la ley de continuidad, constituyente de todo lo humano: es una creación máximamente propia, en que el Estagirita arroja su máscara adoptiva -la dialéctica como la larva su envoltura.» [Ortega y Gasset, José: *Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 66-67]



«Para Aristóteles, la inteligencia, como los sentidos, aprehende o intuye la forma de las cosas. Esta forma ya no es la sensitiva o sensible sino la intelectiva. La forma intelectiva es la actualización en la mente de la *morphé* [μορφή 'forma'] como principio metafísico constitutivo de toda *ousía* [οὐσία 'esencia', 'entidad', 'sustancia'], y por tanto tiene entidad en sí previa a su actualización en la inteligencia, por más que no se trate de una *ousía* completa, al modo de las ideas platónicas.

De ahí que Aristóteles diga: "De manera general el intelecto en acto se identifica con los objetos". El intelecto se identifica con los objetos, es decir, capta sus formas. Muy platónicamente, Aristóteles dice que "el alma es el lugar de las formas". [...]

La forma que abstrae la inteligencia de las cosas es siempre verdadera y no puede ser falsa. Lo que sucede es que esa verdad no se refiere a la existencia real de una cosa sino sólo a su *eîdos* [εἶδος 'forma', 'lo que se puede ver'] o idea. La función de la inteligencia es captar o abstraer la forma de la materia. Esa forma no afirma la realidad de ésta sino sólo su *eîdo* o idea. La inteligencia (*noûs* – νοῦς) entiende ideas, y el lenguaje (*lógos* – λόγος) las enuncia. La captación de la forma no es *lógos* sino puro *noûs*. El *lógos* es declarativo o apofántico.

La intuición intelectiva no es *lógos* sino *noûs*. Pero al pasar de la intuición intelectiva a la palabra, el *noûs* se hace *lógos*. La intelección se hace palabra. Las palabras son meros signos de las ideas. Cada idea ha de tener una palabra y entre ellas debe haber perfecta correspondencia. Cada idea ha de tener una palabra y entre ellas debe haber perfecta correspondencia. Las palabras se

construyen, son artefactos producidos por los seres humanos, pero para decir algo que es previo a ellas, las ideas.

Esto, que es la herencia de platonismo que hay en Aristóteles, resulta fundamental para entender toda su obra, y con ella la mayor parte de la historia de la filosofía. La mente capta las ideas y el lenguaje las enuncia. La lógica trata de esos enunciados, que en principio no afirman ni niegan nada, simplemente son signos que representan ideas y, por tanto, las significan.

La teoría aristotélica del significado no se separa de su doctrina del signo. Los signos representan, y a través de la representación, significan. Y lo que representan y significan son ideas. Primero las ideas y luego están sus representaciones o significaciones, que son las palabras. La lógica trata de estas últimas.

Aristóteles se plantea en el *De anima* la cuestión de cómo llega la inteligencia a aprehender la *morphé* de la cosa en forma de *eídos*. Esto le obliga a distinguir entre dos entendimientos: el agente y el paciente.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 319 ss]



«En el *Simposio* Platón describe a Sócrates como aquel que, pensando y demostrando a los demás que no son capaces, resiste bebiendo hasta que el comediógrafo y el escritor de tragedias se caen borrachos debajo de la mesa. Sócrates es descrito como el enigma consumado al que todos deben amar –sólo finge ser amante: en realidad (dice Alcibíades en el banquete) es el amado por todos, y pone a todos en movimiento. Este es, pues, el pasaje a partir del cual Aristóteles construirá, en conexión directa con el dios de Jenófanes, su teoría del primer motor inmóvil.

¿Existe realmente un solo pensamiento en Aristóteles que no esté prefigurado en Platón? ¿No es cierto que cuando Aristóteles se desvía de su maestro Platón en algún matiz, lo proclama muy alto y muy claro como una innovación?

Tiene un interés diferente al de Platón, pero, ante todo, aparte de la elaboración sistemática, lo más probable es que no haya muchas ideas propias en Aristóteles, ni siquiera en los escritos sobre Lógica, que no hubieran sido prefiguradas por su maestro Platón.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 189]

RESTOS DE PLATONISMO EN ARISTÓTELES

«Aristóteles echa mano de los conceptos de género y especie para definir las cosas, pero nunca ha desarrollado propiamente el significado de estos dos conceptos básicos. El género lo explica por la especie (“es lo común dentro de una pluralidad específicamente diversa”), y luego la especie a su vez por el género (“la especie se forma del género mediante la diferencia específica”). Es cierto que Aristóteles explica cómo se llega al género: reteniendo lo igual que es común a objetos diversos. [...]

La esencia es esencia, no por ser universal, sino, al revés, es universal porque es εἶδος (éidos: 'figura', 'forma', 'aspecto', 'imagen'). Jamás pierde la esencia aristotélica este fondo platónico. Sin el método de la διαίρεσις (diaíresis: 'división' [forma de categorización platónica que sirve para sistematizar conceptos y llegar a definiciones]), no puede entenderse la definición aristotélica.

Viene a ser esta definición como la ubicación lógica y ontológica del objeto en cuestión dentro del sistema total de conceptos e ideas en que quedó organizado por Platón el ser en su totalidad. Es precisamente un platónico, Porfirio, quien ha trazado el árbol genealógico del ser. El esquema para construir la definición (género próximo + diferencia específica) es el esquema del *arbor porphyriana*.

Aristóteles señala al género, que entra en la definición, como algo *natura prius* (anterior) y *notius* (más conocido). Esto nunca lo es un concepto lógico, sino sólo el εἶδος (éidos: 'forma') ontológico de Platón.

Y cuando Aristóteles requiere que la definición dé siempre el género superior inmediato, sigue en ello también a Platón, que insistió una y otra vez en que en el proceso "diairético" (diaíresis: 'división') no se saltara ningún término intermedio. Tan sólo aporta Aristóteles aquí la novedad de sumar al género el concepto de la diferencia específica. [...]

Cuando nosotros esperaríamos que Aristóteles hiciera de la *ousía* en el sentido de sustancia primera el sujeto ideal del juicio, nos sorprende con todo lo contrario: es en la sustancia segunda, en la esencia específica, donde busca Aristóteles el sujeto del enunciado científico. Con ello paga tributo a la manera de pensar platónica.

Bien que rechaza Aristóteles el concepto platónico de un *kósmos noetós* (κόσμος νοητός – 'el mundo inteligible'), sigue siendo platónico al considerar como objeto de la ciencia lo universal. Lo individual es inefable, es decir, no puede expresarse de modo exhaustivo y sin residuo con conceptos universales. El individuo tiene el carácter de unicidad irreplicable. [...]

Lo anterior y primero respecto de nosotros, de nuestro conocimiento, es siempre el singular concreto, del que nos dan noticia los sentidos; pero lo anterior o primero, atendida la naturaleza de las cosas, "*natura prius*", o simplemente lo primero, y lo que es también de suyo más conocido, "*natura notius*", es el universal, aunque es lo posterior en nuestro conocimiento; porque primero conocemos según Aristóteles, lo singular.

La lógica de hoy explica esto diciendo que lo universal es lo primero y lo anterior en la línea de la fundamentación lógica, en el orden lógico, *logice prius*. Pero ¿y qué significa ese "lógicamente anterior"? Si de echo todo conocimiento arranca de lo singular y sensible, no tiene sentido ninguna llamar anterior al universal y aún tiene menos sentido decir que es más conocido "*notius*" o más cierto y seguro.

Todo esto no tiene explicación posible sino en el plano de una concepción platónica del conocimiento, según la cual todo εἶδος (éidos: 'forma') es un anterior y más conocido comparado con el particular que es solo una

“participación” de aquel en este mundo sensible. Y asimismo en Aristóteles es lo primero y más conocido “*natura*” el εἶδος (éidos: ‘forma’) universal, o el τὸ τί ἦν εἶναι (to ti en éinai – ‘quod quid erat esse’).

La doctrina aristotélica sobre el fundamento lógico y las pruebas de la demostración científica está dominada por el pensamiento platónico. El pasaje clásico que corrobora esto es el *Anal. post. A, 2; 72a 25b 4*, donde declara: es más conocido aquello por lo que otro es lo que es, como aquello es más amado por lo que otra cosa amada es amada.

Y en la *Met. 11; 1019a 2ss*, se afirma expresamente que hablar de un anterior “*natura*”, es terminología platónica. Y el hecho es que esa realidad metafísica sigue siendo para Aristóteles la cantera de donde extrae su “fundamento lógico”, las bases lógicas de demostración científica. [...]

Dice Aristóteles que siempre es más conocido lo anterior que lo posterior. Y lo anterior es también más causa que lo posterior; pues si se quita aquello, se quita también lo que tiene su ser de ello. Y los ejemplos que pone son los platónicos. Lo universal, en cuanto tal, es lo que confiere ser a lo particular. “Que no se desconozca el profundo sentido platónico de estas ideas.

Si algo es bueno, es virtud de que en ello se ha realizado lo bueno en cuanto tal; solo por lo universal recibe el singular su determinación ontológica. Es la idea de la μέθεξις – méthexis: ‘participación’ – (M. Wundt). Y Aristóteles mismo es bien consciente de su cercanía a Platón en esto, pues asienta que su afirmación valdría aun en el caso de que no hubiera ideas, pero más aún, naturalmente, si se dan.

Contra lo que polemiza es, como siempre, contra la idea separada. Pero ya sabemos que el chorismós platónico implicaba solo una muy peculiar, no absoluta, separación. La idea es algo anterior, algo de suyo subsistente, pero que existe, no obstante, en el singular, más aún “es” este mismo singular.

El mismo sentido ontológico se da también en las proposiciones de silogismo. El silogismo es μέθεξις (‘participación’), y en ello consiste su fundamentalidad y su fuerza probativa lógica, no en la pura conexión lógica de las proposiciones. [...]

El entendimiento agente es el agente creador que obra por sí mismo, como el artista ante el bloque de mármol. Y por aquí vemos claramente cuánta afinidad media entre la concepción aristotélica sobre el origen del conocimiento y la de Platón.

Tampoco es en este la idea un producto del sentido, sino que es algo anterior por su naturaleza. En el νοῦς (noûs: ‘intelecto’, ‘mente’) aristotélico pervive aún en el apriorismo platónico. El que la experiencia sensible aporte el material, no representa nada nuevo; también Platón requería a su modo la colaboración de los sentidos.

Y si Aristóteles polemiza contra Platón sobre este punto, habrá que convenir en que su polémica roza muy a menudo tan solo aspectos periféricos, mientras en el fondo su espíritu sigue las huellas del maestro. [...]

Aristóteles ha utilizado, en materia de analogía, un pensamiento platónico, aunque lo ha modificado un poco con una nueva terminología, cosa que originó después gran confusión, pues se tomó su analogía de cuatro términos por la analogía simplemente tal, y no se cayó en la cuenta de que la auténtica analogía es participación y semejanza, implicadas en la predicación *pros hen* (πρὸς ἓν – ‘en relación a uno’). [...]

El universal se declara más importante que el singular; pues el individuo ha de ser entendido a partir del universal. La especie quiere que se entienda a partir de algo más general que ella, a saber, del género; y en este a su vez algo anterior y más conocido: “quitando el género y la diferencia, se quita también la especie” (Aristóteles).

Sería cuestión de estudiar si, para Aristóteles, no solo el εἶδος (éidos: ‘forma’), sino también el género tiene un ser más pleno que lo menos general. Hasta el tiempo de los comentaristas griegos se sostiene en todo caso el principio de que, quitado el género, se quita también el εἶδος (éidos: ‘forma’).

En los neoplatónicos se deducirá de ahí el axioma de que cuanto más general es el ser, más plenamente es ser. El *Liber de causis* alargará hasta el medioevo escolástico esa teoría como unida a Aristóteles. Es una de las ideas centrales de Eckhart. Género no es jamás, en esta tradición, un simple concepto, sino un universal óntico; pues un concepto universal nunca quita sus subconceptos quitado o suprimido él, sino, al revés, él tiene sentido y existencia por ellos.

Solo el εἶδος (éidos: ‘forma’) platónico suprime lo que está debajo de él, pues todo lo que en plano inferior a él participa de él, tiene sentido y ser solo por el εἶδος (éidos: ‘forma’); y solo así, mirando el concepto universal con ojos platónicos, puede decirse que, quitado el universal, se quita también lo particular. Aristóteles, no obstante, toda su polémica contra Platón, no se ha desprendido del platonismo.

Lo mismo que ocurría en su lógica y teoría del conocimiento, también ahora en la metafísica, tras un inicial distanciamiento de Platón, vuelve finalmente a parar de nuevo en él; Aristóteles, en efecto, introduce la substancia primera contra Platón, como el ser en su originario sentido, pero luego pone el fundamento de ella en la substancia segunda, y con ello vuelve una vez más a ser platónico. [...]

El hecho de que Aristóteles se plantee la cuestión de cómo sale la substancia primera de la segunda, después de haber asentado que el particular es lo primero que se da y que de él deducimos el universal, nos revela de nuevo que ha habido aquí un cambio de rumbo: resulta ahora que el universal es lo primero, pues de no ser así, ni sentido tiene plantear el problema de la individuación. Es, una vez más, el platonismo.

La idea en el mundo:

La teoría aristotélica del hilemorfismo (ὕλη hýlē ‘materia’, μορφή morphé ‘forma’ e -ismo), según la cual todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales, que son la materia y la forma, es uno de los sistemas filosóficos más duraderos. Tenemos de nuevo al εἶδος (éidos: ‘forma’) platónico constituido en principio metafísico.

Porque este es el papel que viene a desempeñar la forma en Aristóteles, lo mismo que en Platón. Es la que determina la "quiddidad", tanto en el orden lógico como en el orden ontológico; es el auténtico ser; preside y dirige el devenir y es ello el fundamento de todo el mundo fenoménico.

Aparte de que con frecuencia llama también Aristóteles εἶδος (éidos) a la forma, y aun alguna vez "paradigma", haciendo eco demasiado claro a Platón. Añádase a esto que las formas aristotélicas son también eternas como las platónicas. Pero la forma es para Aristóteles, cosa constantemente subrayada por él, algo inmanente al cuerpo, no separado del mundo visible.

El mundo de la realidad no está ya en la idea, sino que *la idea está ahora en el mundo*. La forma no aparece en su descarnada universalidad, sino en su concreta e individual realización. No es la substancia segunda, como en Platón, la que actúa en el mundo, sino la primera. Y si la forma tiene en sí el principio de la actividad no lo ejercita sino en virtud de su realidad en el espacio y en el tiempo.

Esta sería la fundamental distinción del εἶδος (éidos: 'forma') platónico respecto del aristotélico. Pero también en Aristóteles, notémoslo bien, es solo el núcleo universal y específico, es decir, la forma, que siempre es universal, la que confiere actividad y realidad en el mundo de las cosas espacio-temporales. Aun actuando lo universal necesariamente a través de lo individual, lo que da el tono siempre en todas las modulaciones y variaciones del ser, es la substancia segunda.

La forma aristotélica, en cuanto principio metafísico, es en realidad la idea platónica, o no tiene sentido ni eficacia alguna. "En los puntos capitales hay una sorprendente conformidad entre Aristóteles y Platón, de modo que con verdadera razón se puede uno preguntar dónde propiamente se da aquella inconciliable oposición" (N. Hartmann).

El no patentizarse suficientemente esa fundamental conformidad puede en parte obedecer a la constante polémica de Aristóteles con su maestro. Pero al que penetre más a fondo, aparecerá claro que esa polémica, también aquí, es muchas veces aparente.

El problema de Dios:

En el mundo de la experiencia, posibilidad y realidad se hallan entrelazado y se implican mutuamente: todo lo real envuelve alguna posibilidad, y todo lo posible contiene asimismo una cierta realidad. En función de la teoría de acto y potencia, Aristóteles desarrolla ahora el concepto angular de toda su metafísica: el concepto del motor inmóvil, el concepto de la absoluta realidad, del *actus purus*. El ascenso de lo imperfecto hasta lo perfecto es un conocido motivo de la teoría platónica de las ideas.

El *actus purus* es forma pura, idea. En el platonismo y solo en él se verifica que la realidad sea idea y la idea realidad. Y como para Aristóteles la forma conserva aún todo su "élan vital" platónico, por ello y solo por ello pudo presentar su teoría de materia y forma, su hilemorfismo, como también una filosofía del acto y potencia.

Las sustancias separadas de toda materia terrena no contienen materia alguna, por tanto, no hay en ellas nada potencial. Son, pues, eternas. Es purísima herencia platónica. También en Platón lo que está libre de materia, es pura esencia, es lo eterno, y lo *natura prius*.

Los elementos metafísicos en Aristóteles son siempre elementos platónicos. Y por ello hacer metafísica en el sentido de Aristóteles es siempre en el fondo platonizar.

Es la interpretación de Aristóteles acuñada en el siglo XIX la que nos impide mirar la realidad de Aristóteles con ojos griegos, es decir, desde la forma. Tanto en el devenir en detalle como en el devenir del gran proceso cósmico, se verifica el mismo esquema: devenir es tender hacia la forma. Pero, el esbozo de tal esquema tiene ya su origen en Platón: todo quiere ser como la idea. [...]

Para Aristóteles las formas, lo mismo que para Platón las ideas, eran complejos de sentido perfectamente trabados y coherentes, "sustancias". Pero el pensamiento griego, y en general para el pensamiento antiguo, son las formas algo de suyo inteligible, con una cierta razón en sí mismo.

Los filósofos explican sus fundamentos teóricos a base del concepto de lo apriórico o de la intuición de la esencia.

El pensador antiguo no abriga la menos duda de que tales formas son unidades coherentes, siempre idénticas a sí mismas, mientras que en el pensamiento moderno significa justamente un arduo problema saber y explicar cómo llegan a tener cohesión y sentido unitario los contenidos mentales que se agrupan en nuestras percepciones y conceptos. [...]

El concepto de primer motor inmóvil "es un pensamiento inspirado en el espíritu platónico" (Werner Jäger). En el principio de Aristóteles de que el motor inmóvil mueve el mundo como lo amado a lo que ama, no es que sea un residuo platónico no superado, sino que es puro platonismo.

La materia anhela la forma y quiere ser como ella, lo mismo que en Platón todo tiende hacia la idea y quiere ser como la idea de la que participa. La ley de todo el universo es tender hacia este tipo altísimo de perfección y de ahí que el primer motor ponga al mundo en movimiento en el amor.

En las ideas de Aristóteles sobre la naturaleza de Dios rastreamos con toda claridad las huellas de Platón.» [Hirschberger, Johannes: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1968, vol. I, p. 153 ss]

LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

«Una sociedad, una unidad de convivencia humana solo le era inteligible al griego si era efectiva a los ojos y no "mera manera de decir" = abstracción. Era preciso que todos los convivientes en efecto, que existiesen individualmente el uno para el otro. Eso era ser, de verdad, conciudadanos. Por menos era menester que se tuviese noticia clara de la familia a que pertenecía. Así e comprende el modo de apellidarse: "Platón, hijo de Aristón". Este modo de

llamarse, adecuado en una tribu o en un *génos*, hubiera debido desaparecer en una ciudad.

Pero, a la vez, manifiesta que, si en la "sociedad" el número de "socios" desborda la capacidad intuitiva, la mente griega zozobra en el océano de lo in-finito, de lo vago e informe. La Ciudad tiene, pues, *a priori* su límite cuantitativo y espacial. El modo es módulo y el módulo de la Ciudad son 10.000 adultos.

En su *Política*, 1326 a 40, cap. 4 del libro IV, Aristóteles, que como "griego de fuera" (meteco) y, en cierto modo, "hombre colonial", representa con frecuencia el papel de *enfant terrible* del helenismo, declara con admirable resolución los ingredientes más básicos e ingenuos de la Idea de Polis. Así dirá que los ciudadanos no pueden ser muy numerosos porque "es preciso que todos se conozcan y porque es menester que llegue a todos la voz del general y del heraldo.

No cabe mayor sensualización de la forma social de Ciudad. Sus miembros tienen que verse y oírse los unos a los otros. La medida de su número expresada al final del capítulo con la palabra más enérgica: que sea posible "verlos con un solo golpe de vista" (ευσύνοπτος -eusýnoptos). El marco de la mente griega al imaginar las grandes multitudes está también enunciado: "es quizá imposible organizar una ciudad demasiado populosa", "el orden no es posible tratándose de una gran multitud". Y, en efecto, apenas la *urbe* Roma se convierte en aglomeración populosa las instituciones latinas estallan y no vuelve a haber auténtico orden.

La sociedad *pólis* comienza ya como un Estado, como lúcida y voluntaria organización política, jurídica, administrativa y bélica, al paso que la Nación solo llega a ser Estado en su fase de plena maduración. La historia de la *pólis* comienza con una -real o legendaria- ktísis (κτίσις), fundación. Mas la Nación la tenemos a nuestra espalda, es una *vis a tergo* y no solo una figura a la vista, delante de nuestra mente, como era para el ciudadano griego la *pólis*.

En la *Política* de Aristóteles no hay visión de hechos políticos tan enormes como las grandes monarquías macedónica o persa. Es siempre la *polis*, monárquica o no, quien está a la vista. Los enormes conglomerados sociales que, con comparación con ella, representan aquellas grandes naciones, rebosan el campo visual del mismo Aristóteles. Pero la cosa es en él aún comprensible.

Macedonia bajo Filipo y Alejandro eran todavía en su tiempo una aventura - de ahí el hecho sorprendente de que habiendo Aristóteles sido maestro de Alejandro y vivido en la corte, nada de esto transparezca jamás en su obra. Pero Polibio viene cuando ya han durado siglo y medio los Diádocos y él va precisamente a relatar su historia.

Sin embargo, tampoco aparece la definición de estos Estados en la teoría política del siglo II a.C. Lo cual hace pensar que se había cerrado ya la mente griega a nuevos hechos y era incapaz de reaccionar ante ellos con nuevas nociones, sino que se va a quedar para siempre girando en la órbita de los viejos conceptos, prisionera de ellos.

Polibio, sin embargo, hace un genial esfuerzo para entender el nuevo y gigantesco hecho romano. Pero le era facilitada la comprensión porque Roma era una *pólis, urbs*; de aquí que descubre lo peculiar de ella como *pólis* –su constitución y su *éthos* o virtudes–, pero no el ingente organismo que sobre la *ecúmene* había creado, y que iba a ser el Imperio.» [Ortega y Gasset, J.: “De Europa meditatio quaedam”, en *O. C.*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 269; 295]

ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

«Aristóteles nos interesa porque en él emergen –desde las cosas–, y no desde teorías ya hechas, los problemas fundamentales de la primera filosofía madura que ha predeterminado, en gran parte, el curso ulterior del pensamiento humano.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Madrid: Alianza, 1994, p. 87]



«El hombre ha encontrado en la “mens” un modo de tentar y tantear impresiones y, por tanto, de captar cosas, no solo ideas. Mientras el saber especulativo lleva a la verdadera idea, sin llegar a la cosa real, ahora nos movemos cada vez más entre cosas, con un gradual oscurecimiento de la idea.

Al hombre de la segunda mitad del siglo XIX le interesa conquistar cosas. Pero en esta conquista, a fuerza de retrotraer las ideas a las cosas, persigue cosas sin idea; por tanto, no lo que naturalmente son siempre los seres, sino sus invariables conexiones, las leyes. Y tal es también el aspecto, cada vez más subrayado, que va adquiriendo la ciencia física actual.

Si en la antigüedad predominaba la idea sobre la cosa, la vista sobre el tacto, ahora predomina de tal suerte la cosa sobre la idea, que nuestro saber del mundo se va convirtiendo en un palpar realidades sin verlas, sin “tener idea” de lo que son.

Facultad ciega llamaba ya Kant a la síntesis mental. Frente al *ideísmo* sin realidad, un *reísmo* sin idea. El positivismo es la culminación de este modo de saber: *cosas son hechos, naturaleza es ley, y ciencia es experimento*.

Resumamos: el saber humano fue, en un principio, un *discernir* el ser del parecer; se precisó, más tarde, en un *definir* lo que es; se completó, finalmente, en un *entender lo definido*. Pero, a su vez, entender ha podido significar: o bien *demostrar*, o bien *especular*, o bien *experimentar*.

Las tres dimensiones del entender en Aristóteles: la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de la realidad, que arrancan de la vinculación del problema del ser al problema de la idea, han vagado, más o menos dispersas y divergentes, en la Historia. Con ello se ha *dislocado* el problema filosófico.

No se trata, con esto, de hacer creer que la historia entera de la filosofía sea un comentario a Aristóteles. Si se tratara de *exponer sistemas*, habría que subrayar

muy taxativamente el abismo irreductible que separa nuestro mundo intelectual del mundo intelectual antiguo.

Se trata de algo diferente: se trata, en primer lugar, de *descubrir motivos*, y, entonces, es claro que, por abismal que sea la distancia que nos separa de Aristóteles, no lo es tanto que constituye un "equivoco" el empleo del vocablo filosofía, aplicado a su filosofía y a la de nuestros tiempos; y, en segundo lugar, casi me atrevería a decir que Aristóteles no interesa sino accidentalmente: nos interesa porque en él emergen, "desde las cosas" y no desde teorías ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura que ha predeterminado, en gran parte, el curso ulterior del pensamiento humano.» [Zubiri, Xavier: "¿Qué es saber?" (1935), en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 58-59]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten