

Guía del curso «Ontología fundamental», grupo “C”
Prof.^a: Nuria Sánchez Madrid
I PARTE. La «Metafísica» de Aristóteles y la doctrina de la sustancia

Índice

§1. Una Ciencia problemática. Consideraciones preliminares acerca de la ciencia del ente en tanto que ente.

§2. La aplicación de los principios. Algunas observaciones a propósito del concepto aristotélico de comprobación o inducción [epagogé].

§3. Lo que hay de ser en las cosas. La consistencia a la que nos referimos con el término ousía.

§4. Sustancia y orden natural. Hacia una concepción del ser como camino de los entes hacia su determinación final.

§5. Las significaciones de la «causa» [aítion]. ¿Cómo llega cada ente a ponerse de acuerdo consigo mismo?

§6. La marca del «eídos» en el mundo. La transmisión de la forma y la necesidad de la generación.

Epílogo. Comentario de Metafísica, VII 7-9.

§1. Una Ciencia problemática. Consideraciones preliminares acerca de la ciencia del ente en tanto que ente.

*Aristóteles, *Metafísica*, IV (Γ), cap. 1, 1003 a20-32:

«Hay cierto saber y entender que considera el ser en cuanto ser [τὸ ὄν ἡὲ ὄν] y lo que para él rige de antemano según él mismo. Este saber no es el mismo que ninguno de los que se manifiestan como saberes por lo que se refiere a una parte; pues ninguno de los demás saberes investiga de modo general acerca del ser en cuanto ser, sino que, habiendo recortado alguna parte, consideran lo que acontece por lo que se refiere a ella, como las matemáticas. Puesto que buscamos los principios [archai] y las causas [aitiai] supremos, es claro que los tales principios y causas necesariamente son los principios y causas de una cierta presencia (=de un cierto salir a la luz; phúseós tinos) según ella misma. Así pues, si también los que buscaban los elementos de lo ente buscaban esos principios es preciso que también los tales elementos sean los elementos del ser no por coincidencia, sino del ser en cuanto ser; por lo cual es preciso también para nosotros alcanzar las causas primeras del ser en cuanto ser» (Traducción de F. Martínez Marzoa, texto recogido en *Historia de la Filosofía*, vol. I, Madrid, Istmo, 1973).

*Aristóteles, *Metafísica*, VI (E), cap. 1, 1025 b1-17:

«Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios [archai] y elementos [stoicheia] y causas [aitia] de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva [episteme dianoetikè], o que participe en alguna medida del pensar discursivo [dianoia], se ocupa de causas y de principios más exactos [akribestèras] y sencillos [haploustèras]. Ahora bien, todas estas <ciencias>, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan explicación alguna acerca de qué-es [toû ti estin], sino que tomándolo como punto de partida —unas, tras exponerlo a la percepción sensible [aisthèsei]; otras, asumiendo el qué-es [tò ti estin] como hipótesis [d’hupóthesin] — demuestran [apodeiknúousin], con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos [tâ kath’hautà hupárchonta], al género de que se ocupan. Por lo cual es evidente que de tal tipo de inducción [ek toia’tes epagogês] no resulta una demostración de la entidad [apódeixis ousías], es decir, de qué es [toû ti estin], sino que el modo de exponerlo es otro. Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan: y es que corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el qué-es [tò ti estin] y si es o existe [ei éstin]» (traducción de T. Calvo, publicada en la edición de la *Metafísica* de Aristóteles en Gredos, 1998).

El discurso aristotélico acerca de la sustancia [ousía] puede considerarse como el instrumento fundamental que los libros centrales de la Metafísica —VII, VIII, IX y XII—

proporcionan con vistas a progresar efectivamente en una «cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética» (*Met.*, VII 1, 1028 b2-3), que no es otra que la pregunta *qué es [tì ésti]* referida a la totalidad de lo que hay. El que Aristóteles considere la pregunta *qué es la sustancia [tìs he ousía]* como la fórmula para delimitar razonablemente el horizonte de la pregunta por el ente *en tanto que [hêi]* ente y coadyuvar así a la salida de una situación aporética responde a que el término elegido, «sustancia», no nos remite a los cuerpos [*sómata*] ni a otras realidades más o menos espirituales o incluso tan dignas de alabanza como las matemáticas, sino más bien a lo que haya de «consistencia» inalienable en cada cosa, a saber, aquello que impide que la podamos moldear a nuestra voluntad. Por ello, es de prever que quien conozca lo que los entes son, encuentre al mismo tiempo su límite [*péras*], a saber, el lugar a partir del cual sabemos de dónde viene y adónde se encamina¹. Pero, antes de abordar el modo en que la sustancia abre una perspectiva de progreso en la pregunta por el ser de los entes, las llamativas propiedades de una ciencia que se ocupa del ser, a saber, lo más general y al mismo tiempo lo más desconocido en los entes, merecen por sí solas algún comentario. En primer lugar, esta ciencia buscada [*taúten tèn epistémèn zetoúmen*] (*Met.*, 982 a4), que aspira a ser una suerte de «ciencia de las ciencias» y que sólo mucho más adelante recibirá el nombre de *ontología*², no parece cumplir las condiciones mínimas que permiten que un discurso ingrese en el estatuto de lo científico, por ejemplo, algo tan primario como la segregación efectiva de su objeto de estudio con respecto a otros, es decir, aquello que le permitirá justificar ante el resto de la comunidad científica «que tiene algo que estudiar». Frente a esta ineptitud para detener y atrapar de una vez por todas el «aspecto» unitario y genérico de su objeto, las demás ciencias afirman resueltamente su referencia inequívoca con un cierto **género** de lo que hay, donde la inequívocidad depende estrechamente de la reducción del resto de particiones genéricas a «aquello de lo que no se trata». Debe observarse que, al mismo tiempo, lo que a todas luces es una deficiencia —esa ciencia buscada no parece tener claro lo que estudia, a no ser que se refiera sin más a un vago todo lo que hay— no ensombrece la solidez de la **universalidad** con que este estudio accede al escenario científico, logrando que se tambalee la seguridad mostrada hasta su llegada por el resto de discursos científicos.

Por tanto, la «ciencia del ser en tanto que ser» no despierta demasiadas esperanzas en cuanto a su futuro —sus principios resultan excesivamente generales e incapaces de «producir» baterías de razonamientos—, pero —recuperando la función civil del tábano Sócrates— fuerza al conjunto de las ciencias a abandonar una somnolencia en la que el dicente está siempre demasiado seguro de la posición que defiende, así como del uso que realiza de los principios lógicos más comunes. Una firmeza en el uso de los principios que sencillamente se funda en que alguien ha dilucidado con anterioridad su validez. En efecto, esta Ciencia dispone una suerte de atalaya desde la cual el resto de las ciencias, a saber, las que por lo común estudian las propiedades de un género, por ejemplo, las de las voces o las de la generación animal, se nos muestran restringidas y circunscritas: constituyen accesos *regionales* al ente³. Dado que la investigación científica requiere delimitar de una vez por todas su campo de estudio, aunque esta decisión le aparte de la reflexión sobre los principios últimos o axiomas, las ciencias particulares «seccionan» o «parcelan» una parte del ente en tanto que ente —ya se trate de números, líneas o fuego⁴—, operación al que no puede escapar ni siquiera una disciplina como la matemática, que por su parte tiene una dimensión «universal» en tanto que teoría de las proporciones⁵. No es de extrañar, pues, que no sea lícito dirigirse a ellas con el propósito de avanzar un solo paso en la dilucidación del *qué es [tò tí ésti]*, al menos allí donde se pretende

¹ *Vd. Met.*, V 17, 1022 a9-11: «Se llama límite <4> también la sustancia, es decir, la esencia de cada cosa; ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa».

² La primera aparición de este nombre para la designación de la ciencia del ente en su sentido más común y genérico la encontramos hacia 1613 en la obra de un profesor de filosofía de origen valenciano, perteneciente a la orden jesuita y miembro del colegio Gregoriano de Roma, Benito Pereira, titulada *De communibus rerum omnium naturalium principiis et affectionibus*. Fue profesor de Goclenius, que emplea y difunde la rúbrica acuñada por su maestro.

³ *Met.*, VI 1, 1025 b7ss.

⁴ *Met.*, IV 2, 1004 b5.

⁵ *Met.*, VI 1026 a26.

abordar esta pregunta en su alcance genuino, en lugar de entenderla directamente a partir de lo interpelado *en cada caso* por ella.

Podemos empezar por indicar que la matemática se relaciona con lo que sean los números, las líneas o el fuego de una manera manifiestamente *pragmática*, es decir, determinada por la función peculiar que cada una de esas cosas desempeñe en una determinada región óptica, de manera que o bien se sabe que esos géneros del ente «son» por la percepción, o bien se los asume hipotéticamente⁶. Ninguna ciencia necesita plantear con absoluta *radicalidad* la pregunta por lo que sea un ente, pues, si se trata de un saber demostrativo auténtico, partirá ya del supuesto de que los sonidos, las magnitudes o los planetas son *cierto algo*⁷. Si esto es así, nos encontramos ante la siguiente paradoja: a) la exactitud [*akribeía*] científica se desdibujaría si ampliase el horizonte de su mirada hasta los principios últimos y b) la búsqueda de los primeros principios y de las primeras causas por parte de la ciencia del ente en tanto que ente no se acomoda a la certeza derivada de la demostración⁸. Y, como es comprensible para cualquiera, dar por supuesto que ciertas cosas son algo determinado, merecedor de ser estudiado por su orden, utilidad o belleza, no satisface a un preguntar más exigente, que pretenda hacerse cargo de bajo qué condiciones los entes que tenemos delante son *cierto algo* [*tòde ti*] en lugar de nada, de manera análoga a cómo cualquier entendido en los *prâgmata*, enjuicia si un cofre, un animal doméstico o un libro de matemáticas lo son de veras o bien son el producto de un mero fraude.

Este abordaje de los entes más allá de su *uso* es el exigido por el modo de preguntar propio de esta ciencia universal, que Ortega refleja magníficamente en el siguiente pasaje de «La idea de principio en Leibniz» (Alianza, p. 223):

«Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades*. Los griegos conservaban de un remoto pasado una expresión muy adecuada para decir esto: llamaban a las cosas, en esa su primaria relación con el hombre, *prâgmata*. Este vocablo nombra a las cosas estrictamente como términos de nuestro hacer con ellas o nuestro padecerlas. La luz eléctrica bajo cuyo fulgor escribo estas líneas consiste en su alumbrarme o en su dejarme a oscuras cuando más la había menester; en mi encenderla y apagarla; en mi procurar su montaje; en mi pagar su coste, etc., etcétera. Imagínese completa la lista de cuanto con ella puedo hacer o de ella puedo padecer, y llámese a ese conjunto de acciones y pasiones respectivas a ella su *pragmatismo*. Pero he aquí que más allá de todo este pragmatismo que primariamente la constituye y la agota en cuanto practicidad, me queda aún algo nuevo que con ella puedo hacer; a saber: preguntarme: ¿qué *es* la luz? En cuanto «hacer con ella» no se diferencia de lo demás; pero tiene la peculiaridad de que no consiste en utilizarla o echar de menos su servicio; antes bien, en un hacer que desarticula y aísla la cosa de la red pragmática que la constituía y que se caracterizaba por una serie de puras referencias a las necesidades de la vida. En efecto: al preguntarme ¿qué *es* la luz?, desintegro a esta de mi vida y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo; por tanto, como extraña, ajena a mí. La dejo sola, sola de mí. Ahora bien; esto representa haberla sometido a una radical metamorfosis. Antes era pura referencia a las necesidades de mi vida; ahora es una referencia a sí misma. La cosa se transforma en «sí misma»».

Así, pues, las ciencias se ocupan de suspender algo así como el ropaje pragmático de los entes, pero siguen dependiendo de la operación mediante la que los entes quedan seccionados en géneros. No advertiremos el alcance de este modo de preguntar sin convencernos de que los principios regionales de una ciencia, aunque se trate de las muy universales reglas de la proporción entre magnitudes, no bastan para guiar nuestros pasos en la dilucidación de la cuestión *qué es un ente en tanto que ente*. Por otra parte, el establecimiento de proporciones constituiría un acceso demasiado «externo» a los entes, es decir, poco atinado con respecto a su principio «interno» de constitución. Con arreglo al Sócrates del *Fedón*, podríamos apuntar a la

⁶ *Met.*, VI 1, 1025 b12.

⁷ *Vd. Anal. post.*, I 10, 76 b1ss.: «Son también propias de una ciencia las cosas que <ésta> acepta como existentes y sobre las que estudia lo que se da en ellas en sí, v.g.: las unidades <respecto a> la matemática, y <respecto a> la geometría, los puntos y las líneas. En efecto, se acepta que estas cosas son y son precisamente esto. En cambio, qué significa cada una de sus afecciones en sí, se da por supuesto».

⁸ Paradoja que en realidad se compadece con la ya célebre recogida por P. Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles*, consistente en lo siguiente: a) la ciencia del ser en cuanto ser no se refiere a ningún género y b) no hay ciencia que no discerna el género que estudia.

necesidad de que la indagación ontológica abandone una «respuesta segura y necia» por «otra garantía de seguridad» (105 b-c), para recalcar el alcance propio de una ciencia que no por universal ha de considerarse sin más plenamente homogénea y carente por ello de articulación interna. Por el contrario, la referencia común designada por el ente en tanto que ente remite a su vez a tantos tipos de sustancias como tenga sentido pensar:

«Tres son, por su parte, las sustancias. Una de ellas es sensible [*cfr. Met.*, VII 3, 1029 a35-1029 b4]. De ésta, a su vez, la una es eterna y la otra es corruptible. Ésta —por ejemplo, las plantas y los animales— la admiten todos [mientras que la otra es eterna], y es necesario llegar a conocer sus elementos, sean uno o muchos. La otra, por su parte, es inmóvil, y algunos dicen de ella que existe separada: los hay que la dividen en dos; otros hay que reducen las Formas y las Realidades Matemáticas a una única naturaleza; hay otros, en fin, que solamente ponen, de éstas, las Realidades Matemáticas. Aquéllas corresponden a la Física (pues se dan con movimiento), mientras que ésta, si es cierto que no hay un principio común a todas, corresponde a otra <ciencia>» (*Met.*, XII 1, 1069 a30-1069 b2).

La misma noción de sustancia, por tanto, la que distingue entre su acepción móvil y en régimen de permanente «descontento» ontológico y su acepción inmóvil y perfecta, cuya heterogeneidad no impide establecer cualquier tipo de relación. Por el contrario, la lejanía entre la sustancia sensible y la simple nos deja sin principios comunes a ambas, pero, sin embargo, sí permite que traben una suerte de relación de imitación de lo perfecto por parte de lo imperfecto, a saber, aquello que es incapaz de mantener unidos, como expresa el verso gnómico de Alcmeón, uno y otro extremo [*éshaton*] de su existencia. La imitación tiene la peculiaridad de conservar la diferencia de los entes que participan de ella, de suerte que quien imita nunca llega a identificarse con lo imitado en una suerte de continuo, es decir, frente al expediente de la *participación* [*methéxis*], la imitación conecta «lo primero» y «lo segundo» sin necesidad de generar absurdos del tipo «tercer hombre». P. Aubenque ha insistido considerablemente en la importancia metódica que tiene para Aristóteles la desestimación de una «representación común» a lo anterior y lo posterior, que vendría a coincidir inevitablemente con la Idea manejada por las diferentes corrientes de la Academia. El texto en que el Filósofo toma una posición clara al respecto es el siguiente:

«Pero si lo «uno» es principal en mayor medida, y uno es lo indivisible, y todo lo indivisible, y todo lo indivisible según la especie es anterior y, de otra parte, los géneros son divisibles en especies, con más razón serán *una* la <especie> última que se predica de los individuos. En efecto, «hombre» no es un género de los hombres individuales.

Además, aquellas cosas en que se da lo anterior y lo posterior, no es posible que el universal que las abarca sea algo aparte de ellas. (Por ejemplo, si el dos es el primero de los números, no habrá un género «número» aparte de las especies de los números. E igualmente, tampoco un género «figura» aparte de las especies de las figuras. Y si no los hay en estos casos, menos aún habrá géneros de las demás cosas aparte de sus especies: de aquéllos, en efecto, es de los que se piensa, sobre todo, que hay géneros). En los individuos, sin embargo, no se dan lo anterior y lo posterior. Además, donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: con que tampoco de estas cosas habrá género. De todas estas razones parece resultar que las <especies> que se predicán de los individuos son principios con más razón que los géneros» (Aristóteles, *Metafísica*, III (B) 3, 999 a2-16).

El mensaje del texto es inequívoco: una vez delimitado el espacio ocupado por la *especie* o *forma*, a saber, el principio que explica lo que es propiamente en acto un ente, carece de sentido perder lo ganado mediante una nostalgia incomprensible de la potencia, es decir, del género. Pues el género no aclara nada por sí mismo, si bien cabe esperar de él que funcione como la «materia lógica» de nuestras definiciones, en la que la diferencia inteligible del *êdos* pueda imprimir su huella. Por otro lado, en caso de ser posible hallar un principio común para las especies, sería menester encontrar un *principio* prácticamente «bipolar», en condiciones de representar al mismo tiempo a aquello que es en régimen de potencia y aquello que es en régimen de acto —un principio que tendría la virtud de serlo todo simultáneamente—, de manera que si hubiese algo así como el «universal» magnitud, éste pudiese referirse tanto a las magnitudes de la aritmética cuanto a las de la geometría. Pero la «Metafísica» enseña que toda *definición* es el efecto de un procedimiento discursivo por el que actualizamos cierta materia

lógica, mientras que es carácter del *universal* no terminar de encontrar ningún *érgon* correspondiente, por lo que se encuentra suspendido en una densidad vaporosa de «semejanzas» y «comparaciones» que no desembocan en nada *físico*. El siguiente texto de J. Vuillemin contribuye a situar el sentido de la crítica aristotélica a este presunto cauce para «unir» lo heterogéneo en Metafísica:

«El argumento del tercer hombre, en efecto, ya está contenido en el *Parménides* de Platón antes de figurar en el arsenal de refutaciones que Aristóteles propone del platonismo. Si una forma única reúne a un grupo de hombres semejantes específicamente, será menester, con el fin de que los pueda reunir, que reúna a estos elementos y que, así, otra unidad formal funde la semejanza mutua de la forma y sus elementos; después, se requerirá una tercera unidad formal para fundar la semejanza entre las dos primeras y, así, de seguido hasta el infinito. Aristóteles precisa el sentido del argumento: si toda propiedad común a más sustancias constituyera a su vez una sustancia distinta, lo que tienen en común el hombre sensible y el hombre inteligible produciría un tercer hombre, igualmente sustancial, y así de seguido hasta el infinito» [J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 97].

La imposibilidad, pues, de disponer de una «representación» común a lo anterior y a lo posterior tiene como una de sus consecuencias principales que el doble planteamiento de la pregunta por el ser difícilmente podrá unificarse apelando a una suerte de concepción primerísima de la *ousía*, bajo la que las demás vengán a subsumirse. Podemos ensayar otro acercamiento a las razones por las que lo universal es un aspirante menesteroso al título de *ousía*. Por de pronto, lo que convierte a Peleo, Aquiles y Neoptólemo en hombres no es *lo que tienen en común*, sino el tipo de fundamento que encontramos en la *forma*. El mero hecho de compartir ciertos rasgos *no nos da la razón* de las operaciones que ciertos entes puedan emprender y cumplir, especialmente cuando sabemos que «la sustancia de cada cosa que no se da en ninguna otra» (1038 b11-12) es *la propia*, a saber, aquello por lo que preguntamos en la cuestión *¿qué es esto?* Los universales significan algo *de tal cualidad* (1039 a17) de un modo bien distinto a aquel que encontramos en lo que la obra *Categorías* califica de *sustancia segunda*. De esta última, a saber, del *eídos* «hombre» frente a *este* o *aquel* hombre, decimos justificadamente que es un *cual*, por contraste con la facticidad innegable de cada uno de los ejemplares. Pero en ambos casos la *cualidad* reviste un carácter bien distinto. Mientras que el universal propiamente dicho nos mantiene en un estado indeterminado, en el que ciertos individuos comparten *de iure* ciertas notas, sin que esa posesión común fundamente ningún cambio que tenga lugar en el mundo, el *eídos* o forma específica significa *la diferencia de la sustancia*. Esto último es lo que permite inscribir en un género, por ejemplo, el de animal, la marca diferencial del bípedo o de la racionalidad, siendo la primera el signo sensible de la segunda. Sólo esta acepción de la *cualidad* es capaz de separar una misma recta en dos semirrectas, pues divide [*chorízei*] como lo hace la *entelécheia* (1039 a7).

Uno de los estudios ya clásicos sobre el pensamiento de Aristóteles cifra el rendimiento principal de la crítica dirigida al «universal» platónico en la apertura de la estructura «concepto». Reproducimos a continuación uno de los pasajes de este trabajo en que se refleja magistralmente el carácter *reflexivo* de la terminología técnica introducida por Aristóteles en la ciencia del ser en tanto que ser:

«¿Qué intentó emprender entonces Aristóteles para no caer víctima de las objetivaciones en las que había caído Platón? Su conclusión es, desde luego, simple: se dirige siempre a las estructuras predicativas en las que se presentan los conceptos. Esta conclusión puede captarse en un fundamental concepto funcional de su pensamiento, que no se reconoce comúnmente como tal. Nos referimos al ‘en tanto que’ [*hêi*], que aquí juega un papel importante en muchos pasajes filosóficamente decisivos. No hay, en efecto, ninguna necesidad de objetivar los predicados, preguntándose después cómo ‘participa’ el sujeto de ellos, en caso de que se asuma conscientemente la posibilidad de hablar de una cosa *en tanto que* ella es o no es algo determinado. **El peligro de la objetivación del predicado se supera cuando existe —como en el ‘en tanto que’— un instrumento conceptual que permita considerar todo predicado sólo como un aspecto de un sujeto.** La estructura del enunciado no se entiende, por tanto, como pura y simple combinación de determinaciones concretas y formalmente homogéneas; con ella se prueba que puede hablarse de la misma cosa según aspectos completamente distintos y que ésta no deja por ello de ser la misma cosa. No se puede, empero, seguir hablando de una autonomía ontológica del

predicado cuando éste indica indirectamente un sujeto, aunque sea bajo un determinado aspecto. De esta manera, gracias al ‘en tanto que’, la multiplicidad de los predicados queda referida a un único sujeto y, aun así, es distinta de éste. El descubrimiento de la estructura del enunciado constituye, por tanto, también una de las respuestas al problema de lo uno y la multiplicidad, que no daba tregua a la primera filosofía griega y clásica. La distinción entre las cosas y las cualidades *en las cosas*, que hoy nos parece obvia, se hizo posible solamente por aquel procedimiento de pensamiento que había conducido a Aristóteles al descubrimiento de la estructura del enunciado y del ‘en tanto que’. Ciertamente, en el habla común, es difícil cometer un error con respecto a estas cosas. Pero el habla común no tiene conciencia de sus estructuras específicas; la historia de la filosofía griega demuestra la rapidez con que nos encontramos en medio de dificultades en caso de que no nos refiramos ya irreflexivamente al mundo de la experiencia. Justamente el descubrimiento del ‘en tanto que’ es, por lo tanto, un óptimo ejemplo de cómo para Aristóteles está en juego solamente el comprender por conceptos las estructuras fundamentales de la comprensión del mundo y de las cosas escondida en el habla corriente.

También la teoría aristotélica de la matemática se funda sobre la posibilidad del ‘en tanto que’. La geometría no tiene, en efecto, nada que ver para Aristóteles con una región específica de objetos autónomos, sino con aquellas mismas cosas sobre las que investiga el físico. Solamente que aquella considera a las cosas de la naturaleza bajo un determinado aspecto, a saber, en tanto que son cosas extensas y tienen una medida, y no en tanto que son cosas de la naturaleza: *he mèn gàr geometría perì grammês phusikês skopeî, all’ouch hêi phusiké* (194 a9ss.; cfr. 1060 b28ss.). Luego, **el matemático no toma en consideración propiamente cosas, sino cualidades de cosas, prescindiendo, empero, metódicamente del hecho de que se trata de cualidades de cosas**. Cumple en el pensamiento (*tê noéseï*, 193 b34) esta separación. El error de los platónicos consiste, según Aristóteles, en no reconocer esta naturaleza abstractiva de los objetos matemáticos y en hablar de las determinaciones cuantitativas y espaciales, de las que únicamente se trata aquí, como si fueran ya cosas por sí mismas. La instancia de validez de una demostración geométrica, por ejemplo, no es modificada, pongamos, por ninguna opinión que pueda tenerse sobre aquello que sea o deba ser la matemática. Esto se explica por el hecho de que el matemático, que trabaja con las abstracciones, ni siquiera debe saber *que* en ello están en juego abstracciones. Que las cosas sean así para él no es, de hecho, nada evidente, sino que se deriva solamente de una consideración filosófica sobre los fundamentos. Sólo una comprobación de las posibilidades de enunciación obtiene como resultado que los ‘objetos’ matemáticos puedan desempeñar también la función de predicados en el interior de enunciados sobre las cosas de la naturaleza. Pero esta cuestión adquiere importancia sólo en la investigación de los principios.

La problemática del ‘en tanto que’ puede reconstruirse con anterioridad a Aristóteles, y no solamente hasta la dialéctica tardo-platónica, sino también hasta el primer Platón. Es interesante para este problema el *Ión* (dando por sentada su autenticidad). Artes distintas —esta es una conclusión introducida por Sócrates en este diálogo— tienen también distintos modos de considerar el mismo objeto (cfr. 537 c s.). Una batalla se representa de distinta manera, según que se la describa en calidad de rapsoda o de comandante. También la pregunta sobre la unidad de las virtudes conduce a una estructura análoga. Para Platón se trata de problemas que exigen una solución concreta. Pero las cosas son muy distintas para Aristóteles. Se había indicado ya que **con frecuencia Aristóteles responde a sus preguntas con el expediente consistente en tematizar la pregunta en cuanto tal** (cfr. *supra*, pp. 221 s.). Algo parecido encontramos ahora aquí: renuncia a responder efectivamente a la pregunta sobre lo uno y la multiplicidad y acepta simplemente el dato de hecho del superponerse de unidad y multiplicidad que se manifiesta en el enunciado y en la estructura ‘en tanto que’. Renuncia igualmente a la fundación especulativa de esta circunstancia. De esta manera, ni siquiera puede dar una definición del *hêi*. Aquí es posible solamente un conocimiento *per analogiam*.

Lo que se obtiene gracias al descubrimiento de la estructura del *hêi* es evidente: permite pensar por primera vez elementos de una cosa que no son elementos espaciales. Las cosas y sus cualidades, las cosas y sus principios no pueden estar jamás divididos espacialmente los unos de los otros. Se trata más bien de elementos lógicos, conceptuales. Buena parte de las dificultades especulativas de Platón (cfr. *supra*, p. 68) tenían su origen justamente en el hecho de que Platón no tenía ninguna posibilidad de pensar y de representar los elementos de un modo que no fuera el espacial. **En el descubrimiento aristotélico del ‘en tanto que’ está, por tanto, de ipso, el descubrimiento del concepto. Solo que precisamente Aristóteles no ha reflexionado aún sobre el concepto en cuanto tal. Esto quiere decir: él trabaja con los conceptos, pero no tiene aún el concepto del concepto.** Y ni siquiera podría tenerlo, desde el momento en que para él lo conceptual no se introduce como una esfera de significados puros entre lenguaje y cosa. Lo conceptual se manifiesta solamente en que sea la misma cosa la que pueda ser considerada bajo una multiplicidad de aspectos. Esto representa una posibilidad legítima del lenguaje. Pero ella ha sido descubierta solamente después de que, por medio de la objetivación de las palabras (en el sofista *kat’ onómata diókein*), se hayan puesto en evidencia formas de argumentación que

desatendían la relación necesaria de todo predicado con la estructura del enunciado. Por ello lo conceptual descubierto por Aristóteles y manejado por él con conciencia manifiesta no es nada que se ponga al margen del ámbito del lenguaje. Se trata de estructuras con las que el lenguaje, por lo demás olvidadizo de sí mismo, trabaja ya desde siempre» (*La 'Física' de Aristóteles: estudios sobre la fundación de la ciencia de la naturaleza y los fundamentos lingüísticos de la investigación de los principios en Aristóteles*, cap. II, *El lenguaje como línea de investigación*, §13 “La filosofía del *lógos* sobre el horizonte platónico”, pp. 250-253, negrita nuestra, trad. de la profesora).

Las estructuras de la reflexión sobre los entes que maneja Aristóteles parten de un peligro que quiere evitarse antes que nada, a saber, la identificación de los *principios* con *universales* que circulan en la más amplia indefinición o el absurdo de duplicar vacuamente las cosas, sin por ello lograr ascender al estatuto de lo inteligible⁹. Las expresiones «en tanto que», «con vistas a» o «lo que era ser para el ente» no designan propiamente esta o aquella realidad suprema en condiciones de explicar lo que son las cosas, sino que más bien permiten *ir rodeando a la cosa* con un instrumental discursivo que la analice en sus partes sin romper su estructura interna. Este segundo tipo de error, seguramente más terrible que la huida académica hacia los conceptos, lo representan las explicaciones presuntamente materialistas de Demócrito, cuyas figuras, posiciones y orden no constituyen «modos» que dejan individualizar, sino más bien esta o aquella composición de átomos, mediante las cuales las cosas quedan descoyuntadas y su unidad interna deshecha. Quien no realiza este rodeo termina sosteniendo tesis como la del sofista Licofrón y todos aquellos que siempre se ven necesitados de un tercer principio más allá de la materia y la forma o la potencia y el acto. Nos referimos a aquellas explicaciones absurdas que Aristóteles consigna al final del libro VIII de la *Metafísica*, que buscan recomponer a la desesperada una unidad que ellas mismas consisten en invalidar. Este es el modo de hablar de los que afirman que el hombre no aprende gramática ni el cuerpo recupera la salud, sino que entienden cualquiera de estos fenómenos a la luz de una composición, ligadura o coexistencia, más o menos provisional, del saber y el alma y de la salud y el cuerpo.

Más allá de lo que Aristóteles hace con el lenguaje, pero de manera estrechamente ligada a esta innovación en la manera de servirse del *lógos*, los lectores de Aristóteles percibieron en seguida en el texto de la «*Metafísica*» la dificultad siguiente: en virtud de esta diversidad de acepciones, la ciencia que estudia la sustancia adopta una articulación física o más bien teológica:

«Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza [...]. Así pues, si no existe ninguna otra sustancia fuera de las físicamente constituidas, la física será la ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de ese modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar el ente en tanto que ente y qué es, y los atributos que le pertenecen en tanto que ente» (*Met.*, VI 1, 1026 a22-32).

A la luz de este texto se manifiesta que una sola pregunta se escinde en dos direcciones distintas, que marcan la distancia abierta entre una ciencia que es primera por ser universal — por ocuparse de las determinaciones pertenecientes a todo lo que es—, y una ciencia que es

⁹ La misma manera en que Aristóteles reproduce en la *Metafísica* las expresiones recurrentes en los diálogos platónicos, del tipo *tò kalón autó* o *tò díkaion autó* llama la atención acerca del juicio que le merece esta práctica discursiva. En el libro VII, cap. 16 de esta obra se nos dice que los que afirman las Formas «las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues éstas las conocemos), Hombre Mismo [*autoánthropon*] y Caballo Mismo [*autoippon*], limitándose a añadir a las sensibles la expresión ‘Mismo’» (1040 b33-34). La anteposición del determinante *autò* en la «versión» aristotélica del modelo platónico, es decir, la inversión del orden de los términos originales, subraya que quien dirige la operación discursiva es lo empírico y particular, de suerte que éste resulta duplicado, sin que por ello lo consideremos a la luz de un principio inteligible. Ese ingreso en el orden del principio, irreductible a los entes, parece estar actuando, sin embargo, en la expresión *tò kalón autó*, donde el *autò* indica que lo mentado no puede ser cubierto por ningún ejemplo, caso o elemento de la belleza, pues la designa como fundamento, esto es, lo que de inmutable, inmóvil y siempre igual a sí mismo hay en cada una de las cosas bellas, sin identificarse de pleno con ninguna de ellas, por muy perfecta que sea.

universal por ser primera (*Met.*, VI 1, 1026 a30)¹⁰ —pues es la ciencia de la sustancia más eminente—. Este primer paso en la dilucidación de lo preguntado por la pregunta misma lleva a Aristóteles a plantear en el libro VI de la *Metafísica* la prelación con que cuenta una *filosofía primera* [*próte philosophía*] frente a una *filosofía segunda*, de suerte que la primera dirigiría su estudio a alguna sustancia inmóvil y separada de la materia, cuyos principios y causas no podrían ser compartidos por los entes sometidos a la generación, campo de estudio de la segunda (por de pronto, éstos últimos llegan a ser [*gígnesthai*], es decir, son el *efecto* de una transformación operada a partir de una materia previa) y no una presencia que se conserve idéntica a sí misma por la eternidad. La «analogía de los principios», pues, de la que se habla en *Met.*, XII 4, cuenta con ciertos límites de aplicación, pues no puede sostenerse allí donde la heterogeneidad se mide con lo móvil y lo inmóvil. En ese caso ya no hay identidad de relaciones, a saber, la que establecen la potencia y el acto o la materia, la forma y la privación. Pero la distancia que se abre entre ambas ciencias va mucho más allá de la hechura heterogénea de su modelo respectivo de sustancia. Dedicemos algo de tiempo a lo siguiente: el rasgo decisivo que abre en el par «filosofía primera/segunda» un auténtico abismo es la incapacidad absoluta de la sustancia primera —lo divino como Acto y Forma pura que viene a detener e «idealizar» eso que a nosotros nos ocurre cuando *dividimos*, esto es, cuando pensamos y comprendemos algo de algo— para obrar y determinar *efectiva y directamente* a los entes naturales. Si esto es así, habría que valorar al menos estas dos observaciones:

- a) nos encontramos ante una imagen de lo divino en la que éste nunca podrá descender hasta la tierra para comportarse en ella como lo hacen esas «sustancias primeras», según el vocabulario de *Cat.*, 5, que son siempre al modo de Peleo y Príamo, padres respectivamente de Aquiles y Héctor, esto es, para exponer en tanto que causa eficiente que los movimientos naturales están regidos por un *éidos* o causa formal¹¹. La «sustancia primera», entendida como lo inmóvil, eterno y absolutamente separado [*choristón*] permanece más allá del ciclo natural de la generación y de la corrupción, de suerte que, si bien, entre sustancia sensible y sustancia inteligible no hay nexo inmediato alguno, quizá sí resulte viable vincularlas recurriendo a cierta mediación, a la que hacíamos referencia más arriba y a la que le daremos, con P. Aubenque, el nombre de «imitación» [*mímesis*]. Es probable que este término lleve aparejada una suerte de «depuración» de la potencia que reviste a la relación paterno-filial que mantienen los hombres o a la derivación reflejada en las distintas especies animales y vegetales, de manera que quien imita a otro, mejor y más excelente que él, bien podría reconocerse como «engendrado por la admiración» experimentada hacia otro. Ahora bien, entre esta suerte de «generación intelectual» y la propiamente natural hay una diferencia radical, pues en la última siempre contamos con un agente anterior en el tiempo al generado que desempeña la función de *motor* del proceso generativo, mientras que en aquella la «presencia» de un fin en el que cierto ente contempla una perfección querida —un estado, por tanto, y ya no un motor anterior a lo movido— activa, por decirlo así, una eficacia causal que queda en manos del ente que admira¹², de suerte que *de facto* es él mismo el que se ha transformado.
- b) La sustancia sensible, esto es, la compuesta de materia y forma, abre, por así decirlo, en su interior una diferencia entre su «consistencia» formal y su «aspecto» puntual, de manera que la primera ni se genera ni se destruye —como la materia y la forma en tanto que principios—, mientras que el segundo padece el paso del tiempo y cambia progresivamente hasta llegar a confundirse con el medioambiente que lo rodea [*periechon*]. Por un lado, la presencia en cada ente corruptible de un principio sensible nos permite afirmar que en el caso de generación de Aquiles por Peleo y Tetis no se ha

¹⁰ Vd. las observaciones que K.-H. Volkman-Schluck dedica a esta articulación doble de la ciencia del ente en tanto que ente en Aristóteles, en su *Introducción al pensamiento filosófico*, cap. II «La Metafísica como forma fundamental de la filosofía», pp. 66-77.

¹¹ Vd. *Met.*, XII 5.

¹² Vd. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Paris, PUF, pp. 400-411.

producido un mero «seguir una cosa a otra» (signo de una mera descripción fáctica), como los juegos olímpicos siguen a los ístmicos, sino más bien un «seguirse una cosa de otra»¹³ (signo de un nexo causal). Por otro lado, si bien la adscripción física de la sustancia sensible impide que la *especie* «hombre», por ejemplo, recurra *numéricamente* admite, sin embargo, que ese principio rector de toda generación humana recurra en su escala peculiar, a saber, *específicamente*. Esta última perspectiva, la de la especie común al conjunto de los hombres, adopta frente a la *linearidad* de la primera un aspecto *circular*, cuya perfección y acabamiento da testimonio entre los hombres de la sabiduría del dios. Nos hallamos ante la presencia de lo que *Met.*, VII 8, denomina «*átomon eídos*», esto es, literalmente la forma específica que no se puede cortar [*tméno*], pero que sí se especifica en materias que en cada caso son distintas. En efecto, el dios «impidió» que entre las «sustancias primeras» Lábdaco-Layo-Edipo pudieran identificarse numéricamente en el mismo hombre, pero de esa manera al mismo tiempo «permitió» que la serie completa de la generación humana se aproximase al acabamiento y perfección de los movimientos celestes¹⁴. Aristóteles no oculta la aparente carencia de inteligibilidad consistente en que Peleo y Aquiles no puedan ser al mismo tiempo *este mismo* hombre, pero digamos que encuentra en esta aparente concesión de la filosofía primera a la física la única oportunidad de lo natural para inmortalizarse en la medida de lo posible. Y esta tendencia carecería de sentido allí donde todo se hallara encerrado en la «actividad de la inmovilidad» del dios¹⁵, es decir, allí donde la diferencia entre lo imperfecto y lo acabado quedara invalidada¹⁶.

¹³Vd. *Met.*, II 2, 994 a21-994 b5: «De dos maneras, en efecto, una cosa «viene de» otra, excluyendo cuando <la expresión ‘venir de’> se dice en el sentido de «esto sucede después de esto», por ejemplo, de los juegos ístmicos se viene a los olímpicos, sino como el adulto viene del niño al desarrollarse, o bien, como el aire viene del agua. Decimos, ciertamente, que el adulto proviene del niño como lo generado de lo que está generándose o lo plenamente desarrollado de lo que está desarrollándose. (Pues siempre hay un estado intermedio: así, el generarse se halla entre el ser y el no ser y, del mismo modo, lo que se está generando se halla entre lo que es y lo que no es. En efecto, el que aprende se está haciendo sabio, y esto es lo que decir que del que aprende proviene el sabio). De la otra manera <algo proviene de algo> como el agua del aire, cuando uno de los dos términos se destruye. Y de ahí que, en el primer caso, los términos no se invierten entre sí: un niño no proviene de un adulto (en efecto, a partir del proceso de generación no se genera aquello que está generándose, sino <aquello que> existe después del proceso de generación: así, el día proviene del alba, puesto que viene tras él; pero, por lo mismo, el alba no proviene del día). En el segundo caso, por el contrario, los términos se invierten entre sí. En uno y otro caso, sin embargo, es imposible un proceso infinito: en el primer caso, al ser términos intermedios, han de tener necesariamente un fin; en el segundo caso, se cambian el uno en el otro, pues la destrucción del uno es la generación del otro».

¹⁴*Acerca de la generación y la corrupción*, II 11, 338 a13-338 b18: «El punto de partida de la investigación es de nuevo éste: preguntarse si todas las cosas se constituyen recurrentemente o no, sino que algunas lo hacen numéricamente y otras sólo específicamente. Por cierto, los entes cuya sustancia sujeta a movimiento es imperecedera, serán, evidentemente, idénticos aun en número (pues el tipo de movimiento obedece a aquel de la cosa movida), mientras que es necesario que aquellos entes cuya sustancia es corruptible sean idénticos por la especie, mas no recurrirán en sentido numérico. Por eso, el agua que proviene del aire y el aire que proviene del agua son idénticos específicamente, pero no en número» y II 10, 336 b27-34: «En efecto, dado que afirman que en todas las cosas la naturaleza aspira a lo mejor, y que es mejor ser que no ser (en otro lado hemos mencionado en cuántos sentidos decimos «ser»), pero es imposible que el ser esté presente en todas las cosas debido a lo muy lejos que se encuentran del principio, el dios consumó el universo en el único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia, gracias a que el perpetuo producirse de la generación es lo más cercano que hay a la sustancia».

¹⁵*Cfr. Ética a Nicómaco*, VII 14.

¹⁶ Este apunte nos interesa mucho con vistas a nuestra lectura de Tomás de Aquino. Se decía en clase, siguiendo a É. Gilson, que una de las principales novedades que el planteamiento tomista de la sustancia introducía frente al aristotélico radicaba en que para Tomás de Aquino «toda forma es acto», ahora bien, «no todo acto se reduce a la forma», pues el «actus essendi» ya no es forma y, sin embargo, *sigue siendo* acto. Ciframos en esto la superación de la perspectiva formal acerca del ente operada por el tomismo. Como acabamos de ver, en Aristóteles ese paso resulta sencillamente impensable, pues, si tuviésemos que

Sin embargo, con independencia de las diferencias que medien entre una y otra investigación, que en el libro VI de la *Metafísica* Aristóteles llega a precisar como *teología y física*, tanto una como otra comparten dos presupuestos que reflejan nítidamente, a nuestro juicio, al menos dos textos de importancia metodológica indudable que encontramos en a) *Met.*, III 4 y b) *Met.*, IV 5.

«Además, [se llama sustancia [*ousía*]] *la esencia* [*tò ti ên eînai*], cuyo decir/enunciado [*lògos*] es definición [*horismòs*], también ella se dice que es la sustancia de cada cosa [*ousía hekàstou*].

Sucede, por lo demás, que la sustancia se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último [*tò hupokeímenon éschaton*] que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo cierto algo/algo determinado [*tòde ti*], es también capaz de separación/es separable [*chòriston*]. Y tal es la conformación [*morphè*], es decir, la forma específica [*eîdos*] de cada cosa» (*Met.*, V 8, 1017 b23-26).

El primer texto plantea la siguiente aporía: a la pregunta por el ser de los entes, ya nos refiramos con ella a los entes en su acepción más común o bien al Ente Primero, no se responde con individuos —este zapato o este otro, como diría Platón y cualquiera que practicara honradamente la «sabiduría», no son commensurables con el *eîdos* «zapato»—, aun cuando esos individuos particulares sean compuestos de materia y forma. En ese caso, estaríamos tomando como vara de medir de la sustancia lo que se genera y perece en el tiempo, lo cual sería un mal comienzo para una ciencia que, al menos en su planteamiento *ideal*¹⁷, ha de denominarse *teología o ciencia de la sustancia primera*:

«Y es que si nada hay aparte de los individuos, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles, y no habrá ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación» (*Met.*, III 4, 999 b1-2).

Hay, por tanto, una suerte de «motor teológico» en la constitución de la doctrina aristotélica de la sustancia, ahora bien, con el único propósito de aislar en los entes que nacen y perecen «algo» —un «algo otro» [*héteron ti*] acuñado en *Met.*, VII 17— que no pueda resolverse en los elementos ni en los constituyentes materiales. Seguramente a ese algo enteramente otro de los elementos tendremos que formularlo en los términos de la «causa primera del ser del ente», a saber, aquel principio que *da sentido* a la disposición y estructura que muestran sus partes. Sin la creencia en esta «composición» entre un principio inteligible y cierto aspecto sensible el largo y complejo argumento desarrollado a lo largo del libro VII de la *Metafísica* sencillamente no se entiende. Tal es la relevancia de este «giro» en la manera de representarnos lo que es una sustancia, que en el libro siguiente de la *Metafísica* Aristóteles atribuye las veleidades fisiologistas de pensadores de la talla de Parménides y Anaxágoras a su creencia común en que «las realidades sensibles son las únicas que son» (*Met.*, IV 5, 1010 a2). Pues bien, frente a esta reducción sin las debidas precauciones de todo lo que hay a un conjunto de elementos materiales —lo más manifiesto del ente—, Aristóteles propone, como es acostumbrado en él, «preguntar tras haber articulado la pregunta» (*Met.*, VII 17, 1041 b12), de manera que, si bien la investigación de la sustancia ha de comenzar por lo sensible, a saber, «lo más claro y cognoscible para nosotros», este comienzo tiene que ser consciente de sus estrechos límites y de su dependencia con respecto de la búsqueda de algo no sometido a la ley de la

decidir entre el acto en estado puro y la forma de las sustancias sensibles, nos decidiríamos siempre por la segunda, al menos atendiendo a su capacidad para producir algo semejante a ella misma, aunque el «efecto» no sea nunca enteramente idéntico al motor de la generación. Por ello, si bien «la esencia sigue a la forma y al acto» en Aristóteles, «no todo acto es capaz de generar algo en la naturaleza», es decir, «no todo motor es móvil».

¹⁷ Con el uso de un adjetivo semejante, que hay que entender en oposición a *lo real o la realidad* de una ciencia buscada como es la ontología, remitimos al vocabulario fijado por P. Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles*, donde la lectura del texto de *Met.*, III 4 genera un comentario enjundioso, en el que no podemos detenernos aquí, acerca del Platón que sigue latiendo debajo del *organon* ontológico aristotélico.

generación y de la corrupción, que a su vez pueda considerarse como el principio o la «causa primera del ser» (1041 b28) de las sustancias sensibles.

Si esto es así, cabe decir que la ontología aristotélica es posible por la indudable consistencia que manifiestan los cuerpos móviles y, en general, por todo aquel ente que cuente con una causa interna del movimiento y del reposo, de manera que, casi *à la Kant*, podría afirmarse que *comienza con* la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de *lo sensible*, que para Aristóteles son siempre las condiciones de posibilidad del *movimiento*. Sin embargo, la doctrina aristotélica de la sustancia *no se deriva exclusivamente de* lo sensible de los entes, sino que más bien indaga qué hay en el ente que ya no pertenezca al orden de lo sensible, de manera que pueda aislarse eso que en él escapa al proceso de generación y destrucción. Una operación de esta naturaleza posee un correlato discursivo, a saber, lo caracterizado como *articulación apofántica*, en la que consiste todo enunciado que diga algo de algo [*ti katà tinós*], es decir, que sepa desde dónde habla y qué relaciones establece entre los términos. El estudio de la sustancia, ya se atenga a lo más común o a lo más excelente, ha de partir, pues, de estos presupuestos. Desde este punto de partida los fracasos sonoros del *empirismo* de los antiguos, tan apegados a la consistencia fáctica de los *cuerpos*, responde a la carencia de medios para descubrir en éstos una actividad conformadora. Por su parte, el *logicismo* de los platónicos y su «refugio en los conceptos» es el signo de que esos pensadores adoptaron un punto de vista meramente lógico — luego, abstracto—, que no atiende a lo que hay de formal en cada ente, sino que más bien pretende dar razón de la peculiaridad de cada uno de ellos mediante un utensilio lógico tan genérico e impreciso como el del *universal* [*kathòlou*], que en lugar de significar una realidad determinada, aporta un genérico «de tal cualidad»¹⁸:

«Ciertamente, los actuales proponen como sustancias, más bien, los universales (pues universales son géneros, a los cuales atribuyen el carácter de principios y sustancias en mayor grado, porque investigan desde un punto de vista lógico). Los más antiguos, por el contrario, proponen realidades particulares, como el fuego y la tierra, pero no lo común, el cuerpo» (*Met.*, XII 1, 1069 a27-29).

En relación con esta manera de plantear la investigación acerca de la sustancia, quizás no esté de más recordar la célebre valoración que Hegel hace del proceder de Aristóteles en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que consideramos recoge con precisión el gesto típico de la investigación ontológica aristotélica:

«Al enfocar todos los momentos contenidos en la representación, como si formasen una unidad, no prescinde de ninguna determinabilidad, no se atiende primero a una determinación y luego a otra, sino que las afronta todas a un mismo tiempo, mientras que la reflexión intelectual, que tiene como regla la identidad, sólo puede salir adelante con ella por la sencilla razón de que al afirmar una determinación, olvida la otra y prescinde de ella. Aristóteles, en cambio, tiene la paciencia necesaria para ir recorriendo, uno por uno, todos los problemas y todas las concepciones; y de la investigación de las distintas determinaciones llega a la determinabilidad firme y recobrada de cada objeto. Así es como forma Aristóteles el concepto y esto le permite ser auténticamente filosófico en el más alto grado de la palabra, aun cuando parece ser puramente empírico. Y es que el empirismo de Aristóteles es un empirismo total, pues le lleva de nuevo, constantemente, a la especulación; podemos, pues, decir que, como empírico consumado, es, al mismo tiempo, un empírico pensante. Así, por ejemplo, si honradamente eliminamos del concepto de espacio todas las determinaciones empíricas, vemos que este concepto queda convertido en un concepto altamente especulativo, pues *lo empírico, cuando se lo concibe en su síntesis, no es otra cosa que el concepto especulativo*. En esta reducción de las determinaciones a un concepto es grande y magistral Aristóteles, como lo es en la sencillez del proceder y en los juicios formulados en pocas palabras. Es éste un método de filosofar que ha ejercido gran influjo y que ha sido empleado también en nuestro tiempo, por ejemplo, entre los franceses. Y merece, en verdad, encontrar un radio más extenso de

¹⁸ Debe prestarse atención a esta traducción con el fin de no confundirla con la «cualidad» que expresa la estructura propia de un ente, en la que se detiene el cap. 14 del libro V de la «Metafísica». La «cualidad» referida al *universal* se muestra como una propiedad incapaz de transformar a otro, esto es, de moverse y mover a otro, frente a la cualidad referida a la *sustancia*, con la que mencionamos el «modo de ser» o el «aspecto» que finalmente cobra el ente una vez que su forma lo muestra en su figura más acabada.

aplicación, pues es muy conveniente y recomendable ir destacando las determinaciones de la representación corriente de un objeto hasta llegar al pensamiento, para reunir las luego en la unidad, en el concepto» (trad. W. Roces, FCE, p. 251-252).

§ 2. *La aplicación de los principios. Algunas observaciones a propósito del concepto aristotélico de comprobación o inducción [epagogé].*

Determinar lo que Aristóteles quiere indicar con el término *epagogé*, difícilmente traducible en lengua castellana y, en general, en cualquiera de las lenguas modernas que utilizamos con más frecuencia, constituye una de las dimensiones más delicadas de su obra. La «Metafísica» y la «Física» se sirven con frecuencia de pruebas de raigambre dialéctica, como la refutación o la distinción de significaciones del campo semántico del ser y la sustancia, que parecen pertenecer al otro lado de la demostración científica [*apódeixis*]. La extrañeza que despierta esta abundancia de efectos dialécticos en el texto no se disipa hasta que no se aclare qué entiende Aristóteles por dialéctica o, mejor dicho, hasta que no se precise qué parte de la tradición dialéctica contribuye, tras las debidas modificaciones, a la resolución de las aporías en filosofía¹⁹. Contamos con algunas indicaciones muy valiosas que estudiosos de Aristóteles han dirigido a este procedimiento que, como ya acertó a ver Hegel en su lectura de la «Metafísica», parece contar con una suerte de prelación con respecto a la firmeza de las figuras silogísticas²⁰. F. Martínez Marzoa presenta a la *epagogé* en su *Historia de la Filosofía* en su nota más general, a saber, como un encaminarse desde lo dado hacia sus condiciones de posibilidad, definición que tomaremos como punto de partida de nuestro análisis del término. Pero en seguida surgen dudas y dificultades que podrían transformar este procedimiento en una mera inducción o en una recolección de casos, cuya repetición avalaría la certeza de una hipótesis. La siguiente presentación de la *epagogé* nos permite reunir los matices relativos al término que, a nuestro juicio, no deberían pasarse por alto:

«El uso aristotélico de la *epagogé* se funda, en efecto, sobre la idea central de que hay cosas que, por semejanza, «van juntas» (el alfabeto o los números son la imagen más llamativa), importando poco que su serie sea finita o infinita: lo importante es que se comporten de la misma manera, que obedezcan a la misma regla. Cuando Aristóteles dice que ser un número tiene como punto de partida ser una unidad (*Metafísica*, V 6, 1016 b17-18), aplica la concepción del número desarrollada en *Met.*, I, M y N, donde subraya que se obtiene un número tomando como punto de partida la unidad y añadiendo uno, de suerte que el resto de los números se obtiene volviendo a empezar desde el principio. Dada la regla, se tiene lo que define al género «número».

Interpretemos eso en términos de *epagogé*. El marco más propio para la utilización de esta última es [...] el del aprendizaje. Supongamos que se tratara de aprender a contar o de aprender lo que es un número. Lo decisivo aquí es hacer comprender concretamente «como funciona», poniendo de manifiesto de la mano de números concretos que de uno a otro hay algo que es cada vez la misma cosa y que se repite de manera semejante (el género es, precisamente, lo que dos cosas diferentes tienen en común). [...]

Los casos *particulares* son propiamente los números en los cuales se muestra la regla «añadir uno». Y poco importa, a nuestro entender, la cantidad de estos casos particulares: no depende más que de la rapidez del discípulo para descubrir una constancia oculta bajo una diversidad. En este caso la diversidad es la de los diferentes números y la constancia reside en la regla de su sucesión. Y poco importa, igualmente, que la serie de los números no tenga fin (el procedimiento no tiene nada que ver con la inducción completa), sea cual sea el número considerado, pues se sabe —toda vez que se ha *visto* el comportamiento del número, que se ha asimilado lo que es un número— que estará constituido por el que

¹⁹ Este § da por supuesta la lectura del cap. III «Dialéctica u ontología o la necesidad de la filosofía», parte I de *El problema del ser en Aristóteles* de P. Aubenque.

²⁰ Vd. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Werke 19, Suhrkamp, p. 145, traducción de la profesora: «No hay que buscar un sistema de la filosofía en Aristóteles. Pero él se extiende sobre el horizonte de las representaciones humanas, las ha sometido a sus pensamientos, su filosofía es enormemente compiladora. En las partes del todo Aristóteles avanza de una manera tan poco deductiva, que más bien parece tomar un comienzo empírico; también diserta [*räsoniert*], habla de experiencias. Su estilo es con frecuencia el de la disertación habitual; pero es peculiar de él que hasta con este procedimiento sea siempre indefectiblemente especulativo hasta lo más profundo».

le precede al que se suma una unidad. Puede llamarse a eso una *generalización*, pero bajo la condición de entenderlo literalmente, es decir, como el paso al *género*, como la adquisición del *género* y la capacidad, derivada de aquella adquisición, para emplearlo —lo que tiene lugar *aplicándolo* a nuevos casos particulares, es decir, por lo que hace al caso, aplicando la misma regla a cada nuevo número. Sin embargo, si hubiese propiamente generalización, es decir, tránsito a *proposiciones* verdaderas universalmente, Aristóteles no opondría sin duda la *epagogé* al razonamiento deductivo [*lógos*], al silogismo [*sulllogismós*], a la demostración [*apódeixis*]. La generalidad de la *epagogé* es la de la aplicación «universal» (es decir, la aplicación a cada nuevo elemento del género) de la regla que define al género. En un sentido, se permanece siempre en el plano de los casos particulares: no se hace más que pasar de un caso particular a otro. No se trata efectivamente más que de lo particular. La noción de universalidad, o de totalidad, no interviene, en efecto, en el procedimiento en cuestión, como tal, es decir, a título propio y distinto o, si se prefiere, separadamente de los individuos. No aparece —ligada indisolublemente a ellos— más que bajo la forma de su serie, de su género (a saber, en nuestro ejemplo, el número). La universalidad, en el sentido aristotélico del término, no es el orden esencialmente cuantitativo (nada indica que el número de casos debe entrar en juego de manera forzosa en una *epagogé*). Aun siendo verdadero que un predicado *universal* es aquel que puede decirse «de *todo*», es suficiente con sustituir la noción de este «todo» por la de necesidad, para constatar, ante la indiferencia de una sustitución semejante en Aristóteles, que la totalidad en cuestión no tiene un significado fundamentalmente numérico. En la *epagogé* de Aristóteles siempre se puede poner el número de casos entre paréntesis. No es algo capital. Puede realizarse una *epagogé* que tenga valor «universal» con dos casos.

Ahí, es decir, en el hecho de que para Aristóteles un universal no sea un individuo y no sea, por tanto, «separable», se encuentra, nos parece, el punto esencial: Aristóteles ha visto en la *epagogé*, bajo la estricta condición de que se la practique desde una perspectiva socrática, un método que, tratándose del universal, tiene el mérito incomparable —por contraste con el uso desviado de Platón, que concibe la abstracción como una separación— de no separar jamás al género del individuo» [F. Caujolle-Zaslavsky, «Interprétation du sens aristotélicien d'*epagogé*», in: DEVEREUX, D./PELLEGRIN, P. (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1990, pp. 384-386].

Este comentario se detiene en el centro neurálgico de este término tan debatido y acerca del cual, no está de más decirlo, se ha oscurecido más que aclarado en tantos años de discusión de los estudios aristotélicos. El núcleo de la discusión aborda la *epagogé* como el proceso mediante el que encontramos que múltiples casos, más o menos próximos o sin aparente semejanza, comparten una misma regla, que en todos se repite y es su razón de ser. Mejor no confundir, por tanto, el «paso al universal» mediado por la *epagogé* con una suerte de efecto «alud de nieve» con que contarían baterías inmensas de casos y ejemplos que conectan, por ejemplo, dirigir distintos medios de locomoción con contar con un cierto saber, indeterminado en principio. Si la convicción propiciada por estos «casos» no depende de que encontremos en ellos algún universal *en acto*, podemos asegurar que se tratará de una *dóxa* carente de fundamento. Si, por el contrario, los ejemplos llegan a convencernos porque ponen en juego una regla que hasta ese momento nos parecía muy verosímil en teoría, pero poco valedera para la práctica, eso lo habilita la *epagogé*. Detengámonos por un momento en una ocurrencia del término a propósito de Sócrates, que según Aristóteles se habría caracterizado precisamente por no abstraer sus razonamientos de los entes:

«[Sócrates], sin embargo, pretendía con razón encontrar el *qué-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de *qué-es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos [*hoi epaktikoí lógoi*] y las definiciones universales [*tò horízesthai kathólou*]. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos «*Ideas* de las cosas que son»» (*Met.*, XIII (M) 4, 1078 b22-31).

Este texto muestra que Aristóteles no cuenta con algo muy distinto del Sócrates de diálogos platónicos como el *Fedón*, el *Laques*, el *Lisis* o *El Banquete* cuando concede a este término una posición tan relevante en su propia búsqueda de *qué-es* referido a la totalidad de los entes. En realidad, se trata de recoger la herencia socrática que refleja magníficamente aquel

pasaje del *Hippias mayor* de Platón, en el que la pregunta por la esencia de lo bello es transformada constantemente por su interlocutor en los términos de un catálogo de las cosas bellas y una selección de las mejores entre ellas. Aristóteles parece admirar notablemente la eficacia del método socrático para que las posiciones basadas en meras *opiniones* muestren su capacidad para defender tesis que avanzan en direcciones contradictorias²¹. La propia rehabilitación de las *opiniones establecidas* [*éndoxxa*] en los *Tópicos* hunde sus raíces en el diálogo socrático que, de alguna manera, se encuentra «interiorizado» en el texto de Aristóteles, hasta el punto de que la misma refutación de los negadores del principio de no-contradicción puede y debe ensayarla cada uno por sí mismo, comportándose con respecto a sus palabras como *otro* para *sí mismo*. Si esto es así, encontraríamos en Aristóteles una suerte de transformación del Sócrates de los diálogos de Platón en una «figura de la reflexión», responsable de cribar entre las posiciones dotadas de sentido y las que no lo tienen en absoluto.

A la luz de estos textos, la *epagogé* congrega en Aristóteles al menos este conjunto de funciones:

- a) determinar las condiciones de posibilidad de lo dado.
- b) orientar en la determinación de lo admisible en filosofía frente a las opiniones que se muestran como inaceptables y absurdas.
- c) poner a prueba la validez de los principios al aplicarlos *directamente* a lo particular.

Si nos ocupamos unitariamente de este conjunto de notas que la *epagogé* lleva aparejadas, lo primero que habría que indicar es que las hemos colocado en el orden que va de lo más cognoscible para nosotros a lo primero por sí mismo, pues quizá buena parte de la incomodidad que ciertos lectores de Aristóteles han encontrado en la importancia concedida a este concepto se deba al desconocimiento de su función más decisiva, a saber, ratificar que un principio no es fruto de la imaginación del filósofo. En primer lugar, el estudio de la *sustancia* tiene como punto de partida la determinación de cuántos y cuáles son los sentidos en que ésta puede resolverse, de suerte que la diferencia, por ejemplo, entre lo que es la sustancia como materia y lo que es como forma sólo puede dictarla una suerte de *ley del sentido* con arreglo a la cual el ente se desarrolla. Hay en todo argumento aristotélico una apelación constante al oyente/lector, puesto que éste ha de saber, de hecho, *ya siempre sabe*, aunque no lo reconozca explícitamente, que las cosas reciben ciertos nombres a partir de lo que llegan a ser como forma, no por lo que comienzan a ser como materia. Asimismo, las definiciones no toman libérrimamente como referencia lo que en el ente es en acto. Todas las distinciones centrales de la *Metafísica* aristotélica, que determinan centralmente el verbo *ser*, se fundan en un cierto supuesto hermenéutico, que parte de que todo dicente cuenta con los medios adecuados para desarmar de sus artimañas a alguien que afirme poder hablar de piedras, trirremes y muros como si se tratara de una y la misma cosa. Otro supuesto de este orden es el que estudia lo natural como *lo análogo* de lo técnico, contando con la capacidad del oyente para captar qué es «lo semejante» entre esos dos ámbitos. Hay al menos dos textos de la *Metafísica* en que la alusión al uso de la analogía en ontología es manifiesta:

«[P]uesto que la sustancia es causa del ser de cada cosa, ha de buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas cosas. Ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con el sustrato— es entidad, pero no es menos cierto que **son, en cada caso, lo análogo <de la sustancia>** [*tò análogon en hekástoi*]: así como en la sustancia lo que se predica de la materia es el acto mismo, así también en las demás definiciones <las diferencias> lo son en mayor grado. Por ejemplo, para definir un umbral diríamos que es un leño o una piedra colocados de tal modo, y que una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo (o en algunos casos añadiríamos, además, *aquello para lo cual*), y que el hielo es agua solidificada o condensada de tal modo. Un acorde, a su vez, se

²¹ Se recomienda la lectura del cap. «Decir lo que es (lo que es decir)» de F. Châtelet, *La filosofía de Platón*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 45-66, como excelente estudio del «método» socrático para escindir las opiniones del preámbulo de la ciencia.

definiría como tal mezcla de lo agudo y grave. Y del mismo modo en los demás casos» (*Met.*, VIII (H) 2, 1043 a2-12).

«Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de casos particulares [*epi tôn kath'hékasta têi epagogêi*], y no es preciso buscar una definición de todo, sino que **a veces basta con captar la analogía en su conjunto** [*tò análogon sunorân*]: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Queda el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro» (*Met.*, IX (Θ) 6, 1048 a30-1048 b5) [negrita nuestra].

Nos encontramos ante dos afirmaciones de profundo calado para la *Metafísica* de Aristóteles, que nos permiten hacer al menos estas dos observaciones:

- 1) la *epagogé* es el camino por el que advertimos que lo que produce y da consistencia a un preparado médico como la hidromiel, a un haz de trigo, a un libro, a un cofre o a un dintel es *en todos estos casos* estructuralmente idéntico a aquello que configura a los entes como lo que son. Para dar este *paso* es necesario que quien investiga tenga mínimamente claro qué diferencia a la potencia del acto y cómo esta diferencia influye en la composición de las definiciones que se propongan. La posibilidad de la analogía reside, pues, en la presencia tanto en la naturaleza como en el arte de «modos de ser» y diferencias entre esos modos que delimitan nítidamente a una obra de otra y a un ente con respecto de otro. Así pues, el juicio que encontramos en el hombre más común y que le lleva a preferir una espada en mano que ciento volando en su imaginación es la condición de funcionamiento de una analogía que permite servirnos del arte para aclarar cómo procede la naturaleza. Y la abundancia de los ejemplos en este capítulo 2 del libro VIII (H) de la *Metafísica* no tiene como propósito cimentar con un número abundante de casos la elevación de la forma al principio primero de los entes. Por el contrario, se trata de ensayar *en cada caso* lo que, gracias a este trámite por las cosas, ya vamos asumiendo como verdadero *en general*, a saber, que en cada cofre, libro y umbral reside cierta «estructura» que se encarga de proporcionarle un determinado *aspecto* a los constituyentes materiales. Forma parte de este modelo de investigación la enseñanza que recogen las líneas últimas del capítulo y que le pone límites a la lectura conjugada de la sustancia natural y la obra del arte, formulable en los siguientes términos: no conviene asociar siempre al *acto* el estatuto de movilidad ni enlazarlo con un trájín considerable que permite desembocar en él. Fenómenos meteorológicos como la *bonanza*, esto es, la calma del mal, y el *buen tiempo*, a saber, la quietud de una masa de aire, ilustran «estados» que no han estado precedidos de transformación alguna de la materia. Alcanzar el estado actual no ha de estar precedido necesariamente de «trabajo manual», como expone monumentalmente el dios aristotélico.
- 2) La *epagogé* designa una suerte de reflexión demorada sobre las cosas y su constitución, de manera que ese tratar con ellas que va más allá de su uso genere una suerte de «idea general» de lo que tienen en común, a saber, las reglas que comparten acciones en principio enteramente dispares como la enseñanza, la producción artística o las mismas funciones de nuestros sentidos. En todos estos casos «reconocemos», tras dirigirnos a las cosas con una actitud reflexionante, que ese conjunto de acciones, que podrían sustituirse por otras, se articulan de partes entre las que se establecen *relaciones* equivalentes. Por muy corto que sea nuestro recorrido por los diferentes casos, éste será suficientemente sólido si sirve de *ocasión* para poner de manifiesto en qué consiste esa comunidad, esto es, qué regla o ley establece. Ésta bien podría consistir en que todo aquello que se encuentra en potencia se entiende desde el acto y se dirige a él como su fin. Por ello, resaltar únicamente el carácter presuntamente «empírico» de la *epagogé*

sería un craso error. Por el contrario, este término funciona en Aristóteles como la única alternativa en condiciones de dismantelar la explicación del conocimiento en términos de *anámnēsis*, al referirse principalmente a la comprobación de la pertenencia del principio (universal) a lo sensible (particular). Lo que se «comprueba» es precisamente que lo sensible no se explica por sí solo, sino que exige, por así decirlo, que su «modo de ser» pueda conocerse de antemano, de la misma manera que conocemos *de antemano* el «sentido» de su encaminarse desde cierto punto de partida a cierto punto de llegada: se comprueba, pues, que el *eîdos* ya ha ingresado en la *phúsis* desde el momento en que cada ente tiene un aspecto propio e intransferible, que no puede ser el resultado de una materia automotriz, «hierro de manera» en Aristóteles. Y, como se dice al final de *Analíticos posteriores*, «el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar esto»²².

Es recomendable alejar, por tanto, la extendida imagen que reduce la *epagogé* a una suerte de concesión aristotélica a la fuerza cognoscitiva de lo empírico. Un célebre pasaje de los *Tópicos*, en el que se recogen precisamente los rasgos distintivos de la comprobación y el razonamiento puede permitirnos disolver el malentendido. El texto define a la *epagogé* como «el camino desde las cosas singulares hasta lo universal» (105 a14), pues, como leemos en los *Analíticos posteriores*, «así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal» (100 b4). Ahora bien, que el dicente reconozca que el cochero, el piloto y el auriga son los más indicados para «gobernar» en sus respectivas actividades no es el efecto de una innegable «acumulación» de casos, que conduzcan *perentoriamente* —por costumbre social, porque nuestros antepasados así lo establecieron— a la afirmación según la cual el que dirige un medio de transporte es necesariamente el más preparado para hacerlo. Por el contrario, la *necesidad* legítima y no amparada en la mera costumbre o creencia social, más o menos compartida y sancionada, sólo puede introducirla el hallazgo de una «regla que se cumple» en todos estos casos, a saber, la de que tanto el cochero, como el piloto y el auriga ocupan su posición por su experiencia cibernética. Aristóteles encuentra este camino hacia el universal mucho más convincente [*pithanóteron*], claro [*saphésteron*], más accesible a la sensación [*katà tèn aîsthesin gnorimóteron*] y común a la mayoría [*toîs polloîs koinón*] que el razonamiento, que, sin embargo, sigue siendo el argumento más fuerte y efectivos frente a los contradictores (*Tóp.*, I 12, 105 a14-19). En efecto, la primera vía impide que quien argumenta no sea consciente del origen y fundamento de las tesis que maneja, es decir, alberga un componente de reflexión del que puede adolecer o cuya ausencia es factible disimular en la acabada construcción silogística. Por ello, es recomendable comenzar por aclarar que la *epagogé* dictamina que ninguna tesis que pertenezca al cuerpo doctrinal de una ciencia es un conocimiento «simple», pues ha de superar la prueba que sancione que, en efecto, rige para las cosas particulares [*tà kath'hékasta*]:

«Pues saber de todo triángulo que tiene dos rectos no es <un conocimiento> simple, sino que, por una parte <consiste> en tener el conocimiento universal y, por otra, el singular. Así, pues, en cuanto a lo universal, se sabe de C que <equivale a> dos rectos, pero en cuanto a lo singular no se sabe, de modo que no se sostendrán las <proposiciones> contrarias. De manera semejante <es> criticable el argumento del *Menón*, de que el aprendizaje es reminiscencia. En efecto, en modo alguno ocurre que se conozca de antemano lo singular, sino que el conocimiento de las cosas particulares se adquiere a la vez que <se realiza> la comprobación, como si se reconocieran <las cosas>. Pues algunas cosas las sabemos directamente, v.g.: que <consta> de dos rectos, si sabemos que es triángulo» (*Analíticos primeros*, II 21, 67 a17-25).

Por otra parte, sirviéndose de uno de los ejemplos de *epagogé* más frecuentes en Aristóteles, a saber, el del desciframiento de un texto escrito, debe señalarse que nadie aprende las operaciones básicas de la matemática o una lengua archivando memorísticamente series y series de ejemplos, sino más bien comprendiendo *cuál es el principio* que pone en marcha cada operación matemática o discursiva. Ahora bien, esta aprehensión y reconocimiento sólo puede tener lugar en un espacio, a saber, el de los fenómenos, de suerte que en ellos los principios ya

²² Vd. *Anal. post.*, II 19, 100 a13.

no se encuentren de alguna manera en potencia, sino en acto, esto es, ratifican *de facto* que esta letra es una A. Por esta razón, la *epagogé* no es un proceder que avance en una sola dirección, ya sea la de los principios, ya sea la de la multiplicidad sensible, sino que su función es propiamente la de enseñar en qué consiste un juntor o nexo lógico, que ata de una vez por todas el fundamento inteligible con aquello que éste permite explicar y comprender. Analicemos las operaciones que intervienen en el ejemplo más básico de lectura con vistas a asentar esta presentación del procedimiento epagógico:

«[L]o de que toda ciencia es del universal, con lo cual es necesario que los principios de las cosas que son sean universales, sin ser sustancias separadas, constituye el problema más difícil de los que han sido mencionados. Lo dicho, no obstante, es verdadero en cierto sentido, si bien en otro sentido no es verdadero. La ciencia, en efecto, al igual que el saber, se da de dos modos: en potencia y en acto. Ciertamente, la potencia, al igual que la materia, por ser universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado [*kathólou kai aorístou*]. El acto, por el contrario, es determinado y de lo determinado [*enérgeia horísmen kai horisménou*], a ser *cierto algo* de *cierto algo* [*tóde ti oûsa toúde tinos*], si bien la vista ve accidentalmente el color en general, ya este color que ve es color, así como esta A que estudia el gramático es A» (*Met.*, XIII (M) 10, 1087 a10-20).

El texto nos sitúa ante dificultades que ya examinamos de la mano de la crítica aristotélica del *universal*, a saber, la exigencia de que la universalidad del saber no lo abstraiga radicalmente de lo particular y objeto de conocimiento. Aristóteles ha dedicado numerosos textos a asentar el carácter infinito e indeterminado de lo particular *qua* particular²³ —el orden de los casos—. Y en distintos lugares de la *Metafísica* se insiste en que nunca conocemos lo particular *qua* particular, sino en la medida en que atendemos en algo que hay en él de inteligible²⁴. *El único camino que queda abierto para salir de esta aporía suspende la unilateralidad de ambos abordajes de lo universal y de lo particular, al mostrar que ambos se requieren mutuamente.* De esta manera, el universal —la gramática española que aprendimos en las aulas— sólo se actualiza al leer *por nosotros mismos* un libro escrito en esa lengua, de la misma manera en que los ejercicios que somos capaces de resolver —leer los periodos que integran estas páginas— responden a ciertos *principios* que, en realidad, sabemos que tenemos al aplicarlos a algún pedazo del mundo. La tan traída y llevada «intuición de los principios» en Aristóteles concierne, por tanto, a la paradoja por la que advertimos nuestra posesión de los principios precisamente cuando los hemos utilizado, esto es, cuando nos han servido para transformar el caos sensible primero en un espacio ordenado y dotado de sentido. La *anámnesis* es sustituida, pues, por el *uso* [*chrêsis*] de los principios:

«Entonces, ni los modos de ser <de los principios> son innatos como tales, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio» (*Analíticos posteriores*, II 19, 100 a10-13).

Si esto es así, el estudio acerca de la sustancia que se extiende a lo largo de la *Metafísica* presupone en el lector capacidad para distinguir entre un «universal» y un «principio», entre «potencia» y «acto» y entre «naturaleza» y «técnica», que no separamos por ninguna nota objetiva, sino más bien por el respecto del ente que iluminan. En definitiva, quien sitúa a la semilla o al embrión *antes* de este árbol y este hombre no procede siguiendo indicaciones de la percepción, sino que se sirve de un hilo conductor narrativo que no es conmensurable con nada de «lo que le pase» al ente. Si esto resulta llamativo, aún lo es más que un «relato», del que por de pronto sospechamos que sea un producto verosímil más, nos devuelva la naturaleza en lugar de alejarla cada vez más de nosotros, lo cual responde a que el relato no es otra cosa que el «sentido» con que las cosas se relacionan y se desarrollan en el mundo.

²³ Vd. *Anal. post.*, I 24, 86 a4-5.

²⁴ Vd. *Met.*, VII 15, 1039 b28-1040 a7.

§ 3. *Lo que hay de ser en las cosas. La consistencia a la que nos referimos con el término ousía.*

Se ha puesto de manifiesto que la articulación doble de la «ciencia del ente en tanto que ente», lejos de forzar a una decisión por una al precio del menoscabo de la otra, certifica más bien que, si bien el estudio de las sustancias sensibles es el comienzo de toda investigación ontológica, ésta requiere constantemente manejar un modelo «teológico» de unidad y simplicidad. Esta tendencia hacia la unidad que encontramos en cada sustancia física en principio es lo más difícil de hallar en ella. Basta con que nos refiramos por el momento a la homonimia y dispersión radical de la que parte esa ciencia buscada. La sustancia aparece de la mano de los libros IV y VI de la *Metafísica* como una suerte de *principio* siempre ya supuesto en toda predicación y como una suerte de «unidad» hacia la cual [*pròs hén*] se dirigen el resto de figuras de predicación o categorías²⁵. Se ha hablado mucho a propósito de la dispersión de significados con que el ser comienza a ser vislumbrado como objeto de estudio en el pensamiento aristotélico²⁶, pero nadie como Aubenque se ha ocupado de descorazonar a los partidarios de cierta *ignava ratio*, según los cuales la *analogía* podría intervenir aquí como instrumento liberador. En efecto, el problema del ser no dispone de las facilidades que encontramos en el estudio del bien o de la técnica, pues el primero carece de una serie de significaciones aún más originaria y radical con la que poder confrontarse y establecer correspondencias. El ser y sus significaciones, por tanto, no tienen paralelo alguno, sino que constituyen algo así como la plantilla fundamental que pone en escena aquello de lo que hablamos. Esto no hunde a Aristóteles en una suerte de pirronismo *avant la lettre*, pero dificulta considerablemente la conversión de la sustancia en principio ontológico. En ella habrá que empezar a descubrir no tanto la inmediatez de la materia, sino el ideal de unidad y simplicidad que habita cada ente en la medida en que su máxima aspiración es ponerse de acuerdo consigo mismo. Responde también a esta imposible solución del problema del ser mediante la analogía con una segunda serie de significaciones la consideración de cada ente a la luz de cierta síntesis [*súnthesis tí*]²⁷ entre un principio material y un principio formal, esta vez sí, análoga a la que vincula al nombre y el verbo que articulan toda proposición dotada de significación, es decir, en la que se diga algo de algo y se interprete algo a la luz de algo otro. Más allá de esta diferencia irreductible, entre materia y forma, entre potencia y acto, entre la esencia y el resto de propiedades que reduce a accidentes, nos mantendremos por debajo —los accidentes agotan el ser de cada cosa— o por encima —el ser de cada ente supera toda determinación— de la «ciencia del ser en tanto que ser». No olvidemos que con esta decisión Aristóteles, a saber, quien afirma que la esencia es la sustancia de cada cosa y que cada cosa es inmediatamente su

²⁵ *Met.*, IV 2, 1003 a34-35: «La expresión «ente» [*tò ón*] se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia» y *Anal. post.*, I 22, 83 a24ss.: «[L]os predicados que significan la sustancia significan que aquello acerca de lo cual se predicán es precisamente tal cosa <sustancia> o un tipo de ella <sustancia> [el hombre es un animal racional, el hombre es un bípedo implume], en cambio, todos los que no significan la sustancia, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel predicado, ni algún tipo de éste, son accidentes, v.g. blanco acerca de hombre. Pues el hombre no es, ni aquello que precisamente es blanco, ni algún tipo así de blanco, sino, en todo caso, animal: en efecto, el hombre es lo que precisamente es animal. Ahora bien, todas las cosas que no significan la sustancia han de predicarse acerca de algún sujeto y no puede haber un blanco que no sea alguna otra cosa que es blanca. En efecto, váyanse a paseo las especies [las especies separadas]; pues son música celestial y, si existen, no se relacionan para nada con esta discusión pues las demostraciones versan sobre las cosas de aquella otra clase»; *cfr. Ética a Eudemo*, I 8, 1217 b27-43; *Ética a Nicómaco*, I 4, 1096 a24-37 y 1096 b23-32 y *Top.*, I 15, 107 a 3-12.

²⁶ En relación con esta cuestión se recomienda la lectura de los artículos, no menos de tres y estrechamente unidos entre sí, que T. Calvo ha dedicado a esta cuestión y que recoge el programa de la asignatura.

²⁷ *Vd. Perì hermeneías*, 3, 16 b24-25: «Pues ni siquiera «ser» o «no ser» es un signo [*seméion*] de la cosa real [*prágmato*], ni aun si dices meramente «ente» [*tò ón*] pues por sí mismo no es nada, pero significa además cierta composición [*súnthesis tí*] que no puede pensarse sin los componentes».

esencia (*Met.*, VII 6), al mismo tiempo separa a cada ente de sí, colocándolo ante la difícil tarea de ponerse por sí mismo de acuerdo con lo que inteligible hay en él.

Tras una reflexión sólida acerca de lo que «los que nos han precedido en la investigación» acerca del ser del ente —que el libro I de *Metafísica* califica de sabiduría [*sophía*]— han considerado digno del nombre *ousía*, Aristóteles presenta en el libro que en la *Metafísica* funciona como un auténtico diccionario de términos técnicos, a saber, el libro quinto o *delta*, un listado de acepciones de esta voz, que ponen de manifiesto la insuficiencia del punto de vista desde el que la abordaron los fisiologistas o los mismos pitagóricos. Podemos detenernos en el texto citado en la p. 8 de este trabajo, en el que se recoge el precipitado de la lectura aristotélica de los distintos planteamientos acerca de qué sea una sustancia. Antes que nada, tras una primera revisión de las distintas acepciones del término, llama la atención que elementos implícitos en las tres primeras se expliciten en la cuarta, a la que sigue un resumen conclusivo que enuncia las condiciones que debe satisfacer un ente para poder recibir el nombre *ousía*. La primera de las notas que caracterizan a la *ousía* es la de ser un *sujeto* [*hupokeimēnon*] —literalmente, «lo que subyace»— que las predicaciones toman como apoyo y referencia, como ocurre con los cuerpos en general, a saber, el asiento y anclaje necesario para que las predicaciones reciban alguna significación. Es ésta una característica muy valorada por Aristóteles desde el momento en que convierte a la distinción entre «lo que se dice sin más»²⁸ y «lo que se dice pensando en lo que se dice» en un auténtico principio para avanzar en ontología. Sólo lo segundo nos llama la atención hacia aquello que —como expone Aristóteles en *Categorías*— ni *está en* un sujeto ni *se dice de* un sujeto, sino que actúa como apoyo de cualquier aseveración y como consistencia física en condiciones de ser soporte de afecciones posibles²⁹. Podría decirse que el adjetivo *último* [*éschaton*], que acompaña al sujeto un poco más abajo en este mismo texto, indica el *límite* tanto del discurso como de la realidad, por debajo del cual nada podría decirse ni contar con consistencia alguna, sin que esto signifique que el establecimiento de este «límite» manifieste por sí solo qué es una sustancia. M. Candel, en su *Metafísica de cercanías*, libro cuya lectura se recomendó durante el curso, recoge de la siguiente manera la advertencia aristotélica de la insuficiencia de la materia y el sujeto o lo subyacente para expresar lo que sea el ente:

«Lo que hace Aristóteles, sobre ese planteamiento [el de Platón], es operar una doble transformación: por un lado, entroniza la substantialidad en el reino del ser como orden jerárquico supremo; pero, por otro, la reviste de carácter formal, considerando que el puro *esto* indeterminado, si bien puede —como es obvio— *ser sujeto*, es incapaz de llegar a *entidad*; y sólo ésta puede ser sujeto adecuado de predicación, punto de partida del pensar, plataforma del conocimiento. En feliz frase de Tomás Calvo Martínez (pronunciada en un debate de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega celebrado en Madrid en octubre de 2001), el puro sujeto indeterminado (que Aristóteles llamará *materia*) «está por debajo de la línea de flotación del significado» (*Metafísica de cercanías*, Montesinos, 2005, p. 60).

El acierto que, con todo, alberga esta primera acepción queda reflejado en la conclusión que Aristóteles añade al final de este pasaje del libro V, donde leemos que «*sustancia se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa*», ahora bien, este sujeto último, lejos de ser un cuerpo en general o un sustrato requerido por toda

²⁸ Lo cual está muy cerca del defecto de «aquellos que discursen por discursar» (1009 a21), como es común entre los que consideran que «las realidades sensibles son las únicas cosas que son» (1010 a 3). Un poco antes Aristóteles ya había señalado que «no es necesario creerse también las cosas que uno dice», al hablar de los pretendidos seguidores de Heráclito.

²⁹ *Vd. Met.*, IX (Θ) 7, 1049 a27-1049 b2: «En efecto, el sujeto de las predicaciones y el sustrato son diferentes según sean o no sean una realidad determinada. Así, el sujeto de las afecciones es un hombre, alma y cuerpo, y la afección es «músico» y «blanco» (y cuando la música ha sido adquirida, no se dice de aquél que es música, sino músico, no se dice del hombre que es blancura, sino blanco, ni que es paseo o movimiento, sino que está paseándose o moviéndose, algo así como ocurría con la expresión «de tal cosa»). En todos los casos como éste el sujeto último es una entidad. Por el contrario, en los casos que no son así, sino que lo que se predica es una forma específica, es decir, algo determinado, el sujeto último es la materia, la sustancia entendida como materia. Y con razón ocurre que la expresión «de tal cosa» se dice según la materia y según las afecciones, pues que la una y la otra son indefinidas».

predicación, debe leerse en relación con la siguiente apreciación del libro VII de *Metafísica*, 1028 a25ss.:

«Estas determinaciones [secundarias] parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado [*hupokeímenon horisménon*] (o sea, la sustancia particular), el cual se patentiza en la categoría; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de «lo bueno» y «lo que está sentado»».

Es menester reparar en el alcance de este comienzo del libro VII, porque un sujeto sin más no es una expresión equivalente a la de un «sujeto determinado» que toda categoría expresa, aunque sea dándolo por supuesto. ¿Por qué está entonces determinado el sujeto al que se refiere Aristóteles? Parece que este papel lo cumple aquello que no responde sencillamente a la apariencia más material del ente, por ser su forma, como veremos en seguida. Sólo así se entiende que en el cierre del libro VIII de *Metafísica* Aristóteles se atreva a afirmar que «la materia última [*éshaton*] y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto» (1045 b17-18), pues la «materia última» no sería ya una «materia primera» e indeterminada, que conoceríamos solamente *por analogía*, sino la materia *propia* [*ídion*] (*Met.*, VIII 4, 1044 b3) y determinada de cada ente. La primera consideración, pues, a propósito de la sustancia nos remite a la noción de sujeto o sustrato, que corresponde a todo lo que es, si bien ella misma refleja ya que su función está indispensablemente conjugada con la de *lo determinable* por algún principio capaz de ejercer la *determinación*. Comenzamos, pues, a apreciar con claridad una consecuencia de lo analizado en los primeros §§, a saber, que en Aristóteles, saber en qué *orden* han de enlazarse los términos es tan importante como la renovación y la formulación ajustada de las cuestiones de la ontología. Y esta distinción no es fruto de la mera observación ni proviene sencillamente de una percepción más afinada, sino que es el resultado de una *decisión* previa, a saber, aquella que toma el filósofo frente a la naturaleza como un espacio ordenado de cierta manera que no nos es imposible conocer.

Pero, si avanzamos un poco más en nuestra lectura de *Met.*, V 8, la segunda nota ligada a *ousía* apunta a una «causa inmanente» de un sujeto, como es el caso del alma para el animal. A diferencia del respecto substrativo, que quedaba iluminado por el punto anterior, el que ahora se manifiesta mediante esta *causa interna* es el *de la movilidad*. Sustancia, parece decirse, es aquello que cuenta con una causa interna de movimiento, sin que sea el caso circunscribirla en una obra de *Metafísica* a la naturaleza, como sí veremos que ocurre en la *Física*. La tercera nota que viene a sumarse a la determinación del término introduce, más allá de las de sustrato y causa permanente del movimiento, la de *límite*, fundamental en el pensamiento griego y estrechamente relacionada con la definición [*horízein* <delimitar>-*horismós* <definición>-*hóros* <límite>]. Esta tercera acepción formula lo característico de la sustancia como disposición de las partes inmanentes que delimitan y expresan cierto algo, como ocurre con la superficie, el cuerpo o la línea, de manera que si estas partes desaparecieran se llevarían consigo lo que hay de sustancial en el ente. Por los ejemplos propuestos, puede afirmarse que Aristóteles está refiriéndose fundamentalmente a las tesis de los pitagóricos: «y el número, en general, es tal según el parecer de algunos» (1017 b20).

La cuarta acepción del término *ousía* pretende aunar las virtudes manifiestas de los abordajes anteriores y, al mismo tiempo, suplir las deficiencias detectadas en cada uno de ellos, de manera que sustancia de cada cosa vendría a ser «la *esencia*, cuyo enunciado es definición» (1017 b22). A pesar de la brevedad de la frase, nada en ella es baladí, pues, para empezar, la elección del sintagma «sustancia de cada cosa» en lugar de «sustancia» sin más es significativa. Por «cada cosa» el prof. T. Calvo traduce al castellano la palabra griega en genitivo «*hekàstou*», de la que conviene precisar que remite a aquella distancia necesaria desde la cual un compuesto resulta analizable en sus partes constituyentes, dado que en nuestro manido «cada cosa» no quedan huellas de esa peculiaridad. Por ello, cuando Aristóteles habla de lo particular, a lo que en el último texto concede la capacidad para transmitir una forma específica —la forma «hombre» del padre al hijo—, no está aludiendo tanto a este hombre que es Sócrates o a este otro que es Calias, o a esta mesa en concreto, sino que más bien el término «particular» remite a *la unidad de los respectos* necesarios —al menos los de materia y forma— para que este ente

sea lo que es³⁰. Téngase en cuenta la lejanía entre esta ocurrencia de lo particular y lo que en *Anal. post.*, I 24, 86 a4ss., se dice de él, contraponiéndolo a las virtudes de la demostración por el universal:

«[C]uanto más particular es una cosa, más cae dentro de lo infinito; en cambio, la universal cae en lo simple y en el límite. Y <las cosas particulares>, en cuanto infinitas, no son cognoscibles científicamente, en cambio, en cuanto están limitadas, son cognoscibles».

No es esta mención de «lo particular», concerniente en este caso a la construcción de los razonamientos, que se compadezca con la que encontramos en los libros dedicados a la sustancia de la *Metafísica*. El proceder epagógico —que se encamina desde lo condicionado hacia las condiciones de éste— impone otras reglas y conduce a una idea de lo particular que, como veíamos más arriba, no es tanto el correlato de la *sensación*, cuanto la *estructura de sentido* que da unidad a los respectos presentes en una sustancia particular. Arroja luz acerca de esta anfibolia lo que el texto comentado nombra *esencia* [*tò ti ên êinai*], explicitada como la *sustancia de cada cosa*, pero que literalmente mienta «lo que *era* ser para el ente». Esta expresión no selecciona ningún constituyente presente en el ente, sino que plantea la tarea de buscar *en cada caso* cuáles son los ejes sobre los que se asienta una sustancia y en esta búsqueda ha de establecer cuál es el *orden de constitución* preciso de aquélla. Por ello, cuando Aristóteles enuncia conclusivamente que la sustancia se dice en dos sentidos, donde el primero se dirige al sujeto último de toda predicación, y el segundo a «lo que siendo *cierto algo* es también capaz de *separación*» (1017 b25), que es la conformación [*morphè*], es decir, la forma específica [*eîdos*] de cada cosa, afirma que hay vínculo estrecho entre los términos *esencia* y *forma*. En los capítulos dedicados al análisis del cambio en el libro VII de *Metafísica*, Aristóteles llama «forma a la esencia de cada cosa, es decir, a la sustancia en sentido eminente» (1032 b2), de manera que no es de extrañar que en el libro siguiente «la esencia correspond[an] a la forma» (*Met.*, VIII 3, 1043 b1), si bien, como se verá, a una forma que se instala en la materia.

Más allá de esta proximidad entre dos términos, *esencia* y *forma*, el segundo marcado como principio de la *phúsis*, es necesario introducir alguna precisión, pues mientras que es claro que la forma, en tanto que principio de un ente, es *lo otro* distinto de la materia, ya no lo es tanto que la esencia, cuyo modo de decirse es la definición, pueda cumplir su función determinante sin siquiera contar con la materia sobre la que habrá de introducir la redondez o la habitabilidad. Por supuesto que una definición es tanto más exacta, cuanto más diferencias tramite, como insiste en aclarar *Met.*, VII 12, y será tanto más inexacta cuanto más se reduzca a una mera enumeración de los componentes (*Met.*, VIII 2, 1043 a12ss.), que en definitiva no son otra cosa que la *potencia* de lo definido, pero no llegan a enunciar el *acto* de éste. No es precipitado afirmar que una forma separada de la materia nunca permitiría explicar lo que es una sustancia sensible. Es más, por «diferencias» no entendemos un modo de ser que concierna únicamente a la forma, sino lo que el ya citado libro VIII, cap. 2 de *Metafísica* señala como

³⁰ M. Heidegger dedica en el volumen 18 de su G.A., titulado “Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica”, algunas páginas muy esclarecedoras a escindir el uso aristotélico del término «*tò hekáston*» —por ejemplo, en su aparición en la definición de *ousía* en *Met.*, V 8— de lo que en el habla vulgar solemos tomar como concreto o incluso individual: «[Que el *tò ti ên êinai* sea el «ser de cada cual, *ousía hekástou*»] no es «cada uno» o incluso «lo singular» y «lo individual». Con semejantes traducciones se ha obstruido el camino. *Hekás* significa «lejos», *hekáston* significa «respectivo» [*jeweilig*], en la medida en que me detengo en él, en la medida en que lo miro a una cierta distancia. Lo respectivo [*Jeweiligkeit*] no es visto precisamente de manera inmediata y directa, sino que sólo se accede a él cuando tomo una cierta distancia de él y me lo hago presente así, en esta distancia. *Tà kath'hekásta* son los momentos que constituyen la respectividad de un ente. Se hacen presentes por primera vez en la medida en que tomo una distancia de ellos. En el trato natural los objetos familiares no me están propiamente ahí, paso por encima de ellos, no tienen el carácter de la presencia, son demasiado cotidianos, desaparecen casi con mi existencia cotidiana. [...] *Tà kath'hekásta* son aquellos momentos que me traen lo mentado por de pronto superficialmente a la *distancia* necesaria, con lo que lo veo propiamente en su *estar articulado*» (pp. 32 y 38).

diferentes modos de estar colocados, unidos, enlazados los materiales, en definitiva, diferentes modos de uno y el mismo *enlace* de las partes en el que consiste el ser de los entes. Así pues, el término *enlace* parece el más apropiado para indicar lo que aporta la *esencia*, pues ésta, a diferencia de la *forma*, no se entiende sin considerarla una suerte de *procedimiento*³¹ que han de seguir ciertos materiales para llegar a ser esta mesa o esta casa o este hombre.

Que *el modo de estar enlazadas las partes* de un ente nos aproxime a lo que en él es la causa primera de su ser o su forma permite aproximar dos modos de ser cuyos principios tienen poco que ver, como es el caso de los artefactos de la técnica y los entes naturales, a saber, las sustancias propiamente dichas. Con esto queremos decir que la comparación entre la forma y el proceso de fabricación de obras del arte como un cofre, un dintel, un umbral o un cofre, fuerza a Aristóteles a reconocer que «ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con el sustrato— es sustancia, pero no es menos cierto que son, en cada caso, lo análogo de la sustancia» (*Met.*, VIII 2, 1043 a3-5), de manera que, así como las diferencias en la disposición de los materiales de esas obras determinan el ser de las mismas —es lo que las delimita con respecto a otras—, la forma de las sustancias naturales define lo que éstas son. Es más, pertenece a la explicitación de la *sustancia segunda* de *Cat.*, 5 un término que en principio se ajustaría más a una categoría secundaria como es la cualidad. Es precisamente el término «cual» [*poïon*] o lo que en *Met.*, V 14 se menciona como «diferencia de la sustancia» [*diáphora tês ousías*], esto es, una suerte de «cualidad ontológica», lo que recoge la consistencia del ente³². Esta decisión no pretende hundir la permanencia de la sustancia en la circulación indeterminada de los accidentes, sino que, por el contrario, recurre a una expresión que denomina el modo peculiar en que las partes integrantes de un cuerpo lo constituyen. Es de esperar, especialmente si el juicio de Hegel sobre Aristóteles que recogíamos antes es acertado —como creemos—, que la acepción sancionada por el cap. 8 del libro quinto de los libros metafísicos recoja unitariamente los respetos de los que se hacían cargo unilateralmente los antiguos, es decir, del carácter substrativo de la sustancia, así como de su delimitación desde algún principio sin el que no llegaría a ser nada determinado o cierto algo [*tóde ti*]. Ahora bien, lo específico del proceder aristotélico reside en no darse por satisfecho con haber reunido estas dimensiones de lo sustancial, pues es menester encontrar la formulación en condiciones de enlazarlas a todas desde el punto de vista privilegiado que coincida con el de la *forma*. Veamos cuáles son los pasos de esta nueva búsqueda.

§3. Sustancia y orden natural. Hacia una concepción del ser como camino de los entes hacia su determinación final.

Una vez apuntado lo que se exige de una sustancia —independencia y solidez ontológicas— y una vez adoptado el estudio de la sustancia sensible como el primer paso de la ciencia del ser del ente (*Met.*, VII 3), comienza a cobrar cada vez mayor importancia, más allá de aquello que ordena y conforma lo material del ente, el modo en que la forma específica se establece en la materia. Este «establecimiento de la forma como aspecto del ente» permite que el *eídos* se diversifique, llegando a contemplarse como una «forma inmanente» [*énulon eídos*] (*Met.*, VII 11), a pesar de ser *indivisible* [*átomon eídos*] (*Met.*, VII 8) —los escolásticos, entre ellos, Tomás de Aquino, calificarán a la materia como *principium individuationis* que acoge lo

³¹ W. Wieland, en los textos de su obra sobre la *Física* disponibles en la carpeta de la asignatura, sostiene que la llamativa expresión «lo que era ser para el ente» no es una mención directa, sino que tiene el carácter de *formulación de una tarea*, lo que considera resultado de la innovadora relación —en relación a Platón— que Aristóteles mantiene con el vocabulario técnico en filosofía, del que se espera no tanto la designación de algo así como *palabras-fetiche* (como *lógos*, *phúsus* o *noús*, algo acostumbrado de Tales a Parménides) que asumirían la responsabilidad de lo que mantiene unido y ordenado todo lo que hay, sino más bien la fijación de la manera en que ha de plantearse una pregunta y la búsqueda que ésta ocasiona.

³² *Met.*, V 14, 1020 a32-1020 b1: «Se llama «cualidad» <1> en un sentido, *la diferencia de la sustancia* [*diáphora tês ousías*], por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es «bípedo», y el caballo en cuanto que es «cuadrúpedo», y el círculo es una figura en cuanto que es «carente de ángulos», como que la diferencia en la sustancia constituye una cualidad. En este sentido, se dice, pues, que la cualidad es una diferencia de la sustancia».

signatum—, de manera que, por ejemplo, sólo *cierto* bronce —no el bronce del manual de química— llegue a ser una estatua de Atenea o un escudo.

El texto de *Met.*, VII 3, insiste en la desorientación que opera una identificación demasiado rápida de la sustancia con el sujeto de las predicaciones, pues por esta vía lo que se consigue es la reducción insatisfactoria de lo más propio de cada ente a «lo que queda» tras un proceso de remoción del conjunto de las determinaciones, es decir, algo así como una incógnita útil para cierto modo de preguntarse por los entes, pero que por sí misma no llega a ser nada en particular. Este capítulo del libro VII muestra, por tanto, que lo que de materia hay en cada ente se dice en virtud de y con respecto a cierta forma, que permite que nos refiramos a la primera, que por sí misma no es nada, como cierto algo *en potencia*. Nos enfrentamos a cierta relación que en cada ente mantienen *lo mismo* (la materia) con una suerte de *sí mismo como otro* (la forma), de manera que ambos son dos «aspectos» de lo mismo, que el primero presenta *en potencia* y el segundo *en acto*, y manifiestan el modo en que cada sustancia parte, por así decirlo, en dos al ente, situándole así ante la tarea que calificábamos antes como «ponerse de acuerdo consigo mismo». Que el estudio de la sustancia tenga que comenzar con el análisis de las sustancias sensibles, a saber, aquéllas que la mayoría de los hombres consideran primer paso de la investigación, responde a la importancia que Aristóteles concede, no tanto a la afirmación de qué sea *eîdos* frente a lo que no lo es, cuanto a la manera en que el *eîdos* acontece en la naturaleza, rigiendo las *generaciones* de la misma manera en que pone en marcha los *razonamientos*. De esta manera, el tipo de principio que es la *phúsis*, a saber, un principio de movimiento y reposo que algunos entes tienen en sí mismos, plantea la diferencia entre lo que él es en tanto que materia y lo que es a modo de forma en los términos de mayor proximidad al ser verdadero y mayor proximidad al ser aparente. Lo que en cada ente es algo así como «función» [*érgon*], esto es, ser-en-acto [*enérgeia*], nos orienta en cada caso con respecto a lo que él es *verdaderamente*, pues únicamente el establecimiento de una forma deja al ente en condiciones de caminar, correr y detenerse o balbucear, hablar y razonar, «actos» que, ya sean éxitos o fracasos, delimitan a un ente de otro, y distinguen claramente al hombre analizado en el manual de biología o al hombre representado por las estatuas de bronce del hombre vivo. Es significativo que en la ontología de Aristóteles tanto las cosas como los hombres sean «responsables» de sus «actos» respectivos, de suerte que lo que separa al buen del mal instrumento y al hombre verdadero del hombre en apariencia estriba en poder o no desempeñar esos «actos» a los que denominamos como «utilidad» o «lingüisticidad».

Sin abandonar el libro VII de la *Metafísica*, un pasaje que Hegel resalta con admiración en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, encontramos uno de los elogios más claros que en la historia de la Metafísica se le hayan dedicado al acto, allí donde se dice que «la línea doble se compone de dos semilíneas en potencia; es su actualización efectiva [*entelécheia*] lo que las divide o separa [*chorízei*]» (VII 13, 1039 a6-7). En efecto, conviene controlar convenientemente el ingreso de la potencia en la escena metafísica, pues puede imponer su hechura laberíntica a la claridad e inequívocidad del acto. Es claro que con frecuencia cada uno de nosotros se encuentra mejorado y, digamos, «acrecentado» cuando se sueña, se piensa o sencillamente se recuerda antes de haber actuado —antes de decantarse por algo—, explicitando en ese paso la elección tomada, pero «eso», con ser *mejor* que lo efectivo, no es *más ser* que éste, sino que se repliega en el lugar de las «buenas intenciones» y los «sueños perdidos»³³. Y sólo es lícito pedir cuentas y explicaciones de lo que se ha hecho o ha sucedido *en efecto*, no de lo que se pretendió realizar o de lo que podría haber llegado a suceder. Esto nos puede parecer que va de suyo, a nosotros herederos de un mundo acunado por la terminología aristotélica, aunque no por mucho tiempo, a la vista de las más reciente *invasión bárbara* que sufrimos desde los frentes de la virtualidad, provisionalidad y precariedad, tríada inadmisibles para forjar idea alguna del mundo en

³³ G. Deleuze ha ensayado en un buen número de obras cómo conceder el espacio que merece en ontología al orden de «lo real» que no se interpreta únicamente como actual, así como a «lo ideal», que no se identifica sin más con lo abstracto. En nuestro recorrido en este curso es Francisco Suárez quien pondrá en duda la seguridad aristotélico-tomista en la eminencia del sentido de ser como ser-en-acto, de suerte que potencia y acto pasen a ser considerados como despliegues sucesivos de la misma «esencial real».

Aristóteles. Pero no debía de ser tan manifiesto en el siglo IV a.C., cuando un pasaje como el siguiente desestima una posición insostenible, si bien mantenida por algunos sofistas, según los cuales la imposición de la forma como ley fundamental del ser de los entes tiene como negativo la condena y destrucción de su desconocida riqueza material:

«Pero para algunos (pensadores), la *phúsis*, y por ende también la entidad de los entes que son por *phúsis*, se muestra como si ella fuese lo que en primer lugar rige de antemano siendo inmanente a cada cosa [*tò prôton enupárchon hekástoi*], pero que en sí mismo carece de constitución [*arrúthmiston òn kath'heautó*]. Según esto, la *phúsis* de la cama sería la madera, y la de la estatua el bronce. Según la exposición de Antifonte es signo [*semeïon*] de esto lo siguiente: cuando una persona entierra una cama y ésta se pudre hasta el punto de germinar, lo que brota (de ella) no es una cama, sino madera; así pues, lo que se ha impuesto con arreglo a una constitución y un saber habérselas [*tèn katà nómon diáthesin kai tèn téchnen*], a saber, el carácter de cama de la madera, es sin duda algo que existe y está presente, pero que sólo lo está en la medida en que se ha sumado a ella como un accidente. Por contra, la entidad reside en aquello (en la *phúsis*) que sigue permaneciendo y sosteniéndose unido a pesar de todo aquello por lo que 'atraviesa'. Si es verdad que incluso éstos, madera, bronce, ya han pasado por eso mismo, cada cual en relación a alguna otra cosa, esto es, que han sido integrados en algún tipo de constitución, como, por ejemplo, el bronce y el oro en relación con el agua, pero los huesos y la madera en relación con la tierra, y del mismo modo cualquier cosa imaginable en relación con todos los demás entes, entonces, precisamente aquéllos (agua-tierra) son la *phúsis* y por ende también la entidad de ellos [*tèn ousían autôn*] (en cuanto entes) [cfr. *Odisea*, XXIII, vv. 177-207; **es el pasaje del reconocimiento de Ulises por parte de Penélope, al describir el primero lo que hacía del lecho de la pareja un producto único: había sido tallado directamente de un árbol crecido en el suelo del mismo dormitorio**].

Por eso, unos dicen que es el fuego, otros la tierra, otros el aire y otros el agua, unos que es alguno de éstos ('elementos') y otros que son todos los que son la *phúsis* y, por ende, el ser de lo ente en su conjunto. Pues lo que uno de ellos ha tomado ya previamente [*hupélabe*] como lo que yace de antemano ahí delante de ese modo, ya sea simple o múltiple, eso mismo nos lo presenta como la entidad pura y simple y el resto como meras afecciones [*páthe*] de lo auténticamente ente, y como estados [*héxeis*] y como disposiciones [*diathéseis*] (y, por tanto, disuelto en relaciones). Y, por eso, cada una de estas cosas (que constituyen la *phúsis*) sería, quedándose en sí (pues, en efecto, *no* forma parte de ellas un cambio mediante el cual saldrían de sí [*ou gàr êinai metabolèn autoîs ex autôn*]), mientras que lo demás surgiría y perecería 'ilimitadamente' [*apeirákis*].

Por tanto, en un modo, la *phúsis* es llamada así: es lo primero disponible [*he próte húle*] que subyace de antemano en el fundamento de cada posible cosa singular [*hekástoi hupokeiméne*] para los entes que tienen en sí mismos la causa de la movilidad [*tôn echónton en autoîs archèn kunéseos*] y, por ende, sobre el cambio [*kai metabolês*]; por el contrario, en otro modo, la *phúsis* es llamada el establecerse en la forma [*he morphé*], lo que quiere decir en el aspecto (ése, en concreto) que se muestra cuando se la interpela [*kai tò êidos tò katà tòn lógon*] [...].

Sí, ésta (en concreto, la *morphé* como el establecerse en el aspecto) es incluso más *phúsis* que lo disponible [*húle*]. Efectivamente, todo ente singular es apelado en mayor medida como propiamente ente [*hékaston gàr tóte légetai*] cuando 'es' bajo el modo de sos-tenerse-en-el-fin [*entelécheia*] que cuando (sólo) es bajo el modo del carácter adecuado para [*è hótan dunámei*]. Además, un hombre nace de un hombre, pero una cama no nace de una cama.

Además, la *phúsis* es interpelada como de-formación o poner-fuera en el estado o el estar fuera [*he legoméne hos génesis*], no es (nada menos que) un camino [*hódos*] hacia la *phúsis*. (Y ello) de ningún modo de la manera en que la medicina es llamado camino, naturalmente no hacia el arte médica, sino hacia la salud; en efecto, aunque es verdad que la medicina surge necesariamente del arte médica, no se dirige hacia ella (como hacia su fin); pero (como le ocurre a la medicina con la salud) tampoco la *phúsis* se comporta así en relación con la *phúsis*, sino aquello que es un ente a partir de la *phúsis* y a su modo, aquello sí surge desde algo y hacia algo [*ek tinòs eis tí*], en la medida en que está determinado por la *phúsis* (en la movilidad de este camino). Pero ¿'hacia' qué 'algo' se encamina y se descubre al modo de la *phúsis*? No hacia aquello 'desde donde' (se desprende cuando le corresponde), sino hacia aquello en lo que surge cuando le corresponde.

Así, pues, el establecerse en el aspecto [*morphé*] es *phúsis*.

Pero el establecerse en el aspecto, y esto también quiere decir la *phúsis*, recibe *dos* apelaciones [*dichòs légetai*]; en efecto, también la 'privación' [*stéresis*] es algo así como un aspecto [*êidos pós estin*]]» (*Física*, B 1, 193 a21-30 y 193 b3-20). [Trad. de M. Heidegger, recogida en: "Vom Wesen und

Begriff der *Φύσις* bei Aristoteles *Physik B, I*”, in: HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, G.A. 9, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1976/ *Hitos*, trad. cast. por H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000 (en general hemos seguido esta traducción castellana, pero hemos subrayado las ocasiones en que nos alejamos puntualmente de dicha versión)].

Este texto celeberrimo pertenece al cap. 1 del libro segundo de la *Física*, considerado por M. Heidegger una pieza imprescindible para la concepción occidental de la Metafísica. Desde la perspectiva de una forma que define propiamente a los entes, es menester hacer la siguiente precisión, pues cuando es un agente externo quien se ocupa de ejecutar la causalidad eficiente con que la forma cuenta hablamos de técnica o arte [*téchne*], pero cuando el proceso de cambio es, digamos, inmanente, entonces hablamos de sustancias naturales [*tà phúsei ónta*] que experimentan un estar-en-camino por sí mismas hacia la forma que les corresponde. Esta consideración de la naturaleza [*phúsis*] como principio interno de movimiento y de reposo que ciertos entes tienen por sí mismos y no por accidente (*Fís.*, II 1, 192 b20ss.) constituye una corrección notable que Aristóteles introduce en el estudio tradicional de los cuerpos en general, pues el concepto de naturaleza deja de ser, como lo era para buena parte de los sofistas, una legalidad heterogénea con respecto a la de la producción del hombre. Más allá de la diferencia manifiesta entre la naturaleza y la técnica como principios, la naturaleza es fundamentalmente el nombre que le damos al *orden* con que las cosas llegan a ser desde una materia que, guiada por la forma, se dirige a ésta como su fin. Forma parte de la depuración que sufre el término «naturaleza», el que los principios vinculados a ella no cubran en ningún caso enteramente el orden de las causas de lo causado. Vimos un poco más arriba que en la generación de un hombre concurren causas tan dispares como ciertos elementos naturales, la forma propia, el agente exterior que es el padre y el sol y la eclíptica, sin cuyo acercamiento a la tierra no se desarrollarían en ésta las condiciones aptas para la vida³⁴. De manera semejante, el crecimiento, envejecimiento y la misma respiración de los animales no son cambios que dependan únicamente de ellos mismos y de lo que en ellos haya de natural, sino que «la causa está en el medio ambiente y en las muchas cosas que entran en él, como el alimento en algunos alimentos, [...] viniendo así desde fuera el primer principio de su movimiento»³⁵. Estos dos ejemplos sirven para arrojar luz sobre el carácter de «decisión» que reviste a la afirmación aristotélica según la cual la forma es el principio que determina lo que el ente sea propiamente. En efecto, si bien *objetivamente* son muchas las causas concurrentes en, por ejemplo, la generación del niño Héctor por Príamo y Hécuba, no todas intervienen con el mismo ascendiente en ese fenómeno. Nadie en su sano juicio adscribiría a la eclíptica, mediante la cual el sol se acerca y aleja regularmente de nuestro planeta, favoreciendo o suspendiendo el crecimiento de las siembras, o al medioambiente en su conjunto o al clima una eficacia causal de peso en la generación del hijo. Por el contrario, *explicar* significa indefectiblemente no ocuparse de recoger lo que el universo todo es para cada uno de los entes, sino delimitar el espacio en el que tiene sentido preguntarse por los primeros principios y causas de algo. Esta operación exige restringir el horizonte de estudio de lo causado y su relación con la causa, de manera que «algo primero en acto» se ocupe de transformar a cierta materia con arreglo a un fin.

Ahora bien, si la naturaleza es un principio de movimiento que procede *desde* algo *hacia* algo, no resultará en modo alguno satisfactoria su identificación con el «constituyente primero [*tó prôton enupárchon*]» (193 a10), con «lo que permanece» (193 a17) en un ente a lo largo de los cambios y es «lo más informe [*arrúthmiston*] en sí mismo» (193 a11). Antifonte, un sofista del siglo IV a.C. aparece citado en el texto de la *Física* como principal defensor de esta tesis, según la cual la naturaleza de los entes debería identificarse con lo más desprovisto de por sí de figura y por ello lo más «liberado» de la atadura a la forma, en una línea cercana a la contraposición entre la *phúsis* y el *nómos* habitual entre los sofistas³⁶. El libro I de la *Física* ya

³⁴ *Vd. Met.*, XII 5, 1071 a13-17.

³⁵ *Vd. Fís.*, VIII 6, 259 b7-14.

³⁶ Es de interés detenerse en la siguiente semblanza que A.M. Hourcade realiza de este sofista, del que poco más ha llegado hasta nosotros que una serie de fragmentos de su poema *Sobre la justicia*. En todo caso, su apología de la liberación de la materia con respecto al patrón de la forma se compadece, por lo

había disuelto esta creencia, al indicar que «la naturaleza subyacente [*he hupokeiméne phúsis*] es cognoscible por analogía» (191 a7), es decir, por su situación relativa a algo otro más que por ella misma, y el mismo libro VII de la *Metafísica*, cap. 10, 1036 a9, afirma que «la materia, a su vez, es por sí misma incognoscible», de manera que se la considera una suerte de *función* introducida por el discurso con el fin de reunir bajo un término común lo que el bronce es con respecto a la estatua o la madera con respecto a la cama. En contraste con esta interpretación de la naturaleza, que considera que en los entes, tanto los naturales como los técnicos, hay signos suficientes como para atreverse a afirmar que el ser de todo ente es en último término el que le da su materia, Aristóteles reivindica que todo ente ha de contar con un criterio rector de la disposición de sus partes. No olvidemos que en *Met.*, V 8, la noción de *límite* se presentaba

que de aquí se trasluce, con una suerte de individualismo feroz en política, que vendría a ser el reverso de su pensamiento: «Se puede, en este sentido, hablar de a-cosmismo antifoniano, al no presentar la naturaleza, propiamente hablando, las características de un sistema, de un todo. Quizás esa sea la manifestación más clara de la influencia del sistema atomístico sobre el pensamiento de Antifonte. Recordemos, en efecto, que Demócrito no opone el carácter convencional de la sensación a una naturaleza preexistente, sino, más precisamente, a la realidad tal y como ella es en sí misma, a saber: los átomos y el vacío. Lo real presenta, por consiguiente, un carácter originalmente múltiple, incluso aunque nada en ella quede en manos del azar.

Aplicando esta perspectiva atomística a la antropología y a la política, Antifonte hace del individuo la llave maestra de su pensamiento. En este sentido, el punto de partida de toda reflexión es siempre el elemento, el individuo singular, en las relaciones que mantiene con la naturaleza, jamás aprehendido como segundo con respecto al conjunto. [...]

Esta primacía concedida exclusivamente al individuo, al elemento, y no a un *todo* ilusorio — siendo la naturaleza ella misma antes que nada yuxtaposición de elementos—, se vuelve a encontrar con toda claridad en las relaciones mantenidas por el individuo con ese otro agregado ya no natural, sino convencional, que constituye la ciudad. El pensamiento del sofista es así claramente atomista en su perspectiva política. Hay *por de pronto* individuos que representan toda la facticidad, *después* la sociedad, que no es más que de manera derivada, simple adición efímera. Conviene, por tanto, pensar lo político en términos individualistas.

Es posible, por consiguiente, sostener, como lo hace Michael Nill [en: *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden, 1985], que la perspectiva de Antifonte está orientada esencialmente en el sentido del *self-interest*. *Acerca de la verdad* razona *siempre* en términos de ventajas para el individuo y no en términos colectivos. [...] [Antifonte] invita al individuo a obedecer a las leyes de la ciudad ante testigos, cuando pueda ser *visto* por los otros. De hecho, en el marco preciso de la democracia ateniense, donde la obediencia a la ley está revestida de una importancia extrema, Antifonte aconseja plegarse a las leyes con el propósito de evitar el perjuicio mayor y sufrido individualmente que constituye el castigo infligido a quienes rechazan plegarse a la ley de la ciudad. La convención está del lado de las apariencias, de la opinión, conviene obedecer a la ley cuando se está ante testigos, actuar como si se constituyese una unidad con el grupo.

Por contra, en la esfera privada, al nivel elemental del individuo que constituye para Antifonte la única realidad del agregado social, al nivel de las cosas latentes, cada cual debe comportarse no ya según la opinión, ni tampoco en apariencia, sino en verdad, de manera auténtica, es decir, conformándose a la naturaleza, siguiendo así directamente y sin rodeos su interés personal. Antifonte cree rehabilitar así, contra el totalitarismo de grupo, la única realidad tangible en el fundamento de la ciudad: el individuo.

El único abordaje válido porque estrictamente conforme a la naturaleza —naturaleza que es ella misma, recordémoslo, múltiple y constituida por elementos separados—, es la que se funda en el individuo. La vía de lo colectivo, aquella marcada por la justicia institucional, es necesariamente *injusta*, sin que esta formulación tenga nada de contradictorio, puesto que para Antifonte hay mucha diferencia entre lo justo según la naturaleza y lo justo según la ley. De hecho, la perspectiva adoptada por la justicia institucional es siempre demasiado general, está demasiado alejada del individuo. Así, dicta leyes prohibiendo que el agresor agreda, pero esta prohibición no es más que una ilusión. En los hechos la justicia lejana y ciega nunca está ahí para proteger a la víctima. La justicia es por excelencia prisionera de la ilusión de las palabras; ella habla, ordena, pero es impotente para evitar los delitos. De ahí resulta que según Antifonte la jurisdicción no constituya un medio suficiente para evitar que el criminal perpetre su acto; por consiguiente, incentiva la auto-defensa» (A.-M. Hourcade, *Antiphon d'Athènes. Une pensée de l'individu*, Bruxelles, Ousia, 2001, pp. 108-109 y 111-112).

como una noción claramente positiva³⁷ —concepción común a todo el pensamiento griego—, sin la que el ente arriesga perder su propia definición y consistencia, de manera que la materia primera de una cama o de una estatua, a saber, la madera o el bronce de los que están hechas pueda ser lo primero en el tiempo, pero contar a la vez con muy escasa prelación en el orden de la definición y del enunciado que define [*lógos horistikós*] (*Met.*, VIII 3, 1043 b31).

Nos ocuparemos a continuación de este desajuste entre lo que creemos observar al mirar en derredor y lo que llegamos a percibir cuando pensamos sobre lo que vemos, pues es clave para comprender la posición que Aristóteles defiende en el capítulo primero del libro segundo de la *Física*. Alguien como Antifonte insiste en que lo realmente decisivo cuando se trata de decidir lo que sea un ente reside en el material que, más allá de todo aspecto que pueda sobrevenirle puntualmente, se conserva a lo largo de las sucesivas transformaciones. Hasta aquí podría considerarse que la posición de Antifonte corresponde a una suerte de visión unilateral de la sustancia como materia. Pero este juicio queda matizado por algunas puntualizaciones:

- a) Antifonte denomina a esa materia primera que equivaldría a lo más íntimo de cada ente «lo más informe», esto es, lo privado de «movimiento regulado por tiempos» [*ruthmós*]³⁸, lo desregulado o liberado de toda configuración.
- b) No parece que nada en la naturaleza llegue a estar desprovisto en algún momento de cualquier aspecto o figura. En todo caso, cuando la «figura» cama desaparece o se pierde, es sustituida por otra «figura» como la del tablón o, encaminándonos a lo que de naturaleza había en el instrumento, por la «figura» árbol. No habría, pues, perspectiva acerca de los entes en la que éstos abandonen su revestimiento formal.
- c) La *materia primera* en tanto que naturaleza subyacente, es decir, lo que en todo caso se aproximaría más a «lo más informe» de Antifonte, se conoce *por analogía* (*Fís.*, I 7), como lo exigido para que forma y privación cuenten con algún escenario en el que actuar, pero no es nada particular por sí misma.
- d) El sofista confunde la forma con una mera *disposición* [*diáthesis*]³⁹ transitoria de los entes, de suerte que todo lo relativo al orden legal queda reducido a «lo provisional» frente a la «persistencia» temporal de la materia.

En efecto, las tesis presuntamente «materialistas» del sofista no son un despropósito sin más, sino que su principal error se debe a su incapacidad para enlazar convenientemente lo que en cada ente permanece a lo largo del tiempo con aquello que, sin estar cabe el ente todo el

³⁷ Podemos añadir a esa mención la del cap. 17 del mismo libro, dedicado a la dilucidación del término *límite* [*pèras*], cuya definición genérica es la de «*el extremo [éschaton] de cada cosa*, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada en ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo <lo que forma parte de ella>», pero que cabe especificar desde los *límites* representados por la forma de una magnitud, es decir, una figura —que coincide plenamente con la tercera acepción de *ousía* en el cap. 8—, por el fin de cada cosa y la sustancia o esencia de cada cosa, de la que se dice que es «límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa».

³⁸ Este término, *rúthmos*, que mienta un movimiento regulado por tiempos, pero también literalmente el ritmo o la cadencia, y de ahí la proporción, el orden y la condición de algo, había aparecido ya en la historia de la *sophía* de mano de Demócrito, en tanto que causa de uno de los tres tipos de diferencia entre los entes, a saber, la *figura* [*schêma*], que junto con el *orden* [*táxis*], producido por el *contacto* [*diathigé*] entre las partículas, y la *posición* [*thésis*], determinada por el *giro* [*trópos*] impreso en cada uno de ellos, integra el vocabulario básico de la ontología atomista. Aristóteles encuentra a este conjunto de diferencias excesivamente externas y accidentales y estima que no son suficientes para distinguir al hombre vivo del cadáver. Su principal deficiencia estriba en que admiten algo así como «fraudes» en ontología, lo que ocurriría si uno de los autómatas de Arquitas de Tarento o de Dédalo empezara a considerarse un hombre de verdad; *cfr. Met.*, I 4 y VIII 2.

³⁹ En *Cat.*, 8, bajo la voz «cualidad», Aristóteles recoge la diferencia entre «estado», que puede ser conocimiento o virtud, y «disposición», que frente a la primera tiene un carácter mucho más frágil y provisional. Los ejemplos de la segunda remiten, por ejemplo, a coger frío o entrar en calor y sentirse repentinamente indispuesto, esto es, a situaciones en que uno se encuentra captando cierto elemento, al que no por ello se detiene.

tiempo, lo configura y concede su modo específico de ser. El estudio de los entes naturales no se interesa ciegamente por aquello que en cada uno de ellos persiste sin solución de continuidad, sino que parte de la convicción de que siempre hay un *resto* entre cada ente y su *éidos* —el movimiento no es otra cosa que el fenómeno de este desajuste—. Sin embargo, aquello que se comporta como una ley para los entes no tiene por qué coincidir efectivamente con ellos todo el tiempo. La forma tarda un tiempo en establecerse y tampoco puede afirmarse que llegue para permanecer, pues, por el contrario, la movilidad que permite su mismo establecimiento también colabora en la corrupción de las partes materiales, sin las que la primera carece de base alguna que determinar. Aristóteles no refuta esta peculiaridad de la forma de lo sensible, pues no se ha descartado que la causa primera del ser de un ente sea lo más claro y cognoscible para nosotros, ni lo más sencillo de aprehender. Por el contrario, como se dice del bien en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, podría decirse de la forma que es «algo bello, raro y laudable» para lo natural.

En una muestra de la estrategia retórica habitual en Aristóteles, que en lugar de silenciar al contrincante dialéctico más bien le concede la palabra con el fin de denunciar *in actu exercito* sus pasos en falso, no se niega lo que hay de verdadero en esta afirmación del sofista, pues también considera que uno de los sentidos de naturaleza se refiere a «la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio» (193 a28-29), pero sí se denuncia la bisonñez intelectual de quien reduce la pregunta *¿qué es la naturaleza?* a *¿qué es lo que permanece y no desaparece nunca en el ente natural?* La falacia escondida tras la posición de Antifonte consiste en sustituir el orden de razones buscado en una investigación ontológica por uno meramente temporal⁴⁰, paso ilegítimo que Aristóteles pone en evidencia al advertir que si de un hombre nace otro hombre, pero de una cama no nace otra cama, la interrupción del paralelismo tendrá que adscribirse a un principio distinto al de lo siempre subyacente o *hupokeímenon prôton* —que estando presente en la cama, en tanto que madera, no le permite producir otra semejante—, si es que se pretende dar razón de que sólo en el primer caso se produzca una transmisión efectiva de una forma específica. Pues es evidente que la madera sigue emitiendo señales [*semêion*] que indican que no ha abandonado la cama ya inservible, pero esa «presencia» no es capaz de *activar* en un conjunto irreconocible de tablones lo que la convirtió durante un tiempo en un instrumento válido para los hombres. Si desde la técnica nos desplazamos al ámbito propiamente natural, tampoco parece que sean los huesos y los músculos, sin contar con un principio ulterior, los que habiliten la reproducción del hombre. Frente a la tozudez de la materia, hay en todos estos elementos algo próximo a lo que Empédocles ya denominó atinadamente con el término *lógos*, es decir, *proporción*⁴¹, a saber, un algo otro [*héteron ti*] de los elementos —cuya presencia ni siquiera es conmensurable con la de éstos—, que es lo que les permite contar con alguna eficacia causal en el mundo.

M. Heidegger en su trabajo *Sobre la esencia y el concepto de la phúsis. Aristóteles, Física*, II 1 expone en los términos siguientes el desacierto de la posición antifontiana:

«Pero para los griegos el «ser» significa *la venida a presencia en lo no oculto*, Lo decisivo no es la duración ni la medida de la venida a presencia; lo decisivo es si ésta se sume en lo no oculto de lo simple, y así se retoma a sí misma en lo oculto de lo inagotable, o si la venida a presencia se confunde (*pseudos*) en el mero «tener el aspecto de», en la «*apariencia*», en lugar de permanecer en la *ausencia* de confusión (*a-trékeia*). Sólo podremos llegar a saber suficientemente la esencia *griega* de la *ousía* desde la perspectiva de la oposición entre desencubrimiento y apariencia. De este saber depende *absolutamente* la comprensión de la interpretación aristotélica de la *phúsis*» (recogido en *Wegmarken*, traducido al español como *Hitos* por A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Alianza, 2000, p. 224 [270]).

⁴⁰ Merece notarse la coherencia que el discurso práctico de Antifonte mantiene con su voluntad de identificar la *naturaleza* con la materia primigenia de los entes, como muestran los fragmentos conservados de su escrito *Sobre la verdad*, donde aconseja —como una especie de moraleja extraída de la fábula del pastor Giges— que los hombres cumplan acciones buenas tan sólo si hay testigos que puedan presenciarlas, mientras que, si se encuentran lo suficientemente solos, les es permitido dar rienda suelta a sus inclinaciones, por muy perjudiciales que sean para otros.

⁴¹ *Met.*, I 10, 993 a16-17: «Empédocles afirma que el hueso existe a causa de la *proporción*, y ésta no es sino la esencia y la sustancia de cada cosa».

En *Metafísica* volvemos a encontrar esta duplicidad de la *naturaleza*, que implica un juicio diverso según que adoptemos una u otra perspectiva. Así, si bien podemos considerar a este principio como «algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia» (1014 b28), es suficientemente elocuente que esperemos a llamar a las cosas por su nombre «hasta que no poseen ya la forma y la configuración» (1015 a5), pues todo lo que hay coincide más consigo mismo cuando la forma se ha manifestado en él. Y, de hecho, sólo si se es capaz de distinguir lo que la naturaleza es en tanto que materia de lo que es en tanto que forma o el *eídos* según la definición (193 a30), que se refiere a lo que el ente es «cuando es actualmente» (193 b7), se obtiene una noción sistemática de la *phúsis*. La distinción de sentidos del término *phúsis* no sólo abre paso al estudio de este principio del movimiento y del reposo, sino que prueba la anterioridad de una de las acepciones con respecto a la otra. En la obra *Las partes de los animales*, Aristóteles, que comienza con un célebre elogio sobre las posibilidades analíticas de una disciplina como la *dialéctica*, llega a considerar que la distinción de función que corresponde a la materia y la forma debe manejarla todo hombre con cultura, con independencia de que sea o no perito en una ciencia determinada:

«En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y su color, sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier manera, por ejemplo, de bronce o de madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla las flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano. Es hablar de una forma demasiado simplista, y de la misma manera como si un carpintero hablase de una mano de madera» (639 b28-641 a7).

No en vano, lo que en la naturaleza guía los procesos generativos y les conduce a su fin impone un orden que la materia por sí misma no es capaz de alcanzar, de suerte que «esta manera de hablar» que permite entender qué son las cosas naturales mediante la escisión de lo que tienen de materia y forma —o de determinable y determinación—, invita casi a introducir el término «fin» [*tèlos*] como una nota imprescindible para caracterizar a la forma en tanto que punto de llegada de la generación⁴². El denominado «libro de la Verdad» de la *Metafísica*, a saber, el segundo por orden, llamado por el editor *alpha èlatton/minor*, recoge un pasaje muy esclarecedor acerca de la conexión existente entre la ciencia que investiga el ser del ente y la pregunta por lo que en cada caso pueda responder a la pregunta «para qué es esto»:

«[A]quello para lo cual es fin, y tal condición tiene lo que no es para otra cosa, sino las demás cosas para ello, de modo que no es para otra cosa, sino las demás cosas para ello, de modo que si hay algún fin último, no existirá proceso infinito, y si no lo hay, no existirá *aquello para lo cual*. Los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo, de que suprimen la naturaleza del Bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término). Ni habría tampoco Entendimiento en las cosas que son: en efecto, el que posee entendimiento actúa siempre para algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite» (*Met.*, II 2, 994 b9-16).

Basándonos en lo anterior, cabe calificar como aportación mayor del comienzo del libro II de la *Física* el hallazgo de un modelo discursivo, a saber, el consistente en la distinción de significados en la *phúsis*, capaz de someter a una explicación coherente una serie de pasos que P. Aubenque reduce en *El problema del ser...* a las aporías siguientes: a) ¿cómo puede el ser provenir del no-ser? y b) ¿cómo lo mismo puede devenir lo otro?, pues en virtud de la explicitación de las funciones respectivas de la naturaleza entendida como materia y como forma el investigador está en condiciones de *proyectar* desde lo que la forma del ente le permite conocer de éste algo así como la *privación* [*stéresis*] de la forma misma, constituyendo ésta una

⁴² Cfr. *Met.*, V 17, 1022 a7-8: «[S]e llama *límite* [*pèras*] el *fin* de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual —y no aquello desde lo cual— tiene lugar el movimiento y la acción)».

suerte de complemento *discursivo* «formal» para la materia, que sí cuenta con un apoyo *físico*. Una operación semejante, a saber, la que convierte al predicado «no-músico» o «no-ser hombre» en la privación de cierta materia, pone remedio a las dudas que pudieran surgir a propósito de la unión efectiva de materia y forma en una sustancia sensible, pues hasta en su estado más material el ente está orientado hacia la forma, aunque ésta se asuma en régimen de privación, esto es, de no-ser *aún*.

§ 5. *Las significaciones de la «causa» [aítion]. ¿Cómo llega cada ente a ponerse de acuerdo consigo mismo?*

El capítulo que cierra el complejo argumento unitario del libro VII de la *Metafísica*, en el que de manera explícita Aristóteles disocia el tipo de principio que es la causa primera del ser de un ente —lo que hablando lógicamente es la *esencia*— de la *presencia* de los materiales de una casa o de las letras en el caso de una sílaba y del fuego y la tierra en el de la carne, recoge desde otro respecto la dualidad que parte en dos a lo natural. Esta escisión interna a cada ente nos permite preguntar por lo que le precede a él mismo en orden a su inteligibilidad, a saber, aquello que responde centralmente a la pregunta «¿por qué estos materiales son X». La fórmula elegida para marcar que la forma de un ente no debe buscarse en su aspecto material es la de «algo distinto», de manera que de la forma cabe decir

«que se trata de algo [*ti*] y que no es un elemento, y que es la causa de que esto sea de carne y esto sea una sílaba, y lo mismo en los demás casos. Pues bien, esto es la sustancia de cada cosa, ya que esto es la causa primera de su ser [*aítion prôton toû êinai*]» (1041 b25-28).

A la luz de estos textos parece que no hay manera más adecuada para plantear la pregunta siempre buscada y siempre aporética *¿qué es lo ente?* que desplazarnos imaginariamente, como una ficción forzada por la restricción al presente de nuestras sensaciones, a aquel lugar desde el cual nos representamos al ente mismo —la sílaba, la carne, el edificio— como acto [*enérgeia*], esto es, como algo que cumple una función [*érgon*] determinada, de manera que podamos apresar *in phantasma* ese rendimiento, ya que no podemos disponer de él *ad oculos*⁴³. La noción de *privación* es resultado de este desplazamiento semántico. Esta exigencia de *anticipar* lo que haya de ser de *por sí* un ente establece un corte limpio entre la función desempeñada por aquellas cosas *sin las que* no puede construirse un muro o una casa, fabricarse una espada o un martillo, y la de *aquello por causa de lo cual* se construye o se fabrica el útil. Los siguientes textos, pertenecientes al final del libro II de la *Física* y al comienzo del libro II de *Partes de los animales* cimentan la prelación de la forma — que para cada ente es su fin— con respecto a su constitución material:

«De hecho, una casa no existe para los ladrillos y las piedras, sino éstos para la casa, y esto sucede igualmente también para toda la otra materia. Que es de este modo, no sólo resulta claro por la inducción, sino también mediante el razonamiento. En efecto, todo ser que se engendra realiza su proceso de formación a partir de algo y para algo, y a partir de un principio hacia un principio, de la primera causa motriz y que ya tiene una naturaleza propia hacia una forma u otro fin semejante. De hecho un hombre engendra a un hombre, y una planta a una planta a partir de la materia subyacente a cada uno.

Desde el punto de vista temporal, pues, la materia y la generación son necesariamente anteriores, pero desde el punto de vista lógico lo son la esencia y la forma de cada ser. Es evidente si se define el proceso de formación: el concepto de la construcción contiene el de la casa, mientras que el concepto de la casa no incluye el de la construcción [subrayado nuestro]» (*Par. an.*, II 1, 646 a28-646 b30).

⁴³ Seguimos aquí la terminología acuñada por Karl Bühler en su *Teoría del lenguaje*, traducida en Alianza por Julián Marías, donde considera que la *demonstratio ad oculos* y la *deixis in phantasma* constituyen las operaciones fundamentales del campo mostrativo del lenguaje, mediante las que se habilitan los cauces de la significación literal y figurada.

«Sin embargo, **aunque el muro no pueda ser hecho sin esas cosas, no fue hecho por causa de ellas** (excepto como materia), **sino para proteger y preservar ciertas cosas**. Análogamente, en todos los demás casos en los que hay un ‘para algo’: nada podría ser hecho sin cosas que tengan la naturaleza necesaria para ello, pero no es hecho por causa de ellas (excepto como su materia), sino para algo. Por ejemplo, ¿por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecha de hierro. Es, pues, necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función. Luego, lo necesario es necesario condicionalmente, pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición [τὸ δ’*hoû héneka en tōi lógoi*] [subrayado nuestro]» (*Fís.*, II 9, 200 a4-14).

Ambos textos exponen que ninguna enumeración de los elementos de un ente natural o producto del arte, por muy detallada y analítica que sea, designa aquello a que nos referimos cuando decimos que la espada ha sido hecha para cortar, la casa para proteger a hombres y bienes y el muro para proteger las propiedades. En todos estos casos técnicos recortamos *algo* no soluble en la materialidad de los casos, pero que, lejos de permanecer en lo indeterminado, dirige y establece el fin de las actividades respectivas. Y Aristóteles considera que esta preeminencia silenciosa del «fin» en el arte es análoga estructuralmente a la que se cumple en la naturaleza. Si no sabemos en qué consiste un ente hasta que no somos capaces de considerarlo desde su fin, podría decirse que el ontólogo asume un comportamiento casi propio del artesano y productor con vistas a establecer qué sea la causa primera del ser de algo, pues así como los productos del arte están precedidos por su posibilidad lógica, la doctrina aristotélica de la sustancia propone que cada presencia física es *posterior lógicamente* a aquello que en ella misma ni se genera ni se corrompe. La afirmación del libro VII, 4 de *Metafísica*, según la cual «el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él» (1029 b20-21) alude con cierto alambique a este desajuste interno a cada ente. Se espera de la definición que aisle aquello que en el ente corresponde a su estructura y consistencia específicas, de suerte que esta operación

- a) no avance en la dirección marcada por ejemplos desaconsejables como lo que denominaremos el efecto «crónica» o el efecto «concatenación» (1030 b7-10). Es propio de una crónica recoger la proximidad espacio-temporal de un conjunto de acontecimientos, sin interesarse por algo así como su posible nexo causal⁴⁴. Como decíamos, empleando un texto del libro II de *Metafísica* en las primeras páginas de esta guía del curso, que una cosa *siga a* otra no equivale a que una cosa *se siga de* otra. Si lo primero reproduce el orden que proporciona la crónica a su discurso, lo segundo es más bien lo pretendido por la definición en ontología. Por otra parte, la unidad que un título común como *Ilíada* les confiere a una serie de cantos o rapsodias, vinculados por una trama, no parece coincidir con lo que buscamos con una definición de lo que sea propiamente un ente, pues la «serie» o «secuencia» que liga a los episodios entre sí es un enlace demasiado externo para hacerse cargo del tipo de unidad que reviste a los

⁴⁴ El texto siguiente recoge precisamente esta «debilidad lógica» de la crónica frente a la tragedia, si bien la primera está dotada de una evidente «fortaleza fáctica» frente a la segunda, *Poét.*, XXIII, 1459 a18-29: «En cuanto a la imitación narrativa y en verso, es evidente que se debe estructurar las fábulas, como en las tragedias, de manera dramática y en torno a una sola acción entera y completa [*perì mían prâxin hólon kai teleían*], que tenga principio, partes intermedias y fin, para que, como un ser vivo único y entero [*zôion hèn hólon*], produzca el placer que le es propio; y que las composiciones [*sunthéseis*] no deben ser semejantes a los relatos históricos [*historíais*], en los que necesariamente se describe no una sola acción, sino un solo tiempo [*henòs chrónou*], es decir, todas las cosas que durante él acontecieron a uno o a varios, cada una de las cuales tiene con las demás relación puramente casual. Pues, así como la batalla naval de Salamina y la lucha de los cartagineses en Sicilia tuvieron lugar por el mismo tiempo, sin que de ningún modo tendieran al mismo fin, así también, en tiempos contiguos [*en toîs ephexês chrónois*], a veces acontece una cosa junto con otra sin que de ningún modo tengan un fin único. Pero quizá la mayoría de los poetas cometen este error».

entes naturales⁴⁵. La definición ha de garantizar que delimita *algo que es uno*, que en estado perfectivo se muestra como forma, pero no se resuelve en este principio.

- b) en segundo lugar, una definición no debe destruir la unidad interna de cada ente cayendo en la trampa de una terminología externalista y vacía, como aquella que representan las palabras *ligazón* [*súndesmos*], *coexistencia* [*sunousía*] y *composición* [*súnthesis*]. Este tipo de trampa discursiva es la que caracteriza a las explicaciones del sofista Licofrón, citado en el libro I, cap. 3, de la *Física* en virtud de sus reparos para utilizar la cópula, sospechosa de partir en dos la realidad, de suerte que reformula pastosamente «el árbol es verde» o «el hombre es blanco» en «el árbol (se) verdea» y «el hombre (se) blanquea». Como es bien sabido, esta «huída» no evitar el enfrentamiento final con el sentido de la cópula, pero pospone el encuentro con giros gratuitos. Quienes definen la ciencia, la vida o la salud como «la coexistencia del saber con el alma», «la composición o ligadura del alma con el cuerpo» o «la coexistencia, composición o ligadura de un alma y la salud» no advierten que con sus palabras deshacen la unidad irrenunciable de lo que hay y de lo que acontece en el mundo. Lo que es lo mismo que acusarles de servirse del discurso [*lógos*] no para decir algo de algo, mostrando [*apophaineîn*] la estructura de los entes, sino más bien para deconstruir literalmente la unidad de cada cosa. Es significativo que el sofista Licofrón defendiese en política una definición de la *pólis*, esto es, del espacio público en que los ciudadanos pueden discutir y decidir acerca del bien común, que la disuelve en unos términos análogos a su concepción de la sustancia. Licofrón reduce la ciudad y lo público a los términos de una *liga* o *alianza armada* [*summachía*], que según Aristóteles no mantiene unidos entre sí a los hombres, por mucho que los acerque físicamente, y «deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos» (*Pol.*, III 9, 1280 b12).

Las aproximaciones meramente externas al ente, a saber, aquéllas que se muestran incapaces de distinguir la mano de madera o bronce de la orgánica, carecen, pues, de una mínima orientación a propósito de lo que podríamos calificar como prelación de algo inteligible en el ente con respecto a lo que en él hay de mera presencia física. El ejemplo de la generación humana expone esta suerte de precedencia de las cosas con respecto a ellas mismas que persigue traer a la luz precisamente la reflexión sobre ellas. En toda generación humana una pareja adulta actúa como *motor* del cambio, ahora bien el agente es lo que es en virtud de cierta *forma* que, al mismo tiempo, es *fin*. La plantilla causal aristotélica no evita el parangón entre la relación que el motor mantiene con lo movido y la que la forma y el fin mantienen con la movilidad del ente. El pasaje siguiente de *Acerca de la generación y la corrupción* ilustra esta dualidad entre las causas:

«El agente activo es causa en tanto es aquello donde está el principio del movimiento. Sin embargo, la causa final no es activa (por lo cual la salud no es principio activo, salvo en sentido metafórico). Así, cuando está presente el agente, el paciente llega a ser alguna cosa, mientras que al estar presentes los «estados», el paciente no *llega a ser*, sino que *ya es*. Las formas y los fines son una clase de «estados», mas la materia, en cuanto materia, es pasiva»⁴⁶.

El texto separa una causa que mueve *efectivamente* y, por tanto, se encuentra necesariamente en el tiempo, de otra que en todo caso mueve *metafóricamente*, de suerte que parece estar detenida en el tiempo o incluso encontrarse fuera del tiempo —ser lo otro del tiempo. Frente a la

⁴⁵ Vd. *Met.*, VIII 6, 1045 a12-13: «[L]a definición consiste en un enunciado que es uno, no porque las partes estén juntas, como la *Ilíada*, sino porque es <definición> de algo que es uno»; *Met.*, XIV 3, 1090 b19-20: «Por los hechos observados, desde luego, no parece que la Naturaleza sea una sucesión de episodios, como una mala tragedia»; *Met.*, XII 10, 1075 b36-1076 a3: «Aquellos que dicen que lo primero es el Número Matemático [...] convierten a entidad del Todo en una sucesión de episodios (pues la una, exista o no exista, nada aporta a la otra) y ponen multitud de principios. Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas».

⁴⁶ *Gen. corr.*, 324 b13-17; cfr. el texto paralelo de *Met.*, XII 3, 1070 a21ss.

fuerza motriz del padre que en cada caso es nuestro padre respectivo, el *eídos* y *forma específica* «hombre» no pone en movimiento, sino que se mantiene igual e idéntica a sí mismo a lo largo de las generaciones sucesivas. Ahora bien, esta segunda causa, que demarca a su vez lo que para el ente constituye su fin y declara «acabados» los cambios parciales y el movimiento fundamental en que éste se encuentra, podría concebirse «moviendo» en el sentido *figurado* en que mueven los fines de nuestras acciones, por ejemplo, la perfección a la que aspiramos (vd. pp. 4-5), a saber, incitando y conservando una serie de operaciones que nosotros llevaremos a cabo. Frente al «estatismo» de la forma y el fin, que despiertan la imitación por parte de lo móvil, únicamente las sustancias primeras que son los hombres particulares y los bueyes particulares están en condiciones de «modificar el aspecto» de otros hombres y bueyes particulares. Así pues, los *eídos* a los que nos referimos mediante expresiones *figuradas* activan a ciertos entes mundanos con vistas a que dejen en lo sensible la marca de lo inteligible, de manera que la definición de hombre como «animal racional» interviene en la generación de Aquiles por parte de Peleo, aunque no intervenga *del mismo modo* en que Peleo le confiere su aspecto específico a Aquiles. Vemos, por tanto, reproducida una suerte de doble referencia a la sustancia que el pensamiento aristotélico viene defendiendo como necesaria al menos desde una obra temprana como *Categorías*. Si bien la terminología empleada en esta obra —sustancia primera y sustancia segunda— desaparece prácticamente a lo largo de la *Metafísica*, y si se la recupera el significado cambia sensiblemente, esta obra recoge el sentido de aquella división, sobre la que se asienta la consistencia de lo físico. P. Aubenque ha intentado poner fin a la discusión sobre una posible «evolución» del pensamiento aristotélico de la sustancia en base a la evidente variación terminológica con la siguiente lectura del problema, que consideramos plenamente acertada:

«Cuando Aristóteles quiere expresar este aspecto de la *ousía* que no se deja reducir al *tí esti*, emplea la expresión *tòde ti*, por ejemplo en Z 4, 1030 a19. Pero, ¿qué significa *tòde ti*? *Tòde* es un pronombre demostrativo, que tiene una función deíctica y que permite designar ‘esto que está ahí’, el objeto, *Gegenstand*, que se me enfrenta y que preexiste a toda aserción que yo pueda formar acerca de él. *Tòde* permite designar formalmente el sujeto=X de cualquier predicación (como, por ejemplo, en Z 1, 1028 a15).

Pero, la expresión completa *tòde ti* contiene una determinación del *tòde* como *ti*, de esto como alguna cosa. Guillermo de Moerbeke traduce por *hoc aliquid*, que no hay que entender como ‘este algo’, lo que presupondría que yo sé lo que es algo en general antes de identificarlo con esto, sino más bien ‘esto, que es algo’. Dicho de otra manera, no es *hoc* lo que determina a *aliquid*, sino *aliquid* lo que determina a *hoc*. El *ti* determina, por tanto, restringe, la extensión del *tòde*. *Tòde ti* no es cualquier cosa, sino un algo determinado.

Tomás de Aquino tenía razón al precisar en este sentido la noción de algo: *aliquid* es una contracción de *aliud quid* y significa algo distinto de otros, una cosa que se distingue de las otras porque está determinada y no puede, por tanto, confundirse con otra. *Tòde ti* u *hoc aliquid*, es, como lo dice en algún momento Aristóteles (Z 1, 1028 a27), un sujeto determinado, *hupokeímenon*....*horisménon*, esto es, un sujeto que no se agota en su función de substrato, sino del que se puede decir de manera determinada lo que es.

Pero, entonces, no hay oposición entre *tí esti* y *tòde ti*. Se trata de dos puntos de vista complementarios, respectivamente predicativo y substrativo, que coinciden bajo la doble condición de que el *tí esti* sea un verdadero *tí esti*, es decir, la esencia o al menos un predicado esencial, y que el *tòde ti* sea un verdadero sujeto, esto es, un sujeto determinado, portador de una esencia propia» (P. Aubenque, “Sur l’ambivalence du concept aristotélicien de substance”, in: CORDERO, N.L., *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Vrin, 2000, p. 96) [cfr. F. Martínez Marzoa, “Comentario a Aristóteles, *De interpretatione*, 1-3, in: ALVÁREZ GÓMEZ, Á./MARTÍNEZ CASTRO, R. (coord.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor P. Aubenque*, Santiago de Compostela Universidade, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1998, pp. 123 y 128)].

A juicio de Aubenque, que suscribimos plenamente, Aristóteles considera a cada ente desde un doble respecto, substrativo y esencial, que las significaciones de la *causa* recuperan, de suerte ambas dimensiones resulten conceptos relativos y mutuamente clarificadores, siendo uno de carácter marcadamente «material» y otro de evidente filiación «lógica». El siguiente texto de

Sobre la generación y la corrupción nos permitirá recuperar la estrecha unión entre *causa* y *ousía* de la mano de las posibles respuestas a la pregunta *¿por qué?*:

«En consecuencia, la generación y la corrupción necesariamente deben darse en el ámbito de lo que puede ser y no ser. Por tanto, ésta es la causa, en el sentido de materia, de los entes sujetos a generación, mientras que la causa en el sentido de «aquello en vista de lo cual» es la figura o la forma: ésta es la definición de la esencia de cada cosa.

Pero también es preciso añadir la tercera causa, a la cual todos atisban como en sueños pero ninguno menciona. Empero, algunos creyeron que la naturaleza de las Ideas es una causa suficiente para explicar la generación. Tal es el caso de Sócrates en el *Fedón*, pues él, tras censurar a los demás por no haber dicho nada sobre esta cuestión, supone que entre los entes hay Ideas y cosas que participan de las Ideas, y en virtud de la Idea se dice que cada cosa existe, en virtud de la participación en ella se dice que cada cosa se genera, y en virtud de la pérdida de la Idea se dice que cada cosa se destruye. Consecuentemente, las Ideas necesariamente deben considerarse causas de la generación y de la corrupción.

Otros, por su parte, creyeron que la misma materia es la causa, porque de ella procede el movimiento.

Pero ni unos ni otros dicen lo correcto. Pues, si las Ideas son causas, ¿por qué ellas no generan siempre de modo continuo —y, en cambio, a veces lo hacen y a veces no—, visto que las Ideas y las cosas que participan de ellas existen siempre? Por lo demás, en algunos casos observamos que la causa es otra; en efecto, el médico produce la salud y el científico la ciencia, aunque la salud en sí y la ciencia en sí existan y también las cosas que de ellas participan, ocurriendo lo mismo con las otras operaciones cumplidas en virtud de una cierta facultad.

Si alguien dijera que la materia produce la generación mediante su movimiento, daría una explicación más adecuada con los hechos físicos que la de quienes sostienen las doctrinas recién mencionadas. Pues aquello que cumple la acción de alterar y transfigurar [*tò metaeschematízon*] es en mayor medida causa de la generación, y acostumbramos a decir que en todo los entes, tanto en los naturales como en los creados por la técnica, todo aquello que puede producir movimiento es la causa agente» (*Sobre la generación y la corrupción*, II 9, 335 b3-28).

Ni las Ideas de los académicos ni la materia por sí misma serían capaces de configurar lo que hay, los primeros debido a que su inteligibilidad no logra transformarse en acto y la segunda en virtud de su proverbial pasividad. Aristóteles elige enfocar la causa formal sirviéndose de dos principios con los que diversas corrientes en filosofía han pretendido ocultarla. Nos referimos a aquello que yace por debajo de ella y al intento fallido de superarla en virtud de un presunto principio superior: ambas propuestas adolecen de una falta de conexión entre cierta sustancia primera que actúa como motor y aquel principio que la convierte en motor del cambio de otro. El estudio de los entes avanzaría notablemente —tal parece ser una vez más en Aristóteles la enseñanza de este texto— en caso de que, a propósito de lo que hace de cada ente lo que es, partiésemos en busca de la incógnita causal sirviéndonos de la analogía con la producción técnica. En efecto, lo que hace de un cofre o de un dintel aquello que son no debe de estar demasiado alejado *estructuralmente* de aquello que hace de un hombre un hombre y de una encina una encina. Hagamos abstracción por un momento de la exterioridad de la técnica con respecto a sus obras frente a la interioridad de la naturaleza en los entes físicos. La alusión a la utilidad del «modelo técnico» para abrirse paso en la respuesta a la pregunta *¿qué es lo ente?* merece, por su parte, algún comentario. Ya hemos aludido a que en *Met.*, VIII 2, Aristóteles señala que las obras del arte son «lo análogo de la sustancia», de suerte que lo que en ellas equivale al *acto*, a saber, las *diferencias* de enlace de la multiplicidad material —el estar colocadas, atadas, pegadas «de tal modo»—, puede transponerse al orden propio de la sustancia sensible, que tiene su principio en la *phúsis*. Y si, como leemos en el libro II de la *Física*, el arte de fabricar navíos seguiría procediendo de la misma manera en el caso de residir como una potencia interna en la naturaleza, ello se debe a que *naturaleza* y *arte* comparten un *sentido*, en el que todos los pasos se dirigen al *fin*. Buena parte del vocabulario ontológico de la *Metafísica* se funda en operaciones que el propio Aristóteles no duda en considerar «de analogía», a saber, aquellas con las que precisamente la inducción o *epagogé* está familiarizada. La unidad que la analogía habilita es la más «débil» de todas, pero su escaso «realismo» exige precisamente un mayor apoyo por parte de la comprensión del intérprete.

Debido al desconocimiento de esta manera discursiva de aproximarse a los fenómenos, podrá acusarse a los pitagóricos, como leemos en *Met.*, XIV 6, 1093 a27-28, de los mismos defectos de los que son acreedores algunos comentaristas antiguos de Homero, «que veían las pequeñas semejanzas, pero pasaban por alto las grandes». Y el enlace que une a lo que está en potencia y lo que está en acto o a la forma específica y la materia no puede calificarse como cuestión de detalle, sino que por el contrario muestra la estructura o *lógos* que constituye el orden de lo que hay. Así, pues, conviene no olvidar que naturaleza y técnica, siendo principios heterogéneos de lo que llega a ser mediante la generación y mediante la producción, permiten establecer una analogía entre sus dos modos de proceder en la medida en que las dos constituyen un camino hacia la forma como fin, a pesar de que ese camino sea interno en un caso y esté mediado por un agente externo en el otro. Otro ejemplo de este proceder análogo lo hallamos en el último capítulo dedicado al estudio del movimiento del libro VII, donde leemos que «de qué *es* [*tí ésti*] proceden los silogismos, y de él también <proceden> las generaciones» (1034 a32-33). Sólo que, mientras que la naturaleza parece ocultar mediante sucesivas modificaciones de lo mismo los distintos pasos del proceso, la técnica obra por operaciones que pueden considerarse la mejor manera de mostrar cómo se establece «tal forma en tal cosa»⁴⁷ (*Met.*, VII 8, 1033 b9), proceso estrechamente ligado al movimiento y que nos permite abordar el comentario del cap. 15 del libro VII, seguramente el más decisivo para entender el *diferendo* entre la concepción aristotélica del *eídos* y su interpretación en la Academia.

¿Designan, pues, las causas algo así como respectos físicamente reconocibles en cada ente? Parece claro, por lo que llevamos considerado, que la doctrina aristotélica de las causas surge de la partición interna del ente en un principio lógico activo y un principio material pasivo, de suerte que «ser causa» depende más del «haber comprendido de antemano lo que se busca con ello» que de una identificación directa de la forma, la materia, el motor o el fin con algo presente en el ente. Así, la *causa* no es ajena al origen hermenéutico de buena parte del vocabulario técnico aristotélico, que W. Wieland ha sabido diagnosticar con una claridad difícilmente superable:

«En realidad, con la doctrina de las cuatro causas no tenemos nada parecido a una teoría subterránea de principios fundamentales metafísicos, que por una afortunada combinación sean dados al entendimiento humano y se pongan de manifiesto directamente, sino algo mucho más simple. Se trata, en efecto, también en este caso —análogamente a las estructuras discutidas en los párrafos precedentes— del resultado de un análisis del uso lingüístico. Causa [*aítion*] tiene en el uso lingüístico un significado múltiple (*légetai gàr aítia pollachôs*, 195 a29). En rigor, no se trata en este caso de cuatro causas, sino del *sentido* cuádruple en el que hablamos de causa. La unidad formal de estos significados se produce

⁴⁷ «[La fabricación] deja aparecer el *télos* con más nitidez que la generación natural, que Aristóteles considera, sin embargo, como el modelo que el arte imita (Bonitz, 758 b49-52).

En la generación natural el *télos* está ciertamente presente bajo una figura indiscutible, a saber, la del adulto de una especie dada, en plena posesión de su forma. La fabricación alberga, con todo, una ventaja. A diferencia de la generación, se produce en efecto mediante composición, no mediante el despliegue de un germen; es síntesis, no ampliación de un organismo unido a sí mismo por concreción [*sumphúsis*]; es centrípeta y no centrífuga. Además, la forma [*eídos*] que unifica los materiales y aporta un sentido irreductible a los componentes aparece bruscamente al pasar de la invisibilidad de la imaginación y del artesano a la visibilidad de su concreción material, mientras que, allí donde la generación es natural, una forma no hace más que propagarse de un individuo a otro sin salir nunca del dominio de lo visible. La nitidez con la que la forma artificial se arranca a lo invisible tiene como consecuencia una manifestación más pura de lo posible como tal, mientras que en la generación natural, como en todos los procesos cíclicos, lo posible [*dúnamis*] no es más que un entreacto entre dos realidades que hacen que se le olvide.

La primera respuesta a la cuestión del movimiento, es decir, a la de saber por qué hay *dúnamis*, es, así, implícitamente, la naturaleza de nuestra presencia en el mundo, tal y como ella se manifiesta por nuestra posesión del *lógos*, de nuestra capacidad de buscar, tras lo que está presente, lo que no lo está. El *lógos* introduce así en el mundo realidades que surgen como totalidades irreductibles, a la manera de aquellas que forman nuestras vidas (aquello en lo que, paradójicamente, la fabricación es un mejor análogo de nuestra presencia al mundo que la generación)» (R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, cap. IX, pp. 507-508 [trad. de la profesora]).

también aquí por un elemento funcional, a saber, por la pregunta por el porqué [*dià ti*]. Y, por otra parte, todo lo que Aristóteles mismo afirma explícitamente en B 7 [*hóti tosaûta tòn arithmòn hósá phamen, dêlon. tosaûta gàr tòn arithmòn tò dià ti perieîlephen*] [“que su número (según las causas, *N. d.T.*) es el indicado por nosotros: en efecto, todo nuestro ‘por qué’ contempla un número semejante”], 198 a14ss.; cfr. 194 b19). Se trata, por tanto, también en este caso, sustancialmente, solamente de *tópoi*, de puntos de vista de clasificación de los cuales se sirve para responder a preguntas que conciernen al porqué. El hecho de que la doctrina del sentido cuádruple del concepto de causa no sea precisada en mayor medida no constituye, con esta perspectiva, un defecto; ella no es tampoco una doctrina en sentido estrecho, que tendría de por sí una fundación deductiva, sino que es más bien un instrumento para la investigación de nexos causales concretos» (*La ‘Física’ de Aristóteles: estudios sobre la fundación de la ciencia de la naturaleza y los fundamentos lingüísticos de la investigación de los principios en Aristóteles*, cap. III *La estructuras fundamentales del mundo de la naturaleza*, §16 “Sobre el problema de la teleología”, p. 331-332 [traducción de la profesora]).

§6. La marca del «eîdos» en el mundo. La transmisión de la forma y la necesidad de la generación.

«Puesto que hay dos tipos de sustancia [*ousià*], el compuesto [*tò súnolon*] y la forma/el discurso [*ho lógos*] (y afirmo que aquél es sustancia en cuanto que es la forma/el discurso tomada/o conjuntamente con la materia [*têi hùlei*], mientras que ésta es la forma/el discurso en sentido pleno [*ho lógos hólos*]), las que denominamos sustancias del primer modo están, todas ellas, sometidas a corrupción (y a generación), mientras que la forma no es de índole tal que pueda corromperse (ya que tampoco hay generación de ella: en efecto, no se genera aquello en que consiste *ser casa*, sino aquello en que consiste *ser esta casa en particular*); más bien <las formas> son o no son sin generación y corrupción. Ya quedó demostrado, efectivamente, que nadie las genera o produce» (*Met.*, VII 15, 1039 b20-27).

Este texto plantea desde el comienzo una diferencia que sólo adquiere sentido allí donde hablamos de sustancias sensibles, esto es, aquéllas en las que la forma o el *eîdos* se manifiestan con ayuda del movimiento. El libro VII de la *Metafísica* contiene unos capítulos centrales dedicados al análisis del cambio que desde las primeras lecturas modernas de esta obra despertaron no pocas perplejidades, producidas por una comprensión unívoca de la sustancia que no se compadece con el pensamiento aristotélico. En esos capítulos, del séptimo al noveno del libro mencionado, a los que dedicaremos un comentario aparte, la forma se estudiaba en relación con su establecimiento en una materia determinada, con lo que, digamos, no habría forma sin movimiento. Pero el estudio de la forma y la esencia de un ente sensible o la tesis de la no univocidad de la sustancia no implica que principios tales como *materia* y *forma* tengan que considerarse generables y corruptibles del mismo modo que aquello que condicionan⁴⁸. Si ése fuera el caso, sería menester no dar por concluida la búsqueda y seguir rastreando los principios verdaderos. Frente a este *regressum ad infinitum*, esos capítulos defienden que ni la materia ni la forma se generan o se destruyen, pues se trata de los *puntos de vista* irrenunciables para dar razón de los entes que llegan a ser partiendo de algo para llegar a algo, de manera que lo que se genera y produce es el establecimiento de esta forma en esta materia, es decir, el llegar a ser de esta casa particular, no de lo que significa ser-casa en general. Analicemos esta precisión más detenidamente. La escisión de dos tipos de sustancia, a saber, el compuesto y la forma, de manera que sólo la última acepción no está combinada con la materia, puede

⁴⁸ Vd. *Met.*, VII 8, 1033 b5-7: «Es evidente, pues, que ni se genera la forma —o comoquiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible— ni hay generación de ella, y tampoco <se genera> la esencia» y XII 3, 1069 b35-1070 a4: «[D]igamos que no se generan ni la materia ni la forma, me refiero ahora a las últimas. En efecto, en todos los cambios cambia *algo*, por la acción de algo y hacia algo. Aquello por cuya acción cambia es *lo primero que mueve*. Lo que cambia es *la materia*. Aquello hacia lo cual cambia es *la forma*. Y se caería en un proceso infinito, desde luego, si no sólo se hace redondo el bronce, sino que, además, se hacen el bronce o la redondez. Es, pues, necesario detenerse»; cfr. VIII 5, 1044 b23ss.: «Puesto que algunas cosas son y no son sin procesos de generación y corrupción, como los puntos —si es que son— y, en general, la formas [...], no todos los contrarios pueden generarse unos a partir de otros».

interpretarse como la confirmación de la insuficiencia de lo sensible para alcanzar la excelencia de los entes físicos eternos, como los planetas. El siguiente texto podría cimentar esta lectura:

«[N]o hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de ésta comporta que puedan ser y no ser. Por eso, de ellas, todas las individuales son corruptibles» (*Met.*, VII 15, 1039 b28-30).

Así, pues, dado que lo sensible es un territorio insuficiente para ensayar sobre él definiciones rigurosas o, si se prefiere, invita a la enumeración de materiales más que a la indicación de diferencias, resultaría razonable considerar que «las cosas sometidas al cambio imitan a las cosas incorruptibles» (*Met.*, IX 8, 1050 b28), que se encuentran en una actividad continua y no se fatigan con ello, pues la perfección de su movimiento ha eliminado la alternancia con el reposo. En estas páginas no vamos a intentar desmentir esta tesis, pero sí se pretende poner de manifiesto en ella que en todo ente particular o en una obra del arte en particular *hay* algo que no está sometido a corrupción, sin que por ello tenga que confundirse con un *paradigma* al estilo de los manejados por los filósofos académicos, que vienen a ser una mera duplicación de lo sensible *qua* sensible, lo que desde el punto de vista lógico debiera calificarse como tautología (*Met.*, VII 16, 1040 b26ss.). El texto con el que comenzamos este § señala con toda claridad que «aquello en lo que consiste ser-casa» sería la forma en sentido pleno [*eîdos hólos*]⁴⁹ frente a «aquello en lo que consiste ser-esta-casa-particular», que vendría a ser «la forma tomada conjuntamente con la materia», sin que se niegue el enlace causal entre la forma en sentido pleno y la «forma inmanente» [*enúlon eîdos*] que Aristóteles menciona un poco antes, en el cap. 11 de este mismo libro. La *Metafísica* previene en diversos lugares acerca de la tendencia a la separación en la ciencia del ser en tanto que ser, algo común entre los matemáticos y que los pitagóricos representan a la perfección en filosofía. Es preferible que los límites en los que es viable la separación de la forma específica con respecto de la materia estén más o menos confusos que actuar decididamente como los que «extienden la aporía al círculo y al triángulo <afirmando> que no procede definirlos por las líneas y por el continuo, sino que también estas cosas todas han de tratarse igual que las carnes y los huesos del hombre, y como el bronce y la piedra de la estatua» (1036 b7-11). De aquí a la reducción de los entes a números hay sólo un paso.

Creemos que la vía propuesta por el libro VII de la *Metafísica* para distinguir los sentidos de la sustancia no es la escisión sin más entre la forma en sentido pleno y la forma incorporada a la materia, pues las sustancias sensibles sólo son en acto cuando el principio formal ordena lo material tal y como lo requiere la función [*érgon*], por ejemplo, la vida en el caso de los músculos y huesos de un hombre. Si la casa o una construcción general tuviesen alguna consistencia con independencia de la materia, el tipo de movimiento que representa el proceso de edificación carecería de sentido, incluso sería gratuito, pues la actualidad [*entelécheia*] no costaría ningún esfuerzo. Por ello nos parece especialmente relevante lo apuntado por el siguiente texto del mismo capítulo:

«Y es que la sustancia es la forma inmanente o materializada [*énulon eîdos*] de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos sustancia compuesta, por ejemplo, la concavidad (de ella y de la nariz resulta la nariz chata y la chatez, pues en éstas se da dos veces la nariz); en la sustancia compuesta, por ejemplo, en la nariz chata y en Calias, está incluida también la materia <y se ha dicho también> que la esencia y la cosa particular se identifican en algunos casos» (1037 a28-35).

La forma desconectada de la materia perdería concreción y definición, bien para caer en el horizonte cambiante de la cualidad, bien para responder a las condiciones impuestas por la abstracción matemática, circunscribiéndose a la magnitud. Frente a la exigencia de *separación* propia del proceder matemático, que se desentiende de lo que sea el movimiento, la *separación* ontológica —que era una de las notas de la sustancia— permite que la forma se incorpore a

⁴⁹ A la que Tomás de Aquino se refiere en *Del ente y la esencia* como *forma totius*, es decir, la esencia tomada como parte, que se distingue de la *forma partis*, que sí coincide con la esencia tomada como un todo, esto es, referida al compuesto.

cierta materia, posibilitando que ésta deje de ser una naturaleza en potencia y se convierta en «acto perfecto y naturaleza determinada» (*Met.*, VIII 3, 1044 a9) y en «un esto y cierto estado [*héxis*] al cual se dirige la generación» (*Met.*, XII 3, 1070 a12-13). Y allí donde la forma se entiende como «tal forma en tal cosa» o «forma inmanente» debe dirigirse la atención a lo que Aristóteles denomina *causa eficiente* o *motriz* del ente, a saber, una sustancia primera que está en condiciones de transmitir el *éidos* a algo homónimo específicamente. Esta condición que ha de cumplir lo que es «cierto algo» y «capaz de separación» constituye la auténtica piedra de toque de la doctrina aristotélica de la sustancia y presenta un argumento clave para descartar al *universal* [*kathòlou*] como respuesta válida a la pregunta *qué es la sustancia*. Pues el universal no deja de ser más que un nombre común que sólo expresa un ser «de tal cualidad» y que, en lugar de dar razón de lo que es una realidad determinada, más bien tiende a amalgamar y convierte a cada cosa en parte de un todo indiferenciado, cuya articulación interna nos es desconocida (*vd.* pp. 4-5 de esta guía). Considerando al universal como sustancia, se incumpliría la condición según la cual ésta ha de ser «la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra» (*Met.*, VII 13, 1038 b11-12), pues nos hallamos ante un operador meramente lógico al que le son indiferentes las determinaciones físicas o, lo que viene a ser idéntico, vacío [*kenòs*] de ellas. Podría objetarse que Aristóteles afirma en el cap. 14 del libro V de la *Metafísica* que la primera de las acepciones del término *cualidad* es «la diferencia de la sustancia» (*cf.* p. 12 de esta guía), a saber, aquella diferencia que expresa con nitidez *lo que es* un animal cuadrúpedo frente a uno bípedo o una figura carente de ángulo frente a un cuadrilátero, pero en este capítulo el término *cualidad* no designa, como ocurre en el caso del universal, un modo de ser *en general*, sino más bien *este* modo de ser frente a otros. De manera que la insuficiencia principal del universal no reside tanto en su pertenencia al ámbito de las cualidades, sino en su incapacidad para dar razón de ellas, fundamentando por qué son las que son. Otra de las condiciones incumplidas por el universal, si es que no la principal, se refiere al agente de la presencia de la forma específica en la materia, de manera que el resultado final sea *otra* sustancia primera, como Calias y Sócrates o este caballo frente a este otro, que en realidad constituyen diversificaciones materiales de una y la misma forma. Pues el universal, en tanto que nombre que varios entes tienen en común, está claramente desconectado de la *realización* y de la causalidad motriz, lo que no se da en el caso de la *forma específica*. De ahí que sea tan relevante para la investigación sobre la sustancia encontrar *lo capaz* de tener efectos, no sobre cualquier materia en general, sino sobre cierta materia:

«[S]i hubiera algo capaz de mover o producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. Con que ninguna ventaja obtendríamos con poner sustancias eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios. Pero tampoco sería éste suficiente, ni lo sería tampoco cualquier otra entidad aparte de las Formas, ya que, si no actúa, no habrá movimiento» (*Met.*, XII 6, 1071 b13-17).

Este texto señala el enlace inequívoco que Aristóteles introduce entre la *forma* y el *movimiento*, de manera que éste último es, al menos para nosotros los hombres e incluso en el caso del cielo estrellado sobre nosotros (que no deja de ser expresión de un movimiento perfecto, pero movimiento al fin y a la postre), el *medio* más apropiado para que la forma pueda expresarse y, al mismo tiempo, un proceso que sólo una sustancia y un acto perfecto [*entelécheia*] está en condiciones de iniciar.

«Los principios primeros [*prôtai archai*] de todas las cosas son lo que es esto primariamente en acto [*energeiai*] y otra cosa que es en potencia [*dunàmei*]. Por tanto, aquellos universales [*tà kathòlou*] no son/carecen de consistencia, ya que el particular [*tò kath'hèkaston*] es principio de los particulares. En efecto, el hombre es principio del hombre en general, pero no hay/no es/carece de consistencia ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti, y esta B en particular de este BA, si bien la B en general lo es de BA en general» (*Met.*, XII (A) 5, 1071 a18-23).

El texto apunta directamente a la incompatibilidad ontológica entre los universales y los particulares. Ya apuntamos al comienzo de estas páginas que los denominados «particulares» se refieren más a la consideración de un ente desde la distancia necesaria para que se observen sus

diferentes respectos que a algo así como un individuo singular. Si, como leemos en este último texto, el padre no es el hombre en general, sino siempre un hombre determinado y con una materia propia, como Peleo o Príamo, y además no de un hombre en general, sino de este hombre que es Aquiles y de este otro que es Héctor, el movimiento ha de ser considerado en el pensamiento de Aristóteles como un fenómeno que contribuye a la definición de la sustancia, al que ésta debe tanto como a la preexistencia de una forma. Ante estas condiciones, el universal no constituye un enunciado apofántico, en el que se diga «algo de algo», de suerte que lo primero actúe como forma y lo segundo como materia, por lo que no corresponde a la esencia y al acto (*Met.*, VIII 3) como, sin embargo, es exigible de la forma. Vimos en las primeras páginas de este texto que el universal desconoce la operación de actualización de las diferencias que representa toda definición correcta. La precisión de que son las sustancias primeras o las naturalezas determinadas y en acto las encargadas de realizar el proceso generativo, es decir, de imponer la forma a cierta materia, apuntala, pues, la crítica aristotélica del universal, pero se aparta igualmente de otro extremo igualmente decepcionante para la ontología, consistente en interpretar unívocamente la afirmación según la cual la sustancia es en sentido eminente lo que hay de forma y de acto en un ente. Aristóteles identifica esta posición con los miembros de la escuela megárica, seguidores a partes iguales de Parménides y Sócrates, según los cuales

«sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye» (*Met.*, IX 3, 1046 b29-32).

Tras la tesis principal de esta escuela, basada en la consideración de que el ser se dice sólo de una manera, que es la actual, Aristóteles denuncia una reducción ilegítima de lo que es en potencia a lo que es en acto, que al suprimir el movimiento y la generación desembocan en absurdos propios del sofista Protágoras. El crédito excesivo que los megáricos dispensan a Parménides inspira la escasa consideración que les merece algo así como el significado de lo que es según la potencia, de manera que no les interesa tanto, como a Aristóteles, encontrar los términos más adecuados para descubrir el orden que lo mantiene todo unido en la naturaleza, sino más bien el hallazgo del significado más propio y eminente del verbo ser. Nadie puede negarles que la actualidad confiere a los entes un acabamiento sin el que no son todavía propiamente lo que son, pero deben objetárseles las consecuencias que se derivan de su firme negación de la pertenencia del movimiento al acto. El libro III de la *Física* abunda en expresiones que recuerdan lo paradójico y difícil de captar de un fenómeno —el movimiento— que se define como «la actualidad [*entelécheia*] de lo que está en potencia en tanto que está en potencia» (201 a11) o «cierto acto, aunque incompleto [*enérgeia atelés*]» (201 b31). Pero lo difícil de captar [*ideîn*] —verbo tras el que se encuentra la primacía cognoscitiva de la visión y de la *autopsia*— puede ser, sin embargo, «admisible» en virtud de un discurso o *lógos*, siempre que sus supuestos se justifiquen suficientemente.

La crítica al univocismo megárico sirve de ocasión para que Aristóteles explicita que las dificultades e insuficiencias del movimiento son, paradójicamente si se quiere, el único cauce por el que los cambios y enlaces de los entes naturales [*tà phúsei ónta*] no se convierten en sucesiones de «ahoras» desconectados, entre los que no se sabe establecer ningún enlace que permita explicar por qué el hombre fue antes embrión, luego muchacho y ahora un adulto. Ya hemos señalado la necesidad de calibrar el uso que Aristóteles hace del término *enlace* para determinar el *ser* de un ente, hasta el punto de que, como se observa especialmente en los primeros capítulos del libro VIII de *Metafísica*, se sirve del modo en que los constituyentes materiales están articulados y unidos —ya se trate de la complexión de un cuerpo humano o del armazón de un útil— como «representación» de lo que para la cosa —natural o técnica— corresponde a la actualidad. No deja de ser curioso que la búsqueda de exactitud —de *akribéia*, diríamos con un término recurrente en Platón—, en el caso de los megáricos, contradiga a la hechura de la naturaleza, lo que por de pronto suscita en nosotros una enorme perplejidad, comparable al «vacío» que surgiría a raíz de esta teoría entre un acto y otro. Por este conjunto de razones, parece que Aristóteles insiste en que el sentido fundamental de la sustancia, a saber, el señalado por la forma y el acto, dirige un proceso que no está poblado únicamente por formas

ni actualidades, sino también por lo otro de éstas o por la peculiar presencia de éstas *no-siendo*, es decir, en régimen de privación. De todas maneras, no hay que dejarse llevar a engaño por esta manera de hablar, pues cuando una planta crece o un hombre madura no es la naturaleza misma la que se representa *in phantasma* lo otro de sí, con el fin de coadyuvar a la perfección del movimiento. Quien introduce esto que en términos demasiado ligados a la Modernidad y su crisis hemos denominado como «representación», pero que en griego suele comparecer bajo el aspecto del *lógos* (no corresponde determinar aquí la conmensurabilidad o no de estos dos términos), es el observador, que interroga a la naturaleza determinado a resolver las incoherencias que recolecta al contemplar los entes en su desarrollo temporal. Una sólida voluntad de coherencia recorre, pues, el estudio aristotélico de la sustancia y la naturaleza, de manera que el filósofo busca ante todo la vía que todavía queda abierta —el tratamiento de todas las determinaciones que Hegel valoraba tanto— para disolver esas contradicciones aparentes. En efecto,

«¿Qué es lo que el dicente [ho légon] tendría que hacer si las cosas aparecieran ya por ellas mismas y no tuvieran necesidad de discurso?» (*Poética*, 19, 1456 b7).

Epílogo. Comentario de Metafísica, VII 7-9

Al lector atento del libro VII (Z) de la *Metafísica* de Aristóteles le asalta una cierta perplejidad cuando encuentra en el interior de este libro, en los capítulos que van del séptimo al noveno, un estudio al que generalmente los editores le han dado como título el de “Análisis del cambio”. La perplejidad surge de la seriedad con que el lector había asimilado los pasajes aristotélicos, que citábamos más arriba, como allí donde se nos dice que «el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él» (VII 4, 1029 b21) y que «tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de ésta comporta que puedan existir y no existir» (VII 15, 1039 b28-30), por poner dos ejemplos de textos que anteceden y suceden al estudio del ser del ente móvil que encontramos a partir del cap. 7 del mismo libro. Con el objeto de adelantar el carácter provisional de la perplejidad, a la que sólo la investigación permitirá girar hacia el temple de ánimo contrario, a saber, hacia la comprensión del asunto que estaba en juego y que permanecía ignorado por el lector, sería conveniente subrayar la elevada exigencia y rigor teóricos con que Aristóteles presenta lo que entiende por *forma* [*eîdos*], *conformación* [*morphê*] —vd. *Met.*, V 8—, *discurso* [*lógos*] —vd. *Met.*, VII 15— o, por último, la *esencia* [*tò ti ên eînai*] que viene a ser la *sustancia* [*ousía*] de cada cosa [*kekástou*]. Esta exigencia se advierte especialmente desde la *reducción al absurdo* a la que Aristóteles somete (VII 3) a todas aquellas posiciones, unidas por su común afición al sentido común, para las que la consistencia de los entes, a saber, su carácter sustancial, depende antes que nada de su materia, pues, como él mismo indica al comienzo del libro XII (Λ) de *Metafísica*, la *materia* [*húle*] es *aquello que nos parece* —parecer no es ser— *lo más propio* de cada ente (1070 a10). Pero cualquiera que se haya detenido mínimamente acerca de lo que es imprescindible para el ejercicio de la función [*érgon*] propia de un ente, ése sabe que *el orden que tenían que seguir* los maderos para quedar configurados como un *cofre* —éste o aquél— o los pliegos del escritor para llegar a ser un *libro* —éste o aquél— o los tablonos para convertirse en *dintel* de una puerta —y no, por ejemplo, en umbral— no estaba determinado por los elementos de la construcción por sí mismos⁵⁰, sino que más bien éstos constituyen algo que «en acto [*enérgeiai*]

⁵⁰ En *Física*, B 9, 200 a4ss., esta insuficiencia de la materia para ser lo que, sin embargo, es actualmente, se expone en los siguientes términos, recurriendo a la analogía aristotélica entre el proceder de la naturaleza y el proceder del arte en sus respectivos productos: «Sin embargo, aunque el muro no pueda

no es algo determinado o cierto algo [*tóde ti*], pero en potencia [*dúnamei*] es algo determinado o cierto algo» (VIII 1, 1042 a27). Falta, pues, despejar la incógnita relativa a lo que, a diferencia de los componentes materiales del *súnolon*, en acto sí es «cierto algo». Y no pueden hacerse cargo de ello los elementos materiales del compuesto, ya se trate de un ente natural o de un artefacto, dado que unos maderos y unos pliegos pueden convertirse en «este cofre» o «este libro», pero también en «esta mesa» o «esta carpeta». Queda, pues, por buscar algo que *decida qué hacer con ellos* —en el sentido de que determine lo que efectivamente vayan a ser— y esta función determinante Aristóteles sólo la admite de la *naturaleza* [*phúsis*], del arte [*téchne*] o de la elección [*prohaíresis*]. La última queda descartada por pertenecer a la filosofía de la *práxis*, esto es, al estudio de lo que sea propiamente una acción humana frente a los sucesos del mundo y los movimientos de los animales.

Podría objetarse que *eso* que en acto es cierto algo no es nada distinto de *este* hombre que es Sócrates, Calías o Cleón, o este o aquel artefacto del arte, pero Aristóteles previene de esta tendencia de la «razón perezosa»: «dejemos a un lado la sustancia compuesta de ambas, quiero decir, la compuesta de la materia y la forma, ya que es posterior y bien conocida» (VII 3, 1029 a30-31). La filosofía no se conforma con lo más claro y cognoscible para nosotros, sino que lo toma sólo como anclaje desde el que precisamente poder tomar impulso hacia la auténtica causa y principio del ser de los entes, hacia las condiciones de posibilidad de lo que vemos. Desde este presupuesto, pues, la *forma* [*eídos; morphé*] de un ente se muestra como aquello de lo que no tenemos experiencia directa —más que por el hecho de que los entes están siendo *ya* lo que son—, pero de lo que sabemos que confiere a cada ente su ser *algo* y no más bien la nada —lo indicado al poder referirnos al ente como aquello que efectivamente está siendo algo, de lo que nos servimos a diario o a lo que recurrimos para que nuestro habitar la tierra sea cada vez más cómodo—, sin que por ello se convierta en los constituyentes materiales de aquel ente⁵¹. Por el contrario, elegir esta última vía sólo nos desorientaría con respecto a lo que esté ejerciendo la función de forma e, intercambiando la respuesta al *¿por qué?* de la composición en que se encontraran las partes por el orden efectivo que éstas guardan, nos daríamos por satisfechos con el nombre *Iliada* como la *forma* de esa obra. Si dijéramos esto último, evidenciaríamos que hemos entendido por *forma* la mera unidad que mantiene juntas a las partes de un compuesto —de este algo o *sustancia primera*— y, así, concordaría con esta comprensión del *principio* en cuestión la afirmación según la cual el título *Iliada* es la *forma* de cada una de las rapsodias que reúne: no en vano sería aquello que se refiere de manera muy general que *primero* una epidemia de peste interrumpe la batalla, y que *después* Aquiles aplaca la cólera del dios, *tras lo cual* Héctor se despide de su esposa Andrómaca y *después* Héctor lucha con Ayante y *después* tiene lugar una batalla naval... y después, y después. Una cosa es clara, esta sucesión de «entonces; después; y después; y después», por muy verosímil que sea para el autor o autores, resulta equiparable a la secuencia «y; y; y; y» en la que no cabe hallar ninguna respuesta a la pregunta *¿por qué este ente es lo que es?*, a no ser que respondamos que se trata de una sucesión de cantos. La confusión de la *forma* de un ente con *cualquier* nombre, por ejemplo, el de *Iliada*, por muy convincente y familiar que éste sea, reduce la *esencia* [*tò ti ên eînai*] de los entes a una cuestión de «contigüidad», a una mera *descripción* del «estar juntas ciertas cosas» o de «concatenación» de propiedades o, en este caso concreto, de escenas⁵² (VII

ser hecho sin esas cosas, no fue hecho por causa de ellas (excepto como materia), sino para proteger y preservar ciertas cosas. Análogamente, en todos los demás casos en los que hay un «para algo»: nada podría ser hecho sin cosas que tengan la naturaleza necesaria para ello, pero no es hecho por causa de ellas (excepto como su materia), sino para algo».

⁵¹ Recuérdese, a propósito de la diferencia, no de grado, sino de naturaleza, entre *forma* y *materia* el pasaje de *Met.*, VIII 6, 1045 b18-22: «[L]a materia última y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto, y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno. Y es que cada cosa es algo uno, y lo que está en potencia y lo que está en acto son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto la que hace moverse de la potencia al acto».

⁵² Dicho sea de paso que, intercambiando la pregunta por la «primera causa del ser» de un ente por la mera descripción de la conjunción de sus partes, ¿cómo se sostendrían películas como *Ben-Hur* o *Espartaco* si Karl Turnberg o Dalton Trumbo no hubiesen sabido convencer a los espectadores de que

4, 1030 b8-9 y VIII 6, 1045 a13), en la que buscaríamos en balde la explicación acerca de por qué lo unido se presenta como unido y, además, en el orden en que se presenta y no en otro.

La *esencia*, por el contrario, indica en Aristóteles *el orden interno al que obedecen las partes constituyentes* que con respecto a lo que está siendo efectivamente el ente o con respecto a lo que éste puede llegar a ser nos habla decididamente *desde el pasado*. Más allá de títulos de obras o de maneras habituales de nombrar a las cosas, Aristóteles parte de la posición según la cual «sabemos cada cosa absolutamente, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera» (*Anal. post.*, A 2, 71 b9-12). Sólo cuando la secuencia «y; y; y; y...» se sustituye por la secuencia «dado que...entonces; si esto...entonces aquello», esto es, por una conexión lógica que establezca algún orden entre dimensiones que no son intercambiables entre sí, sólo entonces podremos afirmar, por ejemplo, que *sabemos qué es un eclipse*, precisamente porque sabremos que se trata de la privación de luz de la luna *resultante de* la interposición de la tierra (*Anal. post.*, B 2). Y *lo que sabemos* mediante esta definición es que la relación entre «la interposición de la tierra» y «la privación de la luz de la luna» no es meramente copulativa —la que marca la conjunción «y»—, no es que se presenten sin más la una *al lado de* la otra, sino un nexo causal que habilita a la «interposición de la tierra» para *actuar* como término medio de un silogismo en el que se dé razón de este acontecimiento cosmológico.

Ahora bien, siendo éstas las notas características de la forma, ¿la forma *qua* forma o la esencia *qua* esencia, a saber, el hallazgo máspreciado de la investigación aristotélica acerca del ser —lo que es «capaz de existencia separada y [es] cierto algo» (VII 3, 1029 a27-28 y V 8, 1017 b25-26)—, resultaría *operativa*, contaría con algún rendimiento causal en el mundo, esto es, sería causa primera del ser de los entes (VII 17, 1041 b28), estando desconectada de la materia?. Parece que no, al menos para aquellos que comienzan a plantear la cuestión acerca del ser de los entes a partir de lo que deviene y se genera [*gígnesthai*], pues en este caso, a saber, allí donde la *ontología* parte de la *física* o la *filosofía segunda* —como es el caso de nosotros los hombres—, la pregunta por la forma siempre tendrá el aspecto de qué ha hecho posible que *esta* planta sea lo que es —o, si se prefiere, haya llegado a ser lo que ha llegado a ser—, y lo mismo debería preguntarse a propósito de *este* hombre, *un* zapato, *una* mesa o *una* casa⁵³. O, lo que viene a ser lo mismo, para nosotros la pregunta por la forma equivale a indagar las condiciones de que se haya hecho tal forma en tal cosa (VII 8, 1033 b9), por ejemplo, la *forma* esfera en *este* bronce. Considerar que la forma se establece en una cierta materia, convirtiéndola entonces en *cierto algo* [*tóde ti*] merece algún comentario, pues esa consideración implica que, al menos en el espacio natural, la forma no se estudia con independencia del *movimiento*, sino que, a pesar de que la forma, de la misma manera que la materia —el «desde donde» y el «hacia donde» del ente—, no se generen —en caso contrario las generaciones se perderían en el infinito—, las descubrimos en entes que sí están sometidos a la generación y a la corrupción. En el interior de esta dualidad de respectos, a saber, la de aquello que en un ente se genera y destruye y lo que no padece los efectos de cambio alguno, el uso del pronombre demostrativo remite a lo que se genera y se destruye, a lo corruptible, por tanto, a aquello que no puede servir de vara de medir

cuando la decisión del primero de hacer justicia a su madre y hermana o de que cuando el segundo decide rebelarse ante los responsables de su esclavitud no lo hacen por una ocurrencia *cualquiera*, sino porque *tenían que hacerlo*? Ningún buen espectador de esas películas las resumiría diciendo que se trata de una secuencia cronológica de acciones y sucesos que le acaecen a un sujeto: ahí no sólo se cuenta una historia, sino que se la estructura [*múthos*] y toda estructura *da razón* —explica el *porqué* del orden— de la secuencia de unos hechos. Desde la imagen de lo que sería un mundo sin «relatos» como éstos puede calcularse cómo quedaría *el efectivamente real* si los hombres olvidaran *lo que* es forma y el *para qué* que propone.

⁵³ Vd. *Met.*, VII 7, 1032 a20ss.: «Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa». Este texto es la contrapartida de la observación aristotélica en *Met.*, IX 8, 1050 b23ss, acerca de lo ridículo del temor hacia el que los planetas puedan detenerse y caerse en algún momento, pues para ellos y su movimiento constituyente no tiene sentido la disyunción entre lo que puede ser y no-ser. Ellos son lo que son y no dejan de serlo ni un solo momento a lo largo de las órbitas que dibujan en el cosmos.

de la definición⁵⁴. Si ello es así, entonces, ¿la ontología aristotélica está destinada a permanecer en un eterno descontento? En efecto, definiremos a los entes que son por naturaleza [*phúsis*] según el mismo proceder con que lo haremos a propósito de los artefactos, pero parece que fracasaremos estrepitosamente en el intento, puesto que si los primeros están destinados a la corrupción, los segundos terminan por gastarse y no servir para nada. ¿La *definición* de los entes refleja sin más, sin añadido alguno, lo que el *movimiento* hace con ellos, o más bien representa una *cierta unidad esencial* que salva al ente de la pérdida de consistencia en una continuidad de instantes? Veamos hasta dónde nos conduce esta sospecha.

El punto de partida del denominado análisis del cambio del libro VII es un *modo de ser* denominado *naturaleza*, que ofrece un horizonte en el que todo lo que llega a ser algo —cierto algo, pero también de una cierta cantidad, cualidad, con una cierta posición— procede de algo y se genera bajo la acción de algo (VII 7, 1032 a12-16). Esta distribución de respectos pone de manifiesto que no son el *azar* ni la *necesidad* la causa de lo que cambia ni del aspecto que acaba tomando, sino más bien un *principio* capaz de convertir en inteligible que el proceder de las generaciones y destrucciones, de la misma manera que el de las producciones artísticas, sea el que es, uno y el mismo. Sería propio de insensatos o de un «hablar por el gusto de hablar» al que acostumbran los sofistas (*Met.*, IV 5, 1009 a21) ofrecer una explicación de orden inferior en rigor a los *signos* de aquel proceder que nos proporciona la naturaleza. Aristóteles sostiene, ya hacia el final de su análisis del cambio, que la *esencia* rige tanto las producciones del arte como los silogismos (VII 9, 1034 a30ss.), en los que el *término medio* actúa como *causa* formal y eficiente que permite que la conclusión *se siga de* las premisas. La naturaleza, por su parte, se aborda como un espectáculo cíclico de generaciones y destrucciones en que se sigue un *orden* para el que el mejor laboratorio lo encontramos en el arte (*vd.* VIII 2). El primer paso en el desocultamiento del principio que es la *naturaleza* [*phúsis*] conduce a denominar *materia* a aquello de lo que provienen —el «a partir de donde»— los entes naturales cuando devienen algo, mientras que aquello que dirige e inicia el proceso de cambio —como todo movimiento, una «actualidad de lo que está en potencia en tanto que está en potencia» (*Fís.*, III 1, 201 a12)— es «una forma de la misma especie», «de la misma especie», se entiende, que aquello que contribuye a generar. Así pues, «un hombre engendra a un hombre» (1032 a26) y, si eso es así, la naturaleza es «aquello de que provienen» Sócrates y Calías, «aquello según lo cual llegan a ser» y «aquello bajo cuya acción se generan». Con este segundo paso, obtenemos el concepto completo de *naturaleza* en la ontología aristotélica. «Aquello bajo cuya acción se genera» este o aquel hombre, a saber, lo que desde la tabla de las causas identificaríamos con la *causa eficiente* es un *homónimo* de Sócrates y Calías, a saber, *otro hombre*, pues, como leemos en el libro XII 5, 1071 a18ss: «los principios inmediatos de todas las cosas son el *esto* primero en acto y otra cosa que es en potencia», de suerte que «el hombre es principio del hombre en general [*kathólou*], pero no hay ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti» (1071 a19-21). Así, pues, si «un hombre nace de un hombre», ejemplo al que Aristóteles vuelve en *Física*, B 1, ello ocurre porque *cada* hombre en tanto que *este* padre o *aquel* es portador de una *forma* que tiene en común con su hijo, que no será tampoco un hijo en general, sino siempre ya *este* o *aquel*. Siendo éste el resultado del análisis, parece que *lo que gobierna* la generación en su totalidad es lo que en *este* padre o *aquel* es forma, mientras que *lo que inicia* el proceso generativo es siempre *este* padre o *aquel*, a saber, su carácter compuesto de materia y forma. Podríamos decir, con la distinción kantiana de la *Introducción* a la *Crítica de la Razón pura*, que toda generación comienza a partir de *este* padre o *aquel*, pero eso no significa que el proceso que implica la generación proceda sin más de aquellas sustancias primeras, sino más bien de la causa primera de su ser que constituye la forma. Si no fuera así, ¿podría la forma «hombre» establecerse en alguna materia que la hiciera reconocible como tal?

⁵⁴ *Vd. Met.*, VII 15, 1039 b 25-26: «[N]o se genera aquello en que consiste ser-casa, sino aquello en que consiste ser-esta-casa-particular; más bien, <las formas> son o no son sin generación y corrupción» y 1040 a2-7: «Las cosas corruptibles, en efecto, cuando desaparecen de la percepción sensible, resultan oscuras para quienes poseen la ciencia y no puede haber definición ni demostración de ellas, aun cuando sus nociones se conserven en el alma. Por eso, en lo relativo a la definición, cuando alguien trate de dar la definición de una realidad particular, no debe ignorar que es posible eliminarla».

En analogía con lo anterior⁵⁵, Aristóteles sostiene que las producciones del arte parten del arte y son gobernadas por éste, de suerte que es posible aislar en todo proceso de fabricación al menos dos tramos. El primero es aquel que se denomina «pensamiento» [*dianoía*], el cual determina qué pasos hay que dar para, por ejemplo, devolver la salud a un cuerpo o para edificar una casa, siendo decididos esos pasos a partir del principio [*arché*] que es la forma [*morphé*]. El segundo es, digamos, el proceso mediante el cual se pone en obra, mediante la «producción» [*poíesis*] lo determinado por el estadio anterior. Si el médico concluye que la salud de un cuerpo sólo se conseguirá si éste recupera un cierto equilibrio entre sus humores y si este equilibrio necesita de calor, el cual a su vez sólo se alcanzará mediante friegas (1032 b6-10 y 25ss.), parece claro que la primera intervención sobre el cuerpo enfermo consistirá en lo último, lo que es lo mismo que afirmar que lo último para el pensamiento —su conclusión— será lo primero para el proceso de recuperación de salud. Así, la salud, de la misma manera que la casa, se obtiene a partir de su *privación*, a saber, la enfermedad y el no-ser una casa, y su producción está dirigida por una forma que está en el alma (1032 b1 y 22) mediante un proceso gobernado por el arte de curar y el arte de construir. Lo que llega a ser en ambos casos «se dice mayormente que se genera a partir de la privación» (1033 a9-10), si bien cuando no se ve con claridad cuál es el régimen de privación de la forma —difícilmente le daríamos aspecto a la privación de cualquier figura en el bronce o la privación de la forma casa en las piedras, ladrillos y maderas— decimos que lo producido es «de bronce» o «de piedra, ladrillos y maderas», es decir, nos referimos a la privación con ayuda de la materia. En virtud de la prelación que la forma de la salud como estado y de la casa como edificación mantiene con respecto al compuesto —la salud de *este* hombre; *esta* casa—, no es de extrañar que Aristóteles sostenga que en verdad, si la forma es la esencia de cada cosa, lo que constituye para cada cosa su ser, entonces la forma de cada cosa es su entidad primera (VII 7, 1032 b1). En efecto, ni la salud de este hombre ni esta casa serían lo que son sin el médico y el arte de la salud o sin el arquitecto y el arte de construir, a no ser que se trate de producciones accidentales. De la mano de estos dos ejemplos, Aristóteles subraya la función que ejerce la materia con respecto al establecimiento de una cierta forma, pues la generación misma requiere de la unión de dos respectos, uno material y otro formal, y carece de sentido allí donde la dualidad no es, como bien muestran la forma carente de materia propia de los planetas —en los que, todo lo más, cabe distinguir una materia local— y, en grado sumo, el Primer Motor Inmóvil. La heterogeneidad de funciones entre materia y forma, donde la primera pertenece al campo de lo indeterminado (*cf.* *Met.*, IX 7, 1049 b1-2), impide decir que una estatua es piedra, pues eso sería lo mismo que anular el sentido del ser en tanto que movimiento y proceso generativo —si la piedra se constituyera ella misma como estatua, la *forma*, es decir, el *arte* del escultor no sería necesario—. En estos casos el mismo lenguaje exige que se marque mediante la paronimia o complemento del nombre que lo que la estatua es —la *forma* en *esta materia*— proviene de la *piedra*, de suerte que resulte apreciable en la mera sintaxis que la función de lo material del ente, ya sea éste por naturaleza o por arte, es siempre subsidiaria con respecto a la forma, pues la materia «hará» lo que la forma «le ordene» o «decida». Ahora bien, la forma no puede «ordenar» cualquier cosa, lo que «se le antoje» al artesano por ejemplo, sino que ha de contar ya siempre con una cierta materia⁵⁶, cuya determinación Aristóteles califica como «necesidad» en

⁵⁵ Acerca de la conveniencia hermenéutica que Aristóteles les atribuye a los artefactos, que no son propiamente *ousía*, para analizar el generarse de ésta última, véase *Met.*, VIII 2, 1042 b26-1043 a5: «[A]lgo es umbral por estar puesto de tal modo, y «ser» significa en este caso «estar puesto de tal modo» y «ser hielo» significa «estar condensado de tal modo». El *ser* de algunas cosas se delimitará, incluso, por todas estas diferencias, porque las partes de las cosas están mezcladas, o bien fundidas, o bien atadas, o bien condensadas, o bien afectadas por otras diferencias, como ocurre con una mano o un pie. [...] Ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con el sustrato— es sustancia, pero no es menos cierto que son, en cada caso, lo análogo de la sustancia».

⁵⁶ Vd. *Fís.*, I 9, 192 a 25ss.: «En cierto sentido, la materia se destruye y se genera, en otro no. Porque, considerada como aquello «en lo que», en sí misma se destruye (pues lo que se destruye, la privación, está en ella); pero considerada como potencia, en sí misma no se destruye, sino que necesariamente es indestructible e ingenerable»; *cf.* con el conocimiento de la materia *por analogía*, como un índice sin el que no hay manera de convertir en algo coherente el cambio de los entes: «En cuanto a la naturaleza

la *Física*, B 9, 200 a10-14: «Por ejemplo: ¿por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecha de hierro. Es pues necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función. Luego lo necesario es necesario condicionalmente, pero no como fin; porque la necesidad está en la materia, mientras que el fin está en la definición».

Así, el análisis del cambio que contiene el libro que en la *Metafísica* se ocupa de manera central del estudio de la sustancia [*ousía*] y, lejos de constituir una rareza entre los argumentos de éste, es más bien una parte absolutamente necesaria para mantener su coherencia interna. Pues la pregunta por lo que permite que las cosas sean lo que son —por lo que son, en tanto que son esto y no lo otro— recibe como respuesta el *nexo* que mantiene unidas como contrapartidas incongruentes a cierta materia y cierta forma o, si se prefiere, la sustancia de los entes por naturaleza —por analogía con el modo en que proceden los artesanos— consiste en lo que cierta materia llega a ser *desde y por la actividad* que imprime en ella una forma.

subyacente, es cognoscible por analogía. Porque, así como el bronce es con respecto a la estatua, o la madera con respecto a la cama, o la materia y lo informe antes de adquirir forma con respecto a cualquier cosa que tenga forma, así es también la naturaleza subyacente con respecto a la sustancia o a una cosa individual o a un ente».