

R. 16400

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y C.C.E.E.  
SECCION DE FILOSOFIA

LA NOCION TRASCENDENTAL DE ACTO EN ARISTOTELES

VOLUMEN I

Memoria presentada para la obtención del Grado de Doctor por FRANCISCO RODRIGUEZ VALLS. Realizada bajo la dirección del Cat. Dr. D. José Villalobos Domínguez.

Sevilla, 1988.

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
Facultad F y CC de la E. Biblioteca



FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GONZALO BILBAO, 7-9  
41003 - SEVILLA

JOSE VILLALOBOS DOMINGUEZ, CATEDRATICO Y DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y CC. EE. DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA.

CERTIFICA:

Que D. Francisco Rodríguez Valls, ha realizado bajo mi dirección este trabajo, presentado como Tesis Doctoral con el título de "La noción trascendental de acto en Aristóteles".

Que dicho trabajo reúne las condiciones exigidas como Tesis Doctoral, tanto en lo referente a la investigación como a técnicas del tratamiento del tema, pudiendo ser presentada para su lectura y defensa pública.

Lo que firmo a los efectos oportunos en Sevilla, 1 de Septiembre de 1988.

El Director del Departamento  
Fdo.: José Villalobos Domínguez



FACULTAD de FILOSOFÍA y CIENCIAS de la EDUCACION  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
SECRETARIA GENERAL

Queda registrada esta Tesis Doctoral  
al tomo 190 número 36 del libro  
correspondiente  
Sevilla, a 9 SET. 1988



## INDICE

### VOLUMEN I

	<u>Pág.</u>
Normas seguidas para la transcripción de textos y términos .....	9
INTRODUCCION .....	11
PARTE PRIMERA. MODOS DE SER, NOCIONES TRASCENDENTALES Y SABERES FILOSOFICOS EN RELACION CON EL SER COMO ACTO .....	25
Introducción: Aproximación a la unidad del saber en la noción de acto. El saber en cuanto referido a la esencia y a la existencia .....	26
CAPITULO PRIMERO. SOBRE LOS MODOS DEL SER Y EL SER COMO ACTO .....	34
Sección Primera: Noción de género y clasificación de los sentidos del ser .....	34
A) El concepto de género y los géneros del ser .....	34
B) Clasificación de los sentidos del ser .....	38
Sección Segunda: Sentido del ser y estructura de la Metafísica .....	42
Sección Tercera: La no equivocidad de los sentidos del ser .....	56
Sección Cuarta: Esencia de los sentidos del ser y ciencia del ser .....	63
Sección Quinta: Reducción de los sentidos del ser al ser como acto .....	79

CAPITULO SEGUNDO. LAS NOCIONES TRASCENDENTALES Y EL SER COMO ACTO .....	90
Sección Primera: La noción de trascendental ....	90
A) Predicación universal y ser por accidente .....	93
B) Predicación universal y ser en cuanto falso .....	95
C) Predicación universal y ser como potencia .....	97
D) Predicación universal y ser como categoría .....	99
Sección Segunda: El Uno como noción trascenden- tal .....	108
A) Presencia del Uno en la <u>Metafísica</u> de Aristóteles .....	108
B) Los diversos sentidos del término Uno .....	110
C) Ente y Uno trascendental .....	122
D) Unidad y pluralidad .....	124
Sección Tercera: El trascendental "Verdad" ....	128
A) Los sentidos de la verdad y la pre- sencia de la verdad en la <u>Metafísica</u> de Aristóteles .....	128
B) Verdad trascendental y verdad lógica y ontológica .....	138
Sección Cuarta: El trascendental Bien-Belleza .	146
A) Presencia del Bien-Belleza en la <u>Metafísica</u> de Aristóteles .....	146
B) Ente y Bien-Belleza trascendental ...	158
Sección Quinta: Presencia de los transcendentales en relación con el ser como acto .....	161
A) Ser y nociones transcendentales: Re- capitulación introductoria .....	161
B) Remisión de los transcendentales al acto y a la potencia .....	164

CAPITULO TERCERO. LAS CIENCIAS FILOSOFICAS Y EL SER COMO ACTO .....	174
Sección Primera: Saber y clasificación de las ciencias .....	174
Sección Segunda: Sentidos del ser, nociones trscendentales y ciencias filosóficas .....	194
Sección Tercera: Saberes especulativos, substancia y unidad trascendental .....	200
Sección Cuarta: Lógica, verdad lógica y verdad trascendental .....	211
Sección Quinta: Saberes prácticos y productivos, acto y bien-belleza trascendental .....	220
Sección Sexta: Saber y acto .....	233
 PARTE SEGUNDA. EL SER DE LOS ACTOS: ALMA, FELICIDAD, MOVIMIENTO .....	 242
Introducción .....	243
 CAPITULO PRIMERO. ALMA Y CONOCIMIENTO. EL ACTO COMO VIDA .....	 247
Sección Primera: La estructura cognoscitiva a través del proceso de conocimiento .....	253
A) Sensación y percepción .....	257
B) Lo inteligible y la naturaleza del intelecto .....	276
 Sección Segunda: La noción de alma .....	 285
Sección Tercera: Alma, intelecto y acto .....	292
A) La cuestión del origen del alma .....	292
B) Alma y acto .....	292
C) <u>Noús</u> y acto .....	314

CAPITULO SEGUNDO. FELICIDAD Y VIRTUD. EL ACTO COMO LIBERTAD .....	323
Sección Primera: La cuestión de la felicidad en la Etica de Aristóteles .....	323
Sección Segunda: La noción de virtud en la Etica de Aristóteles .....	353
Sección Tercera: Lo animal y lo racional en el hombre .....	379
A) El <u>Noús</u> como lo "propiamente" humano.	379
B) El compuesto hombre .....	391
C) El <u>Ethos</u> y el conflicto de la <u>prexis</u> : acto moral y libertad .....	408

CAPITULO TERCERO. LA NOCION DE MOVIMIENTO. EL ACTO COMO LIMITE .....	419
Sección Primera: Movimiento y categorías. El movimiento en la <u>Física</u> de Aristóteles .....	419
Sección Segunda: El fundamento trascendental del movimiento. La cuestión del movimiento en la <u>Metafísica</u> de Aristóteles .....	451
Sección Tercera: El acto como límite .....	474
Conclusión de la parte segunda .....	478

## VOLUMEN II

PARTE TERCERA. EL ACTO EXISTIDO Y LA NOCION DE ACTO .....	3
Introducción .....	4
CAPITULO PRIMERO. DIOS, LO DIVINO Y LA TEOLOGIA..	10
Sección Primera: Los dioses y lo divino .....	10
Sección Segunda: El objeto de la Teología .....	30
Sección Tercera: Dios como acto y el acto como divino .....	50

CAPITULO SEGUNDO. LA NOCION DE ACTO .....	70
Sección Primera: La triple presencia del acto ..	74
Sección Segunda: Acto, existencia y substancia .	94
Sección Tercera: El acto como totalidad y como determinación .....	107
CONCLUSION .....	122
NOTAS .....	138
Notas a la parte primera .....	139
Notas a la parte segunda .....	177
Notas a la parte tercera .....	219
BIBLIOGRAFIA .....	235
I. Fuentes originales y de investigación	236
A. Ediciones y traducciones .....	236
B. Indices, léxicos y repertorios bibliográficos .....	240
II. Bibliografía sobre Aristóteles .....	242
A. Trabajos generales .....	242
B. Trabajos de temática particular .....	245
III. Otros estudios .....	298

Normas seguidas para la transcripción  
de textos y términos.

I. Alfabeto.

Alfa: a

Beta: b

Gamma: g; delante de consonante "g" o "n" indistintamente.

Delta: d

Epsilon: e

Dseta: ds, en mayúscula Z.

Heta: ē

Theta: th

Iota: i

Kappa: K, c indistintamente.

Landa: l

Mu: m

Nu: n

Xi: x, ks indistintamente.

Omicron: o

Pi: p

Ro: r

Sigma: s

Tau: t

Upsilon: "u" cuando se encuentra entre alguna vocal o comienzo de palabra.

"y" cuando es interconsonántica.

Fi: f, ph indistintamente.

Chi: Ch.

Psi: ps.

Omega:  $\bar{\omega}$

II. No hemos realizado contracciones en los diptongos existentes en griego.

III. El espíritu áspero lo hemos transcrito por h inicial. Para manifestar más claramente que se trata de un espíritu hemos transcrito siempre por h minúscula aún cuando se trataba de inicio de textos o después de punto.

IV. Hemos transcrito los acentos tal y como se encuentran en el texto griego.

## INTRODUCCION

El presente estudio versa sobre el fundamento. No se trata en él de un análisis sobre su dinámica y constitución (si ésto fuera posible), sino de su presencia fundamentante del sistema del ser, estudiándola a través de los textos de Aristóteles.

La palabra fundamento tiene resonancias demasiado modernas, pero esa "modernidad" es sólo una expresión -bien es cierto que enriquecida a través de siglos de formación del espíritu humano- de aquella otra que fue ocupación constante y primera desde que la filosofía como ciencia especulativa hizo su aparición. Esa antigua expresión -traducimos hoy- es la de principio. Ese término es polivalente (Vid. Metaph. V, 1), significa desde el mero inicio hasta la causa externa del hacerse. Pero no hay duda de que el pensamiento cuando deja de mirar su forma y la formalidad del mundo, esto es, cuando pretende ser auténticamente teórico, remite al ser y al fundamento del ser más allá del hecho, que de por sí nada afirma o niega a no ser su propia facticidad, y de la estática y universal esencia que el hecho delata. La aprehensión del ser exige la remisión al fundamento como causa y principio si no quiere ser una particularidad abstracta; si quiere ser dimensión o expresión del ser debe remitirse a la unidad que es el ente y en él adquirir

sentido. Todo objeto científico es expresión del ser y, aunque supuesto, en él adquieren realidad. El ser siempre confiere sentido.

El ser no debe funcionar como una noción difusa y misteriosa, casi fantasmal, en la que todo es incluido o de la que todo surgió en un arcano tiempo. Oponer ser y todo es un buen comienzo si se quiere destruir el ser y convertir el mundo en caos. La razón del ser no está fuera de los entes aunque, bien es cierto, no se agote en ellos. Decir que el ser es algo "arcano" no es introducir la lejanía sino reconocer que está principalmente presente alumbrando toda inmanencia y trascendencia, conceptos que afrontan una misma noción que indica superación, diferencia y comunidad. Esta presencia del ser hace que se conciba su fundamento en tanto que substancia. Pero substancia no es, cuando la concebimos desde el ser, ni un hypokeímenon, ni un eídos y mucho menos un compuesto de los anteriores, sino un principio trascendental. La pregunta por el ser no es otra cosa que la pregunta por la substancia. Pero la mente se expresa dianoéticamente en análisis y síntesis, es discursiva, y tiene el grave peligro de confundir un paso de la investigación o su conclusión como "síntesis" con el ser mismo; es por ello que no puede decirse, sin más que la substancia es el fundamento en tanto que

ésta, como paso del proceso, puede estar despejada de su atención al ser. En todo proceso ratiocinante el ser está supuesto y, por ello, tiene que tener presente aquello que ha dado en denominarse anterioridad no en cuanto lejanía sino en tanto que presencia real. Es aquí donde aparece el acto como la atención de la substancia al ser, como aquella noción que recuerda que el ser no está supuesto en tanto que ser, aunque la substancia pueda procesualmente desvelarse en substancia. La substancia tiene múltiples sentidos y no todos ellos expresan originalmente la entidad, el acto -incluso cuando es entendido como "actualidad", es decir, en concepto- lleva originalmente en sí la referencia al principio; por ello, es la noción más adecuada para expresar un fundamento que debe dar razón íntegramente del ser. Pero el análisis del acto no es en absoluto simple sino que, quizá por ser tan cercano la presencia, es difícilmente aprehensible. Que el acto se aprehende analógicamente quiere decir que el fundamento se expresa en múltiples formas, que la noción última de substancia es algo más que una estructura formal compuesta de elementos. La investigación sobre el acto requiere un largo camino para despejar toda posible apariencia que nos dificulte la atención al ser y, por ello, la afirmación de que la respuesta más apropiada a la pregunta por el ser es la investigación en torno al acto. Incluso toda poten-

cia en cuanto presente es manifestación del ser del acto: nada más lejos de esta noción que ser, exclusivamente, efectividad empírica (la aptitud - potencia para, por ejemplo, asesinar es común a todo hombre; no asesinar denota una actitud que expresa el ser).

Para realizar esa tarea hemos dividido la investigación en tres partes. En la primera de ellas nos hemos enfrentado con cuestiones generales de metafísica con el propósito de estudiar las diferentes presencias que esta ciencia es capaz de constatar sobre la entidad. Para ello hemos atendido, en primer lugar, a los modos en que el ser se dice y desde este estudio ontológico, en el que nos hemos preocupado de rechazar la tentación del modo abstracto del conocimiento de convertir al ser en un género, el fundamento nos aparece -aún en cuanto acto- de una forma que tildamos como categorial -como un mero algo- que, ciertamente, se nos revela como insuficiente para expresar la comunidad de ser, la íntima relación ontológica que, en virtud de las leyes del ser y del ser mismo, constituye al mundo no como la unidad artificiosa de mónadas aisladas sino como una unidad real.

En el segundo capítulo mostramos una visión más completa -real- del ser en cuanto que el funda-

mento es concebido trascendentalmente, y las categorías -los modos de ser- como la expresión del fundamento sin agotarse en su expresión. Ciertamente las categorías son una expresión necesaria de la substancia finita, pero ellas no permanecen en ellas sino que son camino para acercarnos al fundamento mismo. Desde el punto de vista trascendental se recupera la comunidad del ser no en tanto que ente-cosa sino en tanto que ente-substancia en el sentido de en sí y por sí que, además, conduce necesariamente a la apertura. El acto, veremos en el capítulo segundo, es -- aquello que quieren señalar los trascendentales en tanto que él mismo es trascendental. Para ello hemos analizado los trascendentales "Uno", "Verdad", "Bien-Belleza" con el propósito de recuperar aquello que del ser habíase perdido en los modos del ser y de presentar las dimensiones en las que el ser que se atiende al ser puede expresarse.

El tercer capítulo recoge los distintos tipos de saberes que se constituyen en torno a los distintos conceptos que hemos estudiado hasta este momento y la diferencia de sus contenidos bien se refieran a la substancia categorialmente entendida o bien a la substancia trascendentalmente concebida. Las diferencias son enormes y se entienden, según una u otra versión, como ciencias particulares o como ciencias -

trascendentales que se ocupan del fundamento (o de su expresión en cuanto remitida al fundamento). Todo este análisis intenta mostrar la remisión de estos conceptos al ser como acto, pero, sobreponiéndonos a la substancia como "algo", lo que queremos principalmente mostrar al hablar del carácter trascendental del acto es subrayar la actividad del acto y no la actividad de un algo. El acto se nos presenta como la actividad que recae sobre ella misma y que, aparte de los problemas que eso puede comportar al saber en cuanto conocimiento dianoético, se nos muestra como una noción que puede enseñar con precisión la substancia en tanto que ésta no es un mero soporte vacío ni pasivo. Corroborar esta tesis mostrándola en distintos tipos de actividades y substancias, de acuerdo con la versión trascendental de los saberes filosóficos estudiados, es el motivo de la segunda parte del trabajo.

Si bien la noción de substancia y de acto según los modos del ser nos habla de materia y existencia, su concepción trascendental no remite adecuadamente al ser; en tanto que esto hay que realizarlo concretamente la superación del acto como existencia no estaba conseguida en la parte primera. La segunda parte no trata de desarrollar lo que podría denominarse una filosofía trascendental sino, en exclusiva,

atender a una demostración de la naturaleza trascendental de la substancia desde el punto de vista trascendental -que debe ser también trascendental si lo es su objeto-. El primer capítulo aborda la naturaleza del alma y del intelecto. En él se intenta mostrar una de las consecuencias necesarias de la concepción trascendental de la substancia, esto es, la vida, a través de una actividad que se configura como superación del modo categorial de comprensión del intelecto y del "principio vital" del cuerpo: la vida también es patrimonio del principio al igual que el conocerse, y no sólo también sino principalmente. Esta demostración se realiza ateniéndonos al ser frente a las concepciones lógico dianéticas y categoriales. Según el modo categorial el conocimiento es un algo que conoce un algo y en este dirigirse al otro en cuanto otro es donde muestra su noción; de igual forma el alma es un algo que "anima" otro algo que es el cuerpo. Sin embargo, a nuestro parecer, establecer dualidades de este tipo no lleva sino a explicar al ente como algo separado de sí mismo o, si se quiere, convertir el alma en una substancia junto a otra substancia; lo que con ello se consigue es disolver ambas. Ni el intelecto es un algo anterior al conocer ni el alma es una substancia distinta del cuerpo. El alma es principio y causa del cuerpo y el intelecto una actividad pura que posee en sí todas las cosas inte-

ligibles, lo cual indica un hecho muy distinto al que pretende mostrar la frase anterior cuando se la concibe positivamente. Lo mismo puede afirmarse de aquella noción que está bajo los conceptos de felicidad y virtud y que hemos denominado libertad. Ese es el tema que tocamos en el segundo capítulo y que presenta la substancia del hombre como la superación constructiva de toda parte, una superación que no es resultado sino origen pero que tiene que mantenerse y crecer en la expresión de las partes en tanto que, aparte de ser límite, es limitada. La actividad humana se expresa categorialmente pero el agotarse en categorías es algo muy distinto a esa expresión. Ninguna acción puede ser juzgada como moral si no es remitida a su causa y principio, esto es, al fin trascendental que se persigue con ella y que se expresa en los medios. Ser hombre, la substancia del hombre, no es ser un algo del que la libertad se predica sino ser constitutivamente libre. El tercer capítulo, dedicado al movimiento, muestra la remisión de toda expresión categorial a un principio, denominado naturaleza, que es distinto del sujeto de la estructura predicativa. El movimiento presenta un fundamento existente que se expresa como la unidad trascendental o la noción íntegra de fin (no sólo en cuanto término), esto es, como el acto frente al acto. Una vez mostrada y confirmada la noción tras

cidental de la substancia en estos tres temas cabe, sin embargo, la duda de cómo es la presencia de esta noción en su forma pura. Ciertamente la estructura - predicativa como mostración del ente, tiene una cierta validez en tanto que las unidades de las que hemos hablado no son límites sino que son compuestas; aunque, bien es verdad, que la preponderancia de lo trascendental está vigente (las partes son causadas y - principiadas por la propia substancia), sin embargo, también lo está un cierto depender de lo otro en tanto que la causa misma ha sido, a su vez, causada. El acto -salvo en aquellas actividades que no son una expresión categorial, como el intelecto, esto es, que son separables- nos refiere a otro acto que es infundamentado, es decir, que es pura trascendentalidad sin expresión categorial que lo determine: nos referimos a la substancia que es, sin limitación, límite.

Esa última cuestión es la que abre paso a la tercera parte aunque ésta se realiza desde un doble punto de vista. El primero de ellos es el que funda el ámbito científico que Aristóteles denomina como - Teología: el acto considerado desde el ser. Por ello, en este tema, que constituye el primer capítulo, me he ocupado de la noción de lo divino y del pensamiento que Aristóteles ejerce sobre Dios desde el punto de vista antes señalado. El acto considerado en sí

mismo es vida, libertad y límite y permite ver qué es lo que resulta de la atención al ser de la sustancia. Lo que es sustancia eterno y acto, en la unidad indiscernible de esos términos, constituye la expresión máxima del fundamento al que el fundador del Liceo denomina Dios y que explica el orden del mundo siendo distinto de él con la alteridad que da al trascender y no el ser presentado como algo más; nada que sea otra cosa puede ser fundamento del orden de otra: las cosas distintas permanecen como distintas y no pueden positivamente ser transformadas. El segundo capítulo trata de recoger en concepto las aportaciones que sobre nuestro tema ha ofrecido el análisis de los anteriores capítulos. Sin embargo, aparte de esta vertiente conclusiva tiene otra que hace que forme parte de un sistema especulativo. Si bien al intelecto, en su naturaleza, puede concebirse como acto considerado en sí mismo, sin embargo, al resultado de la investigación no puede atribuírsele esa característica puesto que presenta las diferencias de las nociones de acto pero no las autorrefiere como lo hace el fundamento; el saber deja intactas las diferencias o, dicho de otra forma, hace comunicable el ser presentándolo en concepto: el saber es la trascendencia de la incomunicabilidad del ser pero con la desventaja de que, en su expresión dianoética, no vive. Si el se presenta como el existir sustante de la idea la

noción de acto no subsiste por sí sino desde aquel que la piensa y a través de aquello que es pensado en cuanto real. El fundamento impone el límite de la individualidad que constituye el acto como determinación frente a la universalidad abstracta que constituye al acto como totalidad y que debe ser referido al primero como a su auténtico fundamento. Desde el acto entendido en los términos expuestos el saber es referido al principio como aquello desde donde toda especulación o raciocinio debe arrancar y tenerlo siempre presente como presente está el fundamento en cualquier expresión suya.

El apartado de conclusiones no pretende exponer lo que ya ha sido dicho -las conclusiones mismas- a lo largo del trabajo, ya que he considerado que recoger en una sinopsis lo enunciado lleva a perder la riqueza del problema y a caer en simplificaciones. En esos folios lo que he reflejado son las ideas que, en general, han formado parte constante de la investigación y que considero que, una vez leído este estudio, aparecerán con una claridad inusitada que no poseerían independientemente de él o incluso formando parte de un esquema general. A mi parecer, la demostración del fundamento ontológico y el carácter trascendental de la substancia, que nos son revelados atendiendo al acto, aparecen -como en todo método- en el ejercicio

de la búsqueda; para darse cuenta del hallazgo basta atender a la verdad manifestada en el propósito de la investigación. Esas líneas de conclusión constituyen el ámbito general en el que constantemente nos hemos movido y no una repetición del trabajo.

La bibliografía sobre Aristóteles es, ciertamente, inabarcable. La expuesta al final de la investigación pretende ser, en sus puntos I y II, un pequeño estudio bibliográfico, en absoluto exhaustivo, que quiere mostrar algunas de las ediciones y obras más destacadas para abordar la investigación sobre Aristóteles, así como, en el punto II, reflejar una parte de la prolífica literatura aristotélica, en especial en lo que se refiere a la substancia y al acto. En el punto III consigno aquellas obras de carácter metafísico -filosófico en general- que me han sido útiles para situar teóricamente el ámbito donde esta investigación se enmarca y que, de una forma u otra, han aportado claves utilizadas en el estudio.

Para agilizar la lectura del texto he preferido situar las referencias a otros autores en notas a pie de página, salvo en unas pocas ocasiones en que citarles era indispensable.

Como puede verse, el método seguido tiene la virtualidad de atenernos a la demostración del fundamento atendido a la analogía del acto, descubriéndolo - en concreto en aquellas ciencias filosóficas con vertiente trascendental que hemos consignado y que recogen gran parte de la producción filosófica del Estagirita.

Situar el acto como fundamento no ha sido un intento aislado en la historia del pensamiento; baste citar -aunque sólo sea por semejanzas con el término- la Tat del Fausto de Goethe, la Tathandlung fichteana, L'action de Blondel, etc. Pero, un dato que no se encuentra en ellos y que me ha sido extremadamente útil para realizar esta investigación, ha sido la distinción entre los fenómenos de entidad, de esencia y ser y la doble perspectiva, entitativa-categorial y trascendental, que de la realidad puede obtenerse atendiendo a ellos. Esta enseñanza, clave interpretativa fundamental en mi trabajo, la he recibido oralmente de forma detallada de su descubridor, el Prof. Arellano, y del director de este estudio, del Prof. Villalobos, y también por escrito de este último en su obra Ser y Verdad en Agustín de Hipona. A ellos sean atribuidas estas ideas que he intentado consignar en los textos de Aristóteles. A ambos vaya también dedicada esta investigación.

PARTE PRIMERA: MODOS DE SER, NOCIONES  
TRASCENDENTALES Y SABERES FILOSOFICOS  
EN RELACION CON EL SER COMO ACTO.

Introducción: Aproximación a la unidad del saber en la noción de acto. El saber en cuanto referido a la esencia y a la existencia.

"Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas".

Heráclito (Fr. 90, Plutarco, E8, 338D).

"La misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del Universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo".

Aristóteles (De Anima III, 5; 430 a, 20-22).

I.- Una de las clásicas interpretaciones del pensamiento de Heráclito es aquella que nos dice que el arche debe ser considerado como fuego, puesto que nos manifiesta la cambiante multiplicidad de la apariencia anclada en la unidad que le confiere sentido -el lógos-. Es una bella metáfora que nos hace comprender el sentido épico de la realidad unido al profundo deseo lírico de los hombres: disfrutar de la paz de lo cotidiano. Odiseo, el gran arquetipo helé -

nico -maestro en muchas lides- combatiendo ... para - regresar a la casa donde gobierna y es querido, es la imagen perfecta del devenir que lo real soporta, para alcanzar la paz de donde resulta el fruto maduro que contiene en sí la semilla de nuevas luchas.

Más allá de la multiforme apariencia del fuego está lo que él mismo significa: el fuego "desata", y mostrando los más recónditos rincones de la esencia -haciéndola presente en su desvanecerse (1)- la disuelve en la unidad que es descanso de su fragor. Colocar las cosas en el lugar que les corresponde, conferir sentido, es la esencia misma del saber (2).

No por otra razón, y en un primer momento, los hombres desean por naturaleza saber (eidénai) (3), - afincarse en un sentido, hacer hogar del universo. Perseguir ésto es exclusivamente propio del hombre, - puesto que él no se encuentra sin más, sino que tiene que hacerse en y hacer su propio hábitat; nada le está hecho si antes no lo ha desvelado (4): la inoportuna presencia de lo oscuro convierte el hogar en - refugio de nómadas.

Estas consideraciones que quizá pudieran parecer, a primera vista, muy lejanas a los planteamientos de Aristóteles, dejan de "aparecer" como tales

cuando nos adentramos en sus doctrinas sobre lo humano y el papel que el saber desempeña en lo humano.

Saber no es un añadido al hombre. Rectificando la expresión que enunciamos en el párrafo anterior, el saber no "representa" ningún papel en el hombre, sino que el hombre mismo principalmente es saber existente. La felicidad, contemplación del ser y de mí mismo en cuanto ser armónico con el Universo, puede ser un indicio para asegurarlo; claro está, la cuestión es mucho más enjundiosa que esta expresión sintética que, en cuanto tal, y todavía no desplegada, puede pecar de abstracta o, por poco matizada, de incorrecta.

La afirmación adquiere mayor sentido si recordamos que "el alma es en cierta medida todas las cosas" (5), es decir, que todas ellas pueden ser aprehendidas y, por tanto, dominadas (6) y construidas para configurar un universo con sentido humano. La presencia de un mundo así y la misión de mí mismo como dentro del sentido del mundo -teniendo una misión en él- no es otra cosa que "eudaimonia" (7).

Ahora bien, para que el saber exista, se requiere la unidad entre el dinamismo de los entes y de mí mismo como realidad. La constante repetición de los términos ho orthòs lógos (8) en las *Éticas* del

Estagirita es una buena muestra de la plausibilidad de esta idea.

Lógicamente, esta unidad no se consigue sólo con un saber acerca del mundo; la referencia a una epistémē no nos ofrece como resultado la Sofía, ésta es mucho más que la fructífera exégesis del mundo físico o del movimiento de los astros. Dicho de una manera totalmente clara: conocer, sin más, el mundo -mientras nos arremeten calamidades sin cuento, no proporciona la felicidad (9): por mucho que consideremos "en cuanto ente" la fractura del brazo o la pérdida de la hacienda, la felicidad no hará aparición. Otro debe ser el sentido de que theōría es eudaimonía. Esos sucesos, en sí mismos considerados, no tienen sentido, son meros accidentes; ahora bien, si se puede trascender de ellos mismos y darles sentido dentro del orden del mundo -siendo mundo yo mismo- entonces parece que el desorden va camino de solucionarse.

Que la unidad no se consigue conociendo el mundo quiere decir que mi mismo conocer el mundo forma también parte de la realidad, es un ente, el Noûs es un ente, y aún más, nada hay más real que el puesto que puede hacer de las cosas mucho más de lo que ellas son: conocer las cosas no termina ahí, sino que nos permite hacer más cosas, humanizar, hacer de un

"montón" (10) una unidad, producir verdades.

II.- Saber es algo más que conocer, conocer es ciencia pero no sabiduría. Conocer es poseer el resultado de un análisis que funciona; saber es engarzar esos datos en la realidad y obtener mucho más que una explicación coherente. Saber es referirse a las cosas desde el ser, esto es, desde aquello que les confiere sentido en cuanto cosas: referirse al orden desde el orden. Claro está que esto nos lleva a una concepción unitaria del saber que aglutina la téchnē, la frónēsis, la epistēmē, el noûs y la sofía, las cinco formas en las que el hombre realiza la verdad (11), desde el punto de vista del ser de la Sofía. Ella es el culmen donde todo se resuelve o disuelve pero es ante todo resultado, es el don donado al esfuerzo. Al ser resultado es necesario atender a la unidad del saber desde aquello en lo que la sabiduría se realiza. Esto es el Noûs (12).

La esencia del Noûs (13) es harto compleja y la trataremos en su momento. Por ahora baste decir que es la dinámica misma del saber: una realidad cuya esencia-actividad es saber. El Noûs aprehende-es los primeros principios. Posee con ellos toda la realidad ya que éstos son las expresiones de la legalidad del ser, los indicios por los cuales sabemos que algo es

o no es. Pero poseerlos sin más es no poseer nada ya que son primeros principios de algo y funcionan concretamente: funcionan en todo, pero todo es un concepto vacío (14). Por ello, poseer todas las cosas es no poseer ninguna en concreto salvo a sí mismo como realidad general. El Noûs se realiza en ciencia (epistémē). Ahora bien, a la vez que se hace ciencia aumenta su misma realidad, de tal forma que también es ciencia de sí mismo en cuanto él es la realidad que piensa la realidad conocida. Conoce el orden del mundo puesto que posee los primeros principios y, al ser él mismo realidad cognoscente, en nada se diferencia de la realidad que conoce. Si esta unidad pudiese ser absoluta sería posible la sabiduría, ya que ésta es Noûs kai epistémē (15) (conocimiento que la realidad tiene de sí misma y, por tanto, de su orden). Ahora bien, si la determinación del Noûs -el proceso de la ciencia- es inagotable, es decir, si no puede abarcar en tiempo finito todo lugar donde los primeros principios se realizan, sólo nos cabe hablar de filosofía. La expresión "pensamiento de su pensamiento" una realidad cuya esencia no es un "algo" que conoce, sino conocimiento, sólo puede encontrarse en plenitud allí donde se obvие todo proceso, esto es, donde toda determinación está determinada (donde no haya potencia, ya que la potencia es una determinación -poder hacer "algo"- no realizada).

III.- El saber unifica el hacer y el conocer, pero, en el Noûs que se determina, estas dos sabidurías no se dan unidas, ya que el conocimiento de la esencia es previo a una transformación que dé un resultado previsto: el saber es orientado a un fin práctico desde el conocimiento de la esencia.

Todo esto tiene una finalidad, la que siempre acaban teniendo los grandes planteamientos humanos: hacer hogar del Universo, que nada aparezca como extraño, que ni siquiera la plena sabiduría nos cause angustia con su grandeza.

Se trata de conocer ciencias particulares sabiendo a qué nos referimos con ellas: todas las ciencias estudian realidades, sus objetos caen -de una u otra forma- dentro del término realidad. Si nada común tuvieran no podrían referirse unas a otras: no tener nada que ver sería el resultado catastrófico; - el intento del conocimiento sería baldío; el conocimiento tiene como condición que la realidad tenga estructuras análogas en cuanto realidad, el aislamiento es exterioridad, y ésta lleva consigo la imposibilidad de conocer, que es imposibilidad de referencia.

Por ello, toda ciencia parte de la unidad de su objeto y de presuposiciones que tienen como último

punto de mira la comunidad del ser. De ésta, de la comunidad del ser, del supuesto de toda ciencia particular, de qué es el ser, se ocupa la Filosofía primera (16). Ciertamente, de lo que trata la Filosofía es de saber acerca del ente qua ente, no de serlo sino de saberlo. Por ello, lo que está en las obras del Estagirita es un saber acerca de las cosas y no las cosas mismas. Ahora bien, ese discurso no se refiere al discurso sino al ente y, en cuanto tal, pretende establecer relación con el existir.

El esfuerzo no es absolutamente desinteresado -aunque sí pretenda ser desideologizado- sino que, si el pensar es una realidad más real será mientras más se identifique con los contenidos en los que ella - consiste. La realidad tiene en el pensar el sello de su propia realidad: el pensar desata y es fuego, mucho más que fuego porque desvela sin destruir: es luz que ilumina. En él son una y la misma cosa ser realidad, saber, y existir en realidad, ya que su consistencia -más allá de ella- no es otra cosa que acto. El, en cuanto es límite de sí mismo, es la unidad del ser sabido y del ser existido: es la Sofía, el ideal concluso que asintóticamente la filo-sofía persigue.

CAPITULO PRIMERO: SOBRE LOS MODOS DEL SER Y EL SER  
COMO ACTO.

Sección primera: Noción de género y clasificación de  
los sentidos del ser.

A) El concepto de género y los géneros del ser.

Cabe el dramático error de concebir el ser como un género, y ésto precisamente porque el ser es universalmente predicable (17).

Todo lo que se dice, piensa, siente, todo objeto de pensamiento y el pensamiento mismo caen bajo su concepto. Desde esta perspectiva cabría iniciar un proceso de argumentación que nos llevara a obtener, por fin, aquello que fue el origen de la misma filosofía: el principio donde todo queda unificado, el resultado del esfuerzo ímprobo por obtener el saber absoluto. Si a lo común a los individuos se le denomina especie, y lo común a las especies es denominado género, ¿por qué no arbitrar lo común a los géneros y obtener así la unidad absoluta? El ser, concebido así, sería sin más aquello que es común a todo. Sin embargo, no parece que lo común a todo sea lo mismo que la comunidad de ser.

Este procedimiento realiza una doble confusión: 1) identificar y no sólo convertir (18) el ente y lo uno; 2) identificar lo uno con la unidad que pretende el saber. Se tendería a pensar que si el género está presente en las especies y éstas en los individuos -y por tanto el género en los individuos- siendo cada uno de éstos distintos a la vez que unos (por lo común que tienen), el ser no sería más que lo universalmente común que está en todos los entes uniéndolos

En esta confusión, según Aristóteles, cayeron los platónicos cuando plantearon la unidad según el método denominado "éctesis" (19). Ciertamente, según Aristóteles, es un intento muy loable pero fallido, ya que de este método "no resulta que todas las cosas sean una, sino que hay cierto Uno en sí" (20).

Al querer indentificar lo común de los entes con la comunidad del ser, es decir, al intentar identificar el ser con un género de géneros, lo que se consigue es destruirlo. La razón es que al ser el género lo común a las diferencias, las diferencias mismas se constituirán como ajenas a la entidad y, por tanto, aún siendo constitutivas de un ente -de un ti esti- no serían, puesto que se realizan como diferencias y no como unidad. El intento de concebir el ser como género es el intento de concebirlo como indeter-

nimado y he aquí que el sentido supremo del ente (prōtōs óntos), esto es, la ousía (21), sería ajeno a la entidad ya que ésta es, al menos en un sentido, un tóde ti (22), esto es, un algo determinado. Sería contradictorio que la pregunta ¿qué es el ente? equivalga a ¿qué es la substancia? (23).

Si ante ésto iniciamos el proceso inverso, si decimos que el ente es diferencia, la conclusión que de ello obtendríamos nos haría caer en un absurdo: - aquello que es primariamente el ente es lo que no es el ser; con otras palabras: la comunidad del ser es aquello que no hay de común en los entes.

Tres son los sentidos fundamentales que Aristóteles atribuye al género (24): generación continua de la misma especie, primer motor de su misma especie y materia.

El tercer sentido es el que nos presenta frontalmente la cuestión. Género es "lo que subyace a las diferencias", "la materia -pues aquello a lo que pertenecen la diferencia y la cualidad es el sujeto, al cual llamamos materia-" (25). Efectivamente, como veíamos antes, el género nos presenta lo común indeterminado, la materia, obviando las diferencias. Pero

está claro que eso común no es más que aquello idéntico por lo que difieren (26); la diferencia es ajena al género, forma parte de la definición. Si esto se atribuye al ser, la diferencia no es ente, y entonces lo "común", entendiendo como abstracción, es la disolución del ser como universalmente predicable (27). Brevemente expuesto: si el género es lo que subyace a las diferencias y si el ser es un género, las diferencias -en cuanto diferencias- no son, ya que lo común no es aquello por lo que la diferencia se diferencia.

Que el ente no es un género está claro por lo dicho, y también lo está, por tanto, que él se predica tanto de los géneros como de las diferencias. Pero nuestro problema no acaba ahí sino que, ciertamente, en él tiene su comienzo ya que ¿queremos decir lo mismo cuando afirmamos que una casa es, que los dioses son, que la música es o que lo blanco es? Todo eso es, pero no es de la misma manera: no es lo mismo un cadáver de hombre que un hombre vivo, como no es lo mismo un montón de ladrillos que una casa, aunque la casa conste de ladrillos y el hombre de cuerpo. El ser encierra en sí una multiforme riqueza que difícilmente puede ser aprehendida. La vida, la muerte, el dolor, el amor son, puesto que hacen presencia; el lugar donde estoy es, puesto que estoy.

Realmente es un misterio, pero lo que sí podemos hacer es intentar clasificar -según el objeto de la Filosofía, esto es, contemplando el ente en cuanto ente- cuáles son las diversas maneras que el ser tiene de presentarse, agrupar la entidad de acuerdo con la estructura que presenta. Distinguir es, sin duda, imprescindible puesto que si no estaríamos abocados a tratar del ente en general y no del ente en cuanto ente; está claro que las cosas no se afirman en abstracto sino de acuerdo con sus singularidades. Hablar del ente en general es tratar sobre lo abstracto es -por seguir el hilo de la exposición- otra forma de convertir el ser en un género y reducirlo al terreno de la elucubración: si el ser se dice en general nada es, porque nada es en general. Por ello es necesario, como he dicho antes, presentar cuáles son los modos en que el ser se manifiesta, cuáles son los géneros -ésta vez en el sentido de engendrar- que el ente encierra dentro de sí.

#### B) Clasificaciones de los sentidos del ser.

Muchos son los lugares en los que Aristóteles afirma que el ser, el ente, se dice en varios sentidos y diversas son las clasificaciones que hace de ellos, aunque, a mi parecer -que comparto con Brentano (28)- las diversas clasificaciones pueden reducir-

se a cuatro sentidos principales. Algunas clasificaciones son las siguientes:

a) En Metafísica V, 7 enuncia los siguientes - sentidos:

- Por accidente (katà symbebēkós) y por sí (kath'hautó).
- Las cosas significadas por las figuras de la predicación (tà schēmata tēs katēgorías).
- Ser como verdadero (alēthés) y falso (pseúdos).
- Lo dicho en potencia (dynámei) y en acto (entelecheía).

b) En Metafísica VI, 2 vuelve a repartir más - simplificadaamente la anterior aunque matisando más su sentido ontológico dando entrada al no-ser:

- Ente por accidente.
- Ente como verdadero y no-ente como falso.
- Figuras de la predicación.
- Ente en potencia y ente en acto.

c) En Metafísica IX, 10 al referirse a los - sentidos del ser enuncia los siguientes:

- Las figuras de las categorías.

- Según la potencia o el acto de las categorías o según sus contrarios.
- Ser como verdadero o falso.

d) En Metafísica XI, 6 da los siguientes sentidos:

- Ente por accidente y ente por sí.
- Ente en cuanto verdadero y falso.
- Acto y potencia.
- Ente según las categorías.

Las cuatro tablas que presentamos son, ciertamente, muy similares, pero presentan diferencias de las que tenemos que dar razón. Se requiere, por tanto, que analicemos estos cuadros para ver si podemos llegar a establecer una única clasificación.

Sección segunda: Sentido del ser y estructura de la  
Metafísica.

Si hay que elegir, por motivos de importancia referidos al discurso de Aristóteles, entre alguna de las clasificaciones de los sentidos del ser enunciados, no cabe duda que hay que tomar partido por la segunda: aquella que divide los sentidos del ser en 1) por accidente, 2) como verdadero y falso, 3) según las figuras de la predicación y 4) en potencia y acto. La razón de esta opción se debe a que esta clasificación es la que está presente en la estructura formal general de la Metafísica la que -en gran parte- constituye el índice de esta majestuosa obra (29)

A grandes líneas podemos establecer este índice de la siguiente forma para probar nuestra afirmación anterior. Partiendo de que la Metafísica trata del Ente (y en relación con esta ciencia -como veremos en los capítulos segundo y tercero- también del Uno como noción trascendental), se puede hacer la siguiente división ateniéndonos a la temática de cada uno de los catorce libros de la principal obra de Aristóteles:

- 1.- Fenomenología del saber (eidénaí); génesis histórica hasta Aristóteles.

- 2.- Posibilidad del saber.
- 3.- Problemas del saber filosófico.
- 4.- Objeto de la Filosofía.
- 5.- Definiciones.
- 6.- Tres filosofías especulativas; cuatro sentidos del ser; tratamiento del ser por accidente y entendido como verdadero y falso (siendo sentidos del ser no constituyen parte de la ciencia del ser).
- 7.- Ser según las categorías: estudio de la substancia.
- 8.- Tipos de substancia.
- 9.- Ser como acto y potencia.
- 10.- Estudio del Uno.
- 11.- Ciencia que se busca: cómo se enfrenta al Ente y al Uno. Recapitulación.
- 12.- Universalidad del saber filosófico: ¿tiene todo las mismas causas? Estudio sobre la cuestión:
  - Sustancia sensible corruptible.
  - Substancia eterna e inmóvil (primer motor y astros).
- 13.- Continuación: Substancia sensible eterna (naturaleza de los entes matemáticos).
- 14.- Naturaleza de los principios y de los elementos: unidad, pluralidad y analogía del ente.

Obviamente este índice es muy general y tendría que ser muy precisado si tuviera mayor intención que la nuestra, pero basta para lo que queremos, ya que la clasificación que da Aristóteles en Metafísica VI, 2 funda la temática de los libros VI, VII, VIII y IX: casi un tercio de la obra más importante del fundador del Liceo. Parece que es una buena razón para adoptar esta opción.

Dejando los aspectos "externos", tenemos que analizar las cuatro clasificaciones que enunciamos y profundizar en su sentido para intentar unificarlas: mostrar cuáles son las realidades a las que se refiere Aristóteles, para establecer así los géneros del ente (30). Si logramos realizarlo tendremos un modelo operativo que nos facilitará enormemente la investigación.

El primer sentido enunciado es el del ente "por accidente". Es de notar, en primer lugar, que en dos de las clasificaciones citadas va acompañado del ente "por sí", en otra el "por sí" no aparece y, en la restante, ni siquiera hacen acto de presencia ni el "accidente" ni el "por sí".

Al analizar los textos a los que nos referimos existe el impulso primero de dar "pareja" a este sen-

tido para armonizar la tabla principal, ya que incluso el tà schémata tēs catēgorías tiene el tí esti por un lado y las demás figuras de otro. Este impulso se ve cumplido en los cuadros de los libros V y IX de la Metafísica puesto que debajo del kath'hautó (31) uno cree distinguir la ousía. El mismo término kath' (32) le hace referencia, al igual que a la especie y a la esencia (tò tí ên einai) de cada cosa (33). Parece lógico que uno de los sentidos del ser sea en cuanto substancia y accidentes. Aristóteles no lo expresa así, quizá porque sería reduplicar el sentido en tanto que la ousía se encuentra dentro de las figuras de la predicación. Ahora bien, ésto no parece que sea motivo suficiente, puesto que en relación con el accidente adquiere un sentido distinto que en relación con los géneros de la predicación.

Para verlo sólo es necesario recordar el análisis que el Estagirita realiza en su obra Categorías (34). Categoría es término "sin enlace", esto es, una abstracción respecto de la cual nada es concretamente predicable (por supuesto, un análisis de esencia como el que realiza sobre ellas en esta obra no es predicación strictu sensu, la prueba es que ellas no son ni verdaderas ni falsas y la predicación implica lo verdadero y lo falso). Cada una de las categorías, desde el punto de vista de esta obra, puede ser con -

siderada como un concepto puro (35). Si esto es así, no es extraño que tanto en diversos lugares de la Metafísica (36), en Tópicos (37), en Segundos Analíticos (38) y en la Ética a Nicómaco (39) en lugar del término ousía se emplee tí o tí esti, el concepto de esencia. No es extraño porque la substancia en cuanto se ajusta al eidos designa la esencia (40). Pero hay que recordar que eidos o tí esti no es el único concepto de la ousía (hyle y synolon-ek touton son los otros dos más comúnmente admitidos por Aristóteles) (41).

No toda substancia es idéntica a tí esti: no toda substancia se ajusta, por tanto, a su concepto puro. Se comprende que utilice el término ousía en Categorías (42) o en la Física (43) y que el término tí de los libros V y VI de la Metafísica se convierta en ousía en el libro VII. Es también motivo para ello que tí esti implique referencia a cualquiera de los otros conceptos y, por tanto, que se pueda hablar de un tí esti de cada una de las categorías: tienen esencia aunque no sean ousía, y eso a pesar de que tí esti se predique fundamentalmente de la substancia (44). Es necesario, por tanto, distinguir uno de otro y este me parece buena razón para el cambio terminológico introducido en el libro VII de la Metafísica o para que se emplee ousía en una obra especialmente dedicada a las categorías.

Otro buen motivo para que desaparezca el kath'hautó de las clasificaciones de los sentidos del ser en las que no consta, está precisamente en aquel primer impulso que antes decíamos de establecer los sentidos del ser como díadas. Si se estableciera el binomio sustancia-accidentes cabría pensar que cada uno de los miembros existen en cuanto contrarios; es, sin embargo, doctrina comunmente admitida por Aristóteles que la sustancia no tiene contrarios (45) como pueden tenerlos los accidentes. Ser en sí y ser otro no son contrarios; hasta tal punto esto real que la ousía admite en sí las calificaciones contrarias del accidente. Para eliminar confusiones bien está zanjar la cuestión colocando la ousía en el terreno de los conceptos puros (al menos así las posibles confusiones se reducen a la mitad).

Claro está que esos argumentos no solucionan el problema de por qué la sustancia no aparece junto al accidente, sino que, a lo más, son peso que orienta favorablemente hacia una opción, no entre lo verdadero y lo falso sino entre lo más y lo menos conveniente. Decimos ésto porque también hay razones de peso para configurar la díada. Como concepto puro la esencia indica el fin (46) y, por tanto, toda sustancia, en este sentido, se refiere a una sustancia perfecta. El problema comienza cuando hay ousíai que

no caen bajo éste concepto: ninguna de las sustancias individuales sujetas a corrupción. El problema continúa cuando vemos que la especie es predicable y que, por eso, recibe el nombre de sustancia segunda junto con el género (47). La ousía primera es una impredicable y, por tanto, un individual (48) que no admite en sí más y menos: no hace referencia a la materia (49).

El caso es que toda sustancia sensible individual hace referencia a la materia (50) en cuanto forme parte del mundo del movimiento, en cuanto lleva dentro de sí los límites de su perfección e imperfección.

El problema nos lleva, por tanto, al siguiente planteamiento: la ousía en cuanto concepto puro hace referencia a un individuo idéntico con la especie (51), sujeto último de predicación (nada hay más impredicable que una esencia perfecta existente); la ousía en relación con el accidente hace relación a la sustancia sometida a corrupción, a la que posee indeterminación en su operar como tal sustancia.

El accidente en relación con la categoría no es más que la presencia en cuanto ente-materia de lo que es en cuanto ente-concepto (52). Es necesario en los modos del ser distinguir estos dos sentidos de la sustancia al igual que se hace con el accidente y el resto de las categorías.

Si se acepta nuestra argumentación podemos establecer ya dos de los sentidos del ser:

- katà symbebekós y kath'hautó-ousía.
- categorías y ti esti.

Hasta ahora hemos dicho por qué el kath'hautó aparece y desaparece en las clasificaciones expuestas y cuál es el sentido de la ousía en el ser dicho según las figuras de la predicación.

Junto a los dos sentidos anteriores hay un tercero que se mantiene intacto en las cuatro tablas: - ser en cuanto verdadero y falso. Este sentido nos centra en la actividad del entendimiento y nos reduce el ser a su función copulativa: lo que se afirma o niega es el resultado del análisis o la síntesis que el entendimiento ha realizado del ente. Lo verdadero o lo falso no es la cosa sino el análisis o síntesis que ha realizado el entendimiento. Lo anterior difiere de lo que decíamos cuando afirmábamos que la categoría es un concepto puro, allí no hablábamos de entendimiento (diáncia) sino del lógos (en su sentido ontológico); hablábamos de lógos y no de logismós. El lógos es el orden interno de las cosas y, por eso, tiene mucho que ver con la esencia; de tal forma que captar la esencia es saber su enunciado (lógos), aquello según lo cual las cosas se dicen (53).

Pongamos un ejemplo. Si comunico a alguien que estoy escribiendo un trabajo en la mesa de mi despacho, no es necesario que le describa la figura, color, etc. de la mesa para que sea capaz de entenderme plenamente. Efectivamente, no podrá representársela de forma sensible (es difícil que se lo plantee con intención de acertar, a no ser que tenga poderes paranormales o bien porque haya tenido alguna relación con mi mesa), pero conoce lo que digo, esto es, obtiene la referencia del objeto incluido en mi frase. Mi proposición tiene una dimensión eidética, o mejor, la mesa tiene una dimensión eidética que hace enteramente comprensible mi proposición. Esa "expresión eidética" es el lógos. Pues bien, esto es concepto puro (fijémonos bien que en esa proposición no he afirmado ni negado nada de la mesa), eso es categoría: ti esti de los predicados y de la ousía y no su referencia al singular. Se habla de lugar y no de este lugar, de cualidad y no de este color (no en vano son géneros de las diferencias) (54).

La clasificación de Metafísica IX, 10 se separa de las otras tres; resulta extraño que en el libro en que se estudia el acto y la potencia éste sentido aparezca unido a las Categorías aún cuando éstas aparecen, en esa misma tabla, con independencia: aparecen independientemente de su estar en acto o en potencia.

Quizá, una pregunta que nos ayude a resolver - la cuestión sea la siguiente: ¿puede una expresión - "sin enlace" decirse en acto o en potencia? Aristóteles no plantea la cuestión, pero, a mi juicio, ésta pregunta no puede contestarse a no ser alterando la naturaleza de las categorías en cuanto tales categorías. Una esencia no está en acto a no ser un singular y, precisamente, por ser un singular: una "expresión eidética" no es una idea de la que "participan" los singulares a no ser en cuanto acto o potencia del singular. Por ello, decir la categoría en acto o en potencia remite al singular al que se refiere la categoría, esto es, al accidente como última referencia de la categoría o a la substancia (independientemente de cuál sea su perfección).

Juega a nuestro favor que el acto y la potencia no se afirman tampoco en general: son existir de la cosa (55); se refieren a algo determinado y, mucho más claro está, cuando aquí hablamos de potencia o acto de las categorías.

Nos facilita mucho las cosas que Aristóteles diga "según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios". Esas últimas palabras (ἐταναντία) nos hacen comprender mejor que Aristóteles se está refiriendo a realidades distintas al afirmar sin

más las categorías o al decir las en potencia y en acto. Esto es así porque las categorías admiten sus contrarios (aquellas que los tienen) simultáneamente sin contradicción, y esto no indica que sea una potencia de la contradicción, ya que ésta comporta un poder moverse por causa de otro o por sí mismo en cuanto otro que la categoría no posee. Los términos potencia y acto no caen bajo su concepto, igual que el término "mesa" no puede determinarse a tener sólo cuatro patas o el "lugar" determinarse a ser solamente "aquí" y no "allí". Ahora bien, en el accidente, la potencia de la contradicción es determinada en un sentido y, por tanto, es susceptible de acto y potencia. Ese sentido del tener redundante en una doble vertiente: el ser del accidente en cuanto singular y también (como es lógico suponer) de la substancia sensible en cuanto afectada por la materia -los términos "blanco" y "Sócrates"-; por otro, la presencia o ausencia del color y la existencia concreta del individuo Sócrates -por ejemplo, que pueda existir y que exista-, esto es, esos mismos términos en cuanto acto y potencia. Debido a esto, que al decir potencia y acto no estamos afirmando unívocamente substancia-accidentes, es conveniente -debido a que estamos en un estudio analítico para llegar a una síntesis- considerarlos como dos sentidos distintos.

De acuerdo con el resultado del análisis, el cuadro de los sentidos del ser quedaría de la siguiente manera:

- Ente por accidente (katà symbebēkós) y por sí (kath'auto-ousía).
- Según las categorías (tí esti-ousía); demás categorías.
- Ser como verdadero (alēthés) y falso (pseúdos).
- Lo dicho en potencia (dynámei) y en acto (entelecheía).

El resultado son los cuadros de los libros V, 7 y XI, 8 de la Metafísica. Veíamos que por un motivo "externos" (la estructura formal de la Metafísica) el cuadro adoptado como principal era el del libro VI,2; pero vemos que por motivos "internos", otros son los que hemos de presentar como más detallados.

También por motivos "interno-externos" los cuadros de V, 7 y XI, 8 deben ser tenidos en cuenta como los más exactos.

Un motivo interno-externo es que esta clasificación se encuentra en el libro de las definiciones: aquél donde se expresan breve y rigurosamente los conceptos tomándolos en sí.

Otro motivo es que la Metafísica -como suele entenderse- son apuntes para la explicación y, por tanto, debe tener en cuenta motivos pedagógicos, debe evitar las confusiones iniciales (como se darían, por ejemplo, si se hablase desde el comienzo de ser kath' hautó y de tí esti-ousía).

Otra tercera razón es que el libro XI -segundo lugar donde se encuentra el cuadro completo- es una recapitulación de la temática tratada hasta el momento: una vez entendidos estos conceptos ya no cabe confundirlos.

La estructura de la Metafísica nos reafirma, -por tanto, en el modelo obtenido por el análisis de los conceptos.

Sección tercera: La no-equivocidad (56) de los sentidos del ser.

Los sentidos del ser no cabe entenderlos como elementos o partes del ser. Decimos ésto -aunque para los concedores del tema huelgue tan solo enunciarlo únicamente como una previsión más ante toda analítica, ya que ésta puede y suele confundirse con el intento de encontrar conjunciones copulativas en lo que aparece como uno (57). El ser se expresa totalmente - en cada uno de esos sentidos sin identificarse con ellos. Esto es consecuencia inmediata de que no pueda concebirsele como un género (58).

El párrafo anterior es una síntesis que recoge el esfuerzo de Aristóteles por evitar que el ser sea comprendido tanto unívoca como equívocamente, aunque su energía más poderosa va encaminada a eliminar toda comprensión del ser como equívoco (homónimo). La razón -en su carácter extremo- me parece obvia: mientras la univocidad mantiene la posibilidad de saber, la equivocidad lo destruye: la imposibilidad de referencia es la esencia de la ignorancia, la cual tiene como correlato ontológico extremo que una cosa no tiene nada que ver con respecto a otra (ni siquiera el carácter de cosa). La no-equivocidad del ente es lo que posibilita que sea objeto, en cuanto ente,

de una sola ciencia.

Hasta tal punto es importante ésto que Aristóteles (59) altera, en su discurso sobre el ser, el método que sobre la exposición había adoptado en los Tópicos (60). Antes de distinguir los sentidos del ente, una vez que ha afirmado que son varios y de expresar que "hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo", se apresura a decir que estos sentidos no son equívocos sino que se dicen en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única. En dos lugares de la Metafísica se realiza ésto: los libros IV, 2 y XI, 3.

Los textos de los capítulos donde mejor se expresa la cuestión son los siguientes:

- Metafísica IV, 2; 1003a33-1003b10.

"El ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente (allà pròs hén kai mían tinà phýsin kai ouch homónýmōs), sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro por estar bien dispuesto por

naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio (all'hápan pròs - mían archén). Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen y generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la substancia" (61).

- Metafísica XI, 3; 1060b32-1061a15 y 1061  
b11-14.

"Pero ente se dice en varios sentidos y no de un solo modo. Por tanto, si se dice solo homónimamente y no según algo común (koinón), no cae bajo una sola ciencia (pues no es uno el género de tales significados); pero, si se dice según algo común, cae bajo una sola ciencia. Pues bien, parece decirse del modo indicado, igual que 'medicinal' y 'sano'; pues también cada uno de estos dos términos los usamos en varios sentidos. Y se dice cada uno de este modo por referirse de alguna manera o bien a la ciencia médica o bien a la salud, o bien a otra cosa, pero cada uno a algo idéntico. Se llama, en efecto, medicinal al

razonamiento y al bisturí; al primero porque procede de la ciencia médica, y al segundo, por ser útil a ésta. Y de manera semejante se aplica también a la designación de sano: a esto, porque indica salud, y a lo de más allá, porque la produce. Y lo mismo puede decirse también en los demás casos. Del mismo modo, por tanto, también todo se dice ente; pues cada uno de ellos se llama ente por ser afección, o hábito, o disposición, o movimiento, o alguna otra cosa semejante, del ente en cuanto ente. Y puesto que la reducción de todo ente tiene por meta algo único y común (pantòs toû óntos pròs hén ti kai koinòn he anagōgē gínetai), también cada una de las contrariedades se reducirá a las primeras diferencias y contrariedades del ente, tanto si las primeras diferencias del ente son la pluralidad y la unidad, como si son la semejanza y la desemejanza, o cualesquiera otras".

"Todo ente, diciéndose en varios sentidos, se dice según algo uno y común (kath'hén ti kai koinón), y del mismo modo los contrarios (pues se reducen a las primeras contrariedades y diferencias del ente)".

Estos textos, a mi parecer, no intentan dar una clasificación de los sentidos del ser, aunque pudiera obtenerse de ellos y, de hecho, Prentano, en su obra sobre los sentidos del ser en Aristóteles (62),

lo intenta sobre Metafísica IV, 2; 1003b6 ss.

Lo que, a mi parecer, se realiza aquí es la "observación de las semejanzas" que forma parte de todo método de exposición y demostración. Veamos este método a grandes rasgos, por su orden lógico.

El primer paso que da Aristóteles es afirmar una tesis:

"Hay una ciencia del ente en cuanto ente y de lo que le corresponde de suyo".

El segundo paso sería distinguir de cuántas maneras se dice la cosa: análisis de cuántos son los sentidos del ser (en los textos -ya enunciamos por qué lo hacía- este paso lo realiza en tercer lugar).

El tercer momento es el hallazgo de las diferencias: en qué se distinguen los sentidos del ser; Aristóteles realiza esta operación de forma positiva encontrando la diferencia en la naturaleza de cada uno de los sentidos.

El cuarto momento es la "observación de lo semejante": "como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa".

Poco sentido tendría que el Estagirita diese dos clasificaciones de lo mismo casi a renglón seguido si tratase de lo mismo y respecto de lo mismo. A mi parecer, la clasificación del libro IV, 2 no tiene intención analítica sino "sintética", como la referencia al pròs hén lo demuestra. Esos textos intentan mostrar, para salvaguardar el saber y la unidad de la Metafísica, el carácter análogo del ser.

Sorprende, en el tratado de las Categorías, - que, en su capítulo primero, no se haga referencia a la analogía. Se tratan lo homónimo, lo sinónimo y lo parónimo. Lo que, en ese análisis, más se parece a la analogía es la paranomía (63). Este término se refiere, como lo indica el texto de Categorías, a la diferencia que resulta de una unidad. Si eso es así, la paronimia correspondería al tercer momento del método discursivo; entonces, parece lógico que de las categorías se predique la paronimia más bien que la analogía, ya que éstas, como su naturaleza indica, son de por sí diferencias: conceptos puros o expresiones sin enlace. Es, por tanto, el proceso inverso al pròs hén. En el ámbito de la Metafísica es conveniente resaltar la unidad y, por tanto, advertir con la analogía (64) las pretensiones del estudio que se realiza. La lógica separa mientras que la Metafísica une.

Los pasos que en los textos de Aristóteles, como ya hemos dicho, son, por tanto: proposición; analogía del ente; sentidos del ente; diferencias.

Si llevamos razón se comprende por qué esos textos no sirvieron a Brentano para su estudio analítico. A lo más servirían para llegar a una síntesis. Pues bien, la síntesis a la que llega el Filósofo es que "en orden a una cosa y a una naturaleza única" se refiere a la ousía: de ahí, por cierto, que tantas sean las partes de Filosofía cuantas sean las sustancias (65). Ciertamente eso parece evidente y los textos así lo afirman (66).

Ahora bien, si tenemos que ser radicales cabe preguntar si el concepto de sustancia es la plenitud de lo que el ser significa: ¿es la sustancia lo máximamente ser? ¿a lo más que puede aspirar el ser es a ser sustancia? Hay una afirmación de Aristóteles en otra de sus obras maduras que nos puede dar pie a ulteriores consideraciones en su momento: "si bien las palabras uno y ser tienen múltiples acepciones, el acto lo es en su sentido más primordial" (67). Posiblemente a lo que máximamente aspire el ser no es a ser sustancia, sino a ser el acto que la sustancia significa.

Sabemos ya que Aristóteles concibe el ser según cuatro modos y que se dicen analógicamente en referencia, según los datos que hemos aportado hasta ahora, a la substancia. Llegados a este punto debemos tratar el tí esti de los sentidos del ser, en qué consiste cada uno de ellos.

Sección cuarta: Esencia de los sentidos del ser y ciencia del ser.

En la sección segunda vimos que el cuadro de los sentidos del ser que constituía gran parte de la estructura de la Metafísica era el que Aristóteles enunciaba en el libro VI, capítulo 2. De las distintas clasificaciones obtuvimos otro que nos aparecía como más detallado. La diferencia entre uno y otro es la que existe entre lo más y lo menos concreto, no hay contradicciones entre ellos. Ya que la Metafísica se atiene sobre todo al del libro VI, 2 -y que nuestro cuadro conclusivo es ese mismo más detallado- vamos a acudir a él ya que nos será más fácil comprender la naturaleza de cada uno de los sentidos al hilo de la obra del Estagirita. Por supuesto, en nuestro tratamiento, no tenemos que olvidar las precisiones hechas.

Todo aquello que cae bajo los sentidos del ser, es; no hay resquicio, en cada uno de esos sentidos, - que no sea. Esto sigue siendo consecuencia inmediata de que el ser no es un género.

La Metafísica no son las cosas porque éstas no son un saber. La Metafísica es ciencia y no un museo donde se apilan ejemplares de todos los entes. La Metafísica es saber y, en la medida en que el saber es de algo, las cosas son objeto de su atención especulativa. Si esta ciencia tiene como objeto todo aquello que caiga bajo el "circunstancial" en cuanto ente, nada puede serle atribuido accidentalmente: nada cae accidentalmente bajo su estudio, si es que accidente - significa caer fuera de los intereses propios (68).

Si lo anterior es acertado, el accidente es de propio derecho objeto de la Metafísica en cuanto que es. Así lo dice Aristóteles (69) mostrándonos que, en cuanto ente, nada hay que se escape de tener una sirviente tan celosa como la Filosofía. En cuanto ciencia universal no elimina, como sería prejuicioso atribuirle, las ciencias particulares, ya que lo que le da universalidad es su objeto y no una intención tiránica. La Física y la Matemática, en cuanto saberes, - son completos: lo que está incompleto, sin la Metafísica, es el saber mismo. La Física es completa en lo

que se refiere al ente móvil; la Matemática también puede serlo en su estudio de la materia inteligible. También puede serlo la Teología al estudiar la sustancia inmóvil, inmaterial y eterna (70). ¿Hay algún saber totalizador diferente de las ciencias particulares? Si es cierto que la particularidad de las ciencias es la autolimitación que hacen al definirse (71), esto es, si las ciencias particulares son una limitación que el saber se hace a sí, basta para obtener una ciencia universal y distinta (en proyecto), considerar el saber sin las limitaciones que se autoimpuso y abarcar con ello el sujeto de las demás ciencias: el ente en cuanto sujeto (materia) y como aquello de lo que todo se predica (ente en cuanto ente), considerar el impredicable (72) como objeto.

Como antes dije, la Metafísica no son las cosas sino saber en torno a ellas (en la medida en que el saber de algo). La Metafísica no es, por ejemplo, el accidente sino la expresión, si puede ser dicha, del tí esti del accidente: la expresión de la entidad del accidente.

A) Determinación del sentido del ser en cuanto accidente (73).

Varias son las posibilidades de realizar la de terminación del ser accidental. La que emplea Aristóteles en la Metafísica es considerarlo en relación al saber: su naturaleza es tal que lo hace no susceptible de ciencia (74). Su tí esti es aquel por el que algo no puede ser determinado (75). Esto se aprecia en tanto en cuanto el objeto de la ciencia es lo necesario (76). El accidente se opone a la ciencia misma en cuanto en tanto es por naturaleza lo que no se da necesaria ni generalmente. ¿Cuál puede ser el motivo de su existencia, que -en términos sabidos- es preguntarnos por su naturaleza? La razón definitiva es la que ancla al accidente en la potencia-materia, en la indeterminación, de la misma substancia: puesto que no todas las cosas están por necesidad y siempre en el ser o en el devenir es necesario que exista el ente por accidente (77). El accidente es la consecuencia necesaria de la contingencia: de la potencia, del sujeto-materia en cuanto indeterminado (78). Esto nos introduce en la razón ontológica del accidente.

La ciencia es conocimiento por causas según la conocida expresión aristotélica. Por ello, ¿no podrá determinarse el accidente atendiendo a la causa que lo produce? ¿Existe la posibilidad de determinar todo evento convirtiendo lo innecesario en necesario? ¿Podría un conocimiento absoluto hacer plenamente inteligible y real el Universo, convirtiéndolo en una cadena

inexorable de causas y efectos? (79). Ciertamente no parece posible concebir ésto ya que las causas mismas del accidente son desordenadas e infinitas (80). Resulta claro si la causa del accidente es lo indeterminado: siempre que algo se determina hacia algo se clausuran muchas de sus posibilidades y, en ese sentido, es mucho más determinable (cada acto determina más la potencia); pero la primera determinación interna no es determinable: Aristóteles la llama azar. Dicho de otra manera: únicamente es posible una ciencia del accidente si el conocimiento no es exterior o sobre las cosas, sino interno a ellas, es decir, el orden mismo en que la cosa consiste aprehendido en sí mismo; no "captar el logos de la cosa sino serlo" (81).

Por tanto: el accidente es lo que no sucede necesaria ni generalmente; no tiene causas ni principios como los del ente en sí (su causa es también accidental). Lo dicho nos proporciona un conocimiento suficiente acerca del accidente como para poder señalarlo.

B) Determinación del ser en cuanto verdadero y falso (82).

La verdad y la falsedad no se predicán del ente (el ente es, sin más) sino de la actividad del pen

samiento que aprehende el ente. El pensamiento (diá - noia) es un juicio que hace referencia (la analogía así lo exige) al ser, pero en cualquier juicio especu lativo el ser mismo queda inmune al juicio. Por ello la referencia sobre la verdad o falsedad de la activi dad del pensamiento recae sobre el pensamiento mismo. Es el análisis o la síntesis efectuado sobre la cosa lo que es verdadero o falso. Ciertamente estos concep tos tienen una mayor riqueza cuando con ellos nos re ferimos, no a los juicios, sino a la naturaleza del ente que lo hace capaz de ser inteligido. Ese es el fundamento de la noción trascendental de verdad; pero, en este caso, el sujeto de la actividad no es el pensa miento (diáncia) sino el entendimiento (noús) (83); éste es el sentido en que puede decirse que "cada co sa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser" (84).

El análisis (diáiresin) y la síntesis (sýnthe sin) son el ser mismo de la diáncia, y consisten res pectivamente en separar (negar) y unir (afirmar). Cuando la unión o separación son contradictorias es cuando se atribuye la falsedad (no a la cosa sino al análisis y a la síntesis). No existen, por tanto, más que en el pensamiento en cuanto que éste es un modo de acercarnos a las cosas y no las cosas mismas. El hecho de que lo simple y el tí esti no sean obje tos suyos (85) -puesto que no pueden ser con eficacia

"analizados" o bien reducidos a síntesis (todo análisis hace referencia a un compuesto y lo simple y el tí esti no lo son)- es buena prueba de ello.

Los caracteres mencionados hacen que el ser, - considerado como verdadero y falso (no su noción trascendental), nos remita a una realidad que se separa de los entes en sentido propio, a la vez que los requiere. Por ello, dirá el Estagirita, "no se buscan los principios de este ente, sino del ente exterior y separado" (86). No deja de ser sino un impulso del ente mismo (la diáncia es una actividad) en busca de sí mismo (87).

#### C) Determinación del ser de las categorías.

Brevemente, pero con la precisión requerida para manifestar su sentido, habla Aristóteles sobre el ser según las categorías (88).

La presencia de la substancia no se realiza según el concepto general de tí esti, sino que aparece como una substancia concreta, esto es, como un tóde ti: Sócrates no aparece, sin más, como "un hombre" sino como el hombre Sócrates. Porque la expresión no encierra vaguedad, podemos afirmar cosas de él (lo que no sería posible si fuese un "ente en general").

Se puede decir del joven Sócrates que corre, - que guerrea, etc., o del viejo Sócrates que disputa o pasea. Como Aristóteles dice, nada distingue la expresión "Sócrates es guerrero" de "Sócrates guerrea"; se fíal cierta de que guerrear es una expresión de la - substancia concreta denominada "x".

Si queremos que lo que decimos acerca del algo sea radical, no tenemos más que vaciar de contenido - al sujeto (quitarle su carácter de tóde ti y colocar sus determinaciones como un predicado que se refiere al sujeto; esta operación consiste en enajenar las de terminaciones convirtiendo el sujeto en un sujeto en general (algo de lo que se pueda predicar; considerar el tóde ti únicamente como la determinación de la - esencia). Obviamente el sentido será inseparable del sujeto. La predicación categorial no consistirá, por tanto, sino en análisis del "tóde tí esti" (tóde ti-tí esti). Cada uno de los miembros del análisis expresará una determinación del sujeto que, parcialmente o en su conjunto, se resuelven en ser una manifestación del sujeto (89); no en vano es causa de las categorías.

Las categorías no son añadidas a un sujeto, antes al contrario, son su expresión misma: el kath'bau tó (que une al ser como accidente al ser como catego-

rías) de las categorías es el ente haplōs, el "simple" o "sencillamente" ente. Por ello, cada categoría no es más que la substancia reducida a una expresión-determinación suya (90). Por ello, para estudiar esas "reducciones" pueden separarse o estudiarse esas de - terminaciones como ajenas las unas a las otras (pueden considerarse en cuanto "expresiones sin enlace").

El número de esas determinaciones varía en las obras de Aristóteles, por lo general se acepta el número de diez como su formulación más completa. Son las siguientes: substancia (tí-ousía) (91), cantidad (posón), cualidad (poíon), relación (prós tí), lugar (poû), tiempo (poté), situación (keísthai), posesión (échein), acción (poieín) y pasión (páschein) (92).

Tí: En Categorías lo denomina ousía para aunar bajo un mismo concepto el ente haplōn (substancia primera) y el tí esti como predicado (substancias segundas). Se lo debe considerar (en cuanto substancia primera) como aquello singular que no puede predicarse de un sujeto. En sentido secundario son las especies y los géneros. No posee contrarios ni es susceptible de más y menos. Es capaz de recibir en sí calificaciones contrarias permaneciendo numéricamente una y la misma.

Cantidad: lo divisible en sus partes integrantes, de las cuales una y otra o cada una es por naturaleza algo uno y algo determinado (93). Puede ser discreta o continua. Nunca tiene contrarios y no admite más y menos. De ella se predica la igualdad (ison).

Algo es relativo cuando se dice que existe en dependencia de otra cosa, o bien porque su existencia está referida a algo de cualquier otra manera. A veces tiene contrarios y puede admitir el más y el menos. Todos los relativos tienen sus correlativos.

Cualidad: diferencia o afección de la substancia (94). Tiene multitud de sentidos (hábito, disposición, capacidad natural, etc.). Admite contrarios y el más y el menos. De ella se predica lo semejante y lo desemejante (hómōia de kai anómōia).

La acción y la pasión poseen contrarios y admiten el más y el menos.

La situación está incluida en el estudio de lo relativo y se dice parónimamente según las posiciones de éste.

Las naturalezas del cuándo, dónde y el estar-tener (95), según afirma el Estagirita, son obvias y, por ello, no las trata.

D) Ser en el sentido de acto y potencia.

El ser como acto y potencia es frecuentemente unido por Aristóteles al ser en el sentido de las categorías: consiste en el acto y la potencia de ellas, como puede observarse en las clasificaciones enunciadas anteriormente. En ellos también puede apreciarse que también se consideran separadamente: tomar uno junto a otro implica una unidad y una diferencia. Refiriéndonos a esto podremos llegar a qué quiere decir Aristóteles con este cuarto sentido.

Como hemos visto al tratar las categorías, estas consisten en un análisis que toma la substancia en sus determinaciones, son estudios de los predicados, separación-abstracción de una determinación: análisis por tanto.

Si tomamos un singular, Sócrates, y efectuamos la predicación categorial nos resultaría: Sócrates es hombre, es blanco, es (pesa) sesenta quilos, es filósofo, es envenenado, etc. Se supone que si volvemos a unir de nuevo los predicados nos volverá a surgir el

mismo Sócrates que hacía las funciones de sujeto de las proposiciones. Parece lógico que decir "Sócrates es Sócrates" es tautología (si fuese así, el acto sería la síntesis del análisis categorial). Sin embargo no es así. La razón de ello es lo que explica, a mi juicio, la separación del ser como categoría y del ser como potencia y acto.

En la predicación realizada categorialmente - ocurre como con cualquier otro proceso de conocimiento que se fundamenta en la abstracción, en el concepto en cuanto pensado, ya que cuando lo conocido se - convierte en pensado dejamos de hacer referencia al singular existente para centrarnos en el concepto. La prueba es que el referente existente del concepto podría perfectamente no existir sin que, en absoluto, el concepto se viese afectado. Podría, ¿por qué no?, haber sido obtenido mediante combinación de imágenes en lugar de aprehenderse del singular: el concepto sería el mismo, y tan válido resultaría en un caso como otro. Resolver de nuevo los predicados en unidad no nos da el singular existente sino el singular pensado. En el análisis se ha perdido algo irrecuperable en - términos de pensamiento. Por ello, decir que "Sócrates es Sócrates" (siendo este segundo una síntesis de predicados) no es tautológico (96): nos expresa la - distinción entre Sócrates y lo que podemos saber de

Sócrates: no aquello que hace de él un incomunicable (y, por tanto, no pensable, ya que lo pensado puede ser compartido por todos los que poseen la capacidad de pensamiento y, además, en los mismos términos en que lo poseen los demás).

El ser, entendido como potencia y acto, hace referencia directa al existir (97). Lo que permanece inalterable (el ente haplôs) mientras es vaciado de contenido, no es otra cosa que el acto y la potencia.

Ciertamente el concepto de potencia admite una vertiente lógica: la posibilidad lógica es la no-contradicción (98), pero no es ni mucho menos su sentido principal ni el que Aristóteles toma en cuenta al hablar de potencia y acto como sentido del ser (99).

En cuanto acto y potencia son existir de algo se refieren a las categorías y, por ello -como hemos visto-, los dos sentidos se unen en múltiples ocasiones. Precisamente el que ese de algo (las categorías) sea múltiple es lo que fundamenta que el acto y la potencia se prediquen análogamente (100).

Como es de notar, el "algo" se refiere principalmente a la substancia (como es deducción lógica de lo expuesto hasta ahora, ya que las categorías mismas

encuentran en ella sentido); por ello, acto y potencia se dicen principalmente de la ousía. Ahora bien, dentro de ese mismo decir encontramos prioridades, ya que afirmar el acto y la potencia como dos sentidos del existir de la cosa (tò hypárchein tò prágma) implica necesariamente la anterioridad-prioridad del primero sobre la segunda. Esto es así puesto que la potencia-posibilidad es indeterminación (potencia) de algo determinado (acto). La pura indeterminación no es determinable, igual que cualquier operación efectuada sobre el cero no logra sacarlo de su condición: no logra determinarlo. Es obvio, además, que la potencia se conoce por el acto (101): nadie sabe lo que algo puede dar de sí hasta que lo da (y toda suposición de lo que puede dar es obtenida mediante actos-acciones conocidas).

Acto y potencia hacen presente la realidad mientras que las categorías presentan la realidad pensada. De ahí, por ejemplo, que la categoría pueda ser definida mientras que el acto no: pensar el acto (en cuanto pensamiento sobre el acto y no como acto de pensamiento) es destruir su mismo significado.

\* \* \*

Definir la Metafísica como "contemplación del ente en cuanto ente y lo que corresponde de suyo" (102) implica, al menos, someterla a dos condiciones.

La primera de ellas es que debe ser theoria, esto es, ciencia del ente por sus principios y causas primeras, conocimiento de las cosas en su aparecerse. A mi juicio, esto indica que la Metafísica debe comprender el hacerse presente de las cosas en cuanto entes. Saber la esencia es, efectivamente, conocer su "qué es", pero esto también indica la necesidad de comprender el ámbito en el que aparece y donde encuentra plenamente sentido. Este ámbito debe comprenderse en cuanto causa y principio: que nada pueda presentarse desde sí mismo (ser causa de sí). El saber de la Filosofía es que nada, en cuanto ente, en el ámbito de la realidad se presente como un evento extraño. Saber, por tanto, es comprender la esencia desde su origen y no conocer algo en tanto que aislado.

Si eso es así resulta que el ente en cuanto accidente no puede ser incluido dentro de una ciencia de este estilo: su origen (causa y principio) es indeterminado (103). También, ciertamente, podemos saber qué es el accidente pues conocemos qué es lo blanco o lo músico. En este sentido podemos hacer ciencia del accidente y saber de él ya que "saber cada cosa equivale a saber su esencia" (104), pero en tanto en cuanto el accidente tiene un doble significado (es blanco lo que tiene el accidente y también el ac-

cidente) no es cierto que el accidente se identifique con su esencia: "la esencia de lo blanco no es lo mismo que el hombre blanco, pero es lo mismo que la afectación" (105). El accidente es posibilidad de la esencia (Corisco, como hombre que es, tiene la posibilidad de ser músico), la requiere, pero no es determinado por ella misma sino por causas tales que no hacen posible su conocimiento científico sino, en todo caso, una infinita casuística (posiblemente ni el mismo Corisco sepa por qué se hizo músico; no existió, posiblemente, ninguna razón que empujase necesariamente a elegir esa profesión). Si el objeto de la ciencia es lo necesario, el accidente no cae dentro de ella.

La segunda condición a que se ve sometida la Metafísica es que debe versar sobre el ente en cuanto ente. Esta afirmación, si los análisis que hemos hecho son correctos, nos lleva a omitir como objeto de la ciencia metafísica el ser en el sentido de verdad y falsedad (106), ya que, como vemos, no se refiere a los entes sino al análisis o síntesis realizados sobre ellos. Ciertamente este análisis y síntesis serán, a su vez, entes y formarán parte del objeto de la Metafísica -pero en cuanto entes y no en cuanto verdaderos o falsos-.

Si esto es así, los dos sentidos primordiales para la ciencia del ser son los sentidos de las figuras de las categorías y de potencia-acto, pues ambos nos permiten considerar las causas y principios del ente en cuanto ente: nos permiten dar razón de él, explicar la génesis del ente conociendo sus principios (archaí) y las causas (aitíai) que motivan su dinámica hasta constituirlo como ente presente (107).

Sección quinta: Reducción de los sentidos del ser al ser como acto.

Si la Filosofía fuese en exclusiva ciencia del ente bastaría con el ser en sentido de las categorías para dar razón de él, ya que ciertamente nos dice qué es. Ahora bien, si la Filosofía es ciencia del ente en cuanto ente, es necesario, además, otro sentido del ser que nos diga no sólo la esencia sino también su existir. Como vimos, las categorías expresan cada una de ellas la ousía: todo el ser de Sócrates pesa sesenta quilos, todo el ser de Sócrates es hombre, todo el ser de Sócrates se vuelca en explicar filosofía, etc. Decíamos que determinar la esencia de Sócrates nos pierde a Sócrates mismo (108). "Sócrates es Sócrates" nos dice qué es Sócrates, pero no que Sócrates es (que es). Desde el punto de vista de la esencia el sujeto queda agotado en el predicado, de

tal forma que -desde la esencia- la ousía sujeto (y no el tí esti categoría) no tiene sentido ni siquiera como materia: sería una pura indeterminación abstracta que únicamente tiene la función lógica de que no se derrumbe el saber como ajeno a la realidad. Desde el punto de vista de la esencia el sujeto no es más que una referencia vacía ya que todo lo que él es se encuentra en el predicado. Ahora bien, está claro que este sujeto-materia no es el que tiene en la mente el fundador del Liceo ya que, mientras de éste sólo puede decirse su vaciedad (desde el punto de vista lógico sólo puede negársele ya que su función ha acabado en el predicado), aquel al que se refiere Aristóteles consiste en afirmación (109). El sujeto encierra más riqueza que la expresada en predicados; pero si esa riqueza no cae dentro del tí esti, no es esencia. Lo que queda, el sujeto ontológico que persiste, es la existencia -la potencia y el acto en cuanto son los dos sentidos del existir de la cosa.

Si el que es (el existir) es el ente, la Filosofía debe ocuparse de él: debe ocuparse de la proposición entera "Sócrates es A, B, C, ...". Esto no es otra cosa que el ser en cuanto acto y potencia. Si la Filosofía es ciencia del ente en cuanto ente, se ocupa del sujeto y del predicado, del existir y de la esencia, del que es y del qué es. Ahora bien, ocupar-

se de la Filosofía del que es encierra un problema su-  
pino: preguntarse qué es el que es significa esencia-  
lizar la existencia y, por tanto, dejar la proposi-  
ción sin sujeto (el pensar se convertiría así en acto  
creador). Este problema es una limitación clara de la  
Filosofía en cuanto que en ésta el "filein" no es un  
verbo que tiende a desaparecer. El que es -el acto y  
la potencia- no pueden ser definidos (sabidos); en todo  
caso pueden ser planteados como nociones, rodear su  
primera esencia hasta que podamos señalarlos (deixis)

Desde este punto de vista creo que el texto -  
siguiente adquiere una perspectiva más rica que la -  
que ha tenido en la exposición hasta el momento:

"Por eso podría dudarse si 'andar'  
y 'estar sano' y 'estar sentado' signi-  
ficar cada uno un ente, y lo mismo en  
cualquier otro caso semejante; pues nin-  
guno de ellos tiene naturalmente existen-  
cia propia ni puede separarse de la substancia,  
sino que más bien, en todo caso,  
serán entes lo que anda y lo que está -  
sentado y lo que está sano. Y éstos pa-  
recen más entes porque hay algo que les  
sirve de sujeto determinado (y esto es -  
la substancia y el individuo), lo cual  
se manifiesta en tal categoría. Pues -  
'bueno' o 'sentado' no se dice sin esto.  
Es, pues, evidente que a causa de ésta es  
también cada una de aquellas cosas, de  
suerte que el ente primero, y no un ente  
con alguna determinación, sino el ente -  
absoluto (haplôs) será la substancia"  
(110).

Sobre todo puede entenderse en plenitud la afirmación de que la pregunta por el ente equivale a la pregunta por la substancia (111), ya que, en este caso, preguntarse por la substancia es preguntar por el objeto de la Filosofía, iniciar la contemplación del ente en cuanto ente: desde nuestra exposición, preguntarse por la substancia no es preguntar por su esencia, no es saber la esencia de la substancia, sino la substancia misma (112).

La substancia -siguiendo con el tema- en cuanto tóde tí esti no expresa el acto ni la potencia, ya que esta expresión no es más que considerar categorialmente la substancia. En cuanto remitida al existir la substancia es acto y potencia. El acto de la esencia es distinto de la esencia al igual que lo es cualquier categoría del acto de esa misma categoría.

De acuerdo con lo dicho, tres serían los significados de la substancia y dos los objetos de búsqueda. Esos objetos serían el sujeto y la esencia (113), serían las substancias desde el punto de vista de los enunciados (A -sujeto- es B -esencia-) (114); los tres significados son la materia (sujeto), el eidos (esencia) (115) y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (la proposición A es B -lo que es A-). Estos tres significados son frecuentemente repetidos por

Aristóteles (116).

Ciertamente la problemática es difícil, pero la Filosofía tiene obligación de enfrentarse a ella. Debe, por tanto, intentar llevar, en la medida de lo posible, el sujeto hasta el predicado: convertir el acto en un universal, estudiar el acto en cuanto actualidad y a través de este concepto obtener lo que se pueda del acto en cuanto tal. La investigación se hará sobre la actualidad pero puesta la atención del investigador en el acto que fundamenta el abstr-acto (separación del acto a su universal). Con ello, la presencia del acto se ve duplicada, ya que éste (ente lécheia) "puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar" (117).

El intento de llevar el sujeto al predicado nos introduce en un nuevo campo de visión filosófica puesto que nos permite explicar realidades que la categoría en cuanto tal no puede siquiera soñar. Ese horizonte abierto adquiere presencia en el intento de saber el acto. Si el saber del acto se centra en la "actualidad", el sujeto-materia no se comporta como potencia (118) -lo que no es el acto como actualidad- sino como pasividad. El concepto de pasividad no revela lo que es en esencia el concepto de potencia (119), por lo que la clasificación del ente, desde

este momento de la investigación, sólo puede ser doble: ente en acto y ente material (120). Dicho de otra manera: concebir el acto como actualidad -como forma- únicamente nos ofrece una visión estática de la realidad. Ciertamente, nos explica el ente, nos da sus principios, pero no nos explica su dinámica: sólo nos explica lo que es el ente ahora pero no que pueda ir, por ejemplo, enriqueciéndose como ente. Esto sólo es posible mediante la introducción de la potencia y con ello darle prioridad al acto. La materia en cuanto potencia está referida al acto (121) (el acto es anterior a la potencia), pero sin embargo su noción (la de potencia) no puede concebirse desde el concepto de acto, ya que en cuanto "actualidad-actividad" no tiene límites. Al acto se le limita desde la materia-potencia (122) una vez que se le concibe como potencia de un acto primero (el que posibilita que surja la noción misma de potencia). No todo acto es un energía de hē kath' hautén (123), un acto puro. La realidad no es idéntica a los límites del acto.

Si la Filosofía fuese sólo Teología la tarea sería mucho más fácil; si fuese radicalmente así, si la Filosofía fuese Teología, el único objeto de la Filosofía sería el que pudiese expresar el Theós: si la realidad fuese idéntica a los límites del acto, -exigiendo sus límites la unidad, la única realidad -

sería el Theós -y si, desde la unidad pudiese expresar el acto, aquel que lo lograra sería Theós.

Que realidad y acto no son lo mismo lo expresa la misma realidad: tres son las substancias que se presentan y constituyen tres tipos de saberes. Por ello no hay más remedio que admitir -como hasta ahora hemos venido diciendo- que la potencia y el acto son cosas diferentes (124). Esto se muestra (125) en tanto que - y esto nos remite a nuestra exposición- la actividad puede cesar y, sin embargo, volver a ser reanudada.

Toda potencia se refiere a un acto primero para que aparezca el movimiento (126) y, por tanto, para que aparezca la realidad dinámicamente (más allá de las figuras de las categorías o del acto como forma); pero los principios intrínsecos del ente (la materia como potencia y la forma como acto: considerar estos términos como referidos a la esencia) no pueden hacerlo explicable (127). Es necesario acudir a otros principios extrínsecos (128): las causas eficiente y final.

Todo lo anterior no es más que una muestra de los problemas que acarrea el que es en cuanto debe ser sabida su esencia y en cuanto deben ser explica -

dos sus principios y causas. El origen de ello se remite a los fundamentales conceptos de acto y potencia en cuanto reflejan el existir (la realidad existente) de las substancias.

Ciertamente, si el problema se toma radicalmente, las figuras de las categorías no son capaces de explicar la realidad misma de los entes y, en algunos casos, imposibilitan la comprensión de algunos de ellos. Son un instrumento utilísimo para comprender proposiciones del tipo "Sócrates (acto-materia; acto-potencia) es Sócrates (forma-esencia)"; pero, sin embargo, no sirven en proposiciones del tipo "el acto puro es el acto puro" ya que la convertirían en "el acto puro es actualidad": allí donde el "acto del entendimiento es vida" (129), vida sería un concepto ajeno a su propia esencia: vivir. No es por ello extraño que las Categorías formen parte del "Organon", de los instrumentos del pensamiento a la hora de aprehender la realidad, ya que la realidad no es esencia. En esto estriba, a mi parecer, la crítica fundamental al concepto de "participación" (130): la esencia participada es sólo un concepto participado, es incapaz de poner nada en la existencia. El eidos es la reducción de la proposición al predicado, sólo configura un mundo de esencias. Ahora bien, el saber, en cuanto ciencia, es de los universales, es ciencia de

esencias. Por ello, en cuanto Aristóteles trata de encontrar la "esencia de la existencia", cuando convierte el acto en actualidad, es un platónico más. La riqueza de Aristóteles es el hallazgo del acto; su miseria es que no pudo permanecer en él en cuanto el acto no puede ser sabido sino existido.

No se trata ahora de explicar el ser como acto y potencia sino decir cuál es nuestro objetivo al tratar sobre él. Como puede deducirse de lo expuesto, la noción de acto trasciende las figuras de las categorías y es capaz de darnos una visión mucho más rica que ellas de la substancia. La "estructura" de acto-potencia nos permite explicar la realidad no en una sala de disección sino en su misma dinámica: nos introduce el movimiento y, con éste, los principios extrínsecos del ente, a la vez que nos permite formular, en el inicio de la búsqueda del acto y la potencia, los principios intrínsecos; con ellos surge la explicación de la doctrina causal. Las causas y los principios del ente en cuanto ente y el ente (substancia) mismo, por lo dicho, son más "realmente" aprehendidos considerando el ser como acto y potencia que como categorías (131). Cada uno de los sentidos del ser -desde su propia posición- hacen totalmente comprensible el ser, en cuanto desde ellos se expresa totalmente; pero parece que la posición (sentido del ser) desde

la que se comprende en toda su riqueza es en la de acto-potencia.

Nuestro estudio versará -en las partes segunda y tercera- sobre ese sentido y, fundamentalmente, sobre el acto en cuanto la potencia no puede ser comprendida sin él y, sin embargo, él sí puede ser comprendido sin la potencia. Ciertamente, ya que nuestro propósito es un intento de saber, no nos quedará más remedio que emplear la "disección" y considerar el acto como "actualidad": utilizaremos, por tanto, las categorías. Pero no se olvide que a lo que con ello nos dirigimos es al acto o potencia de las categorías (lo trascendental que poseen las categorías) y no a las categorías. Con ello no hacemos, a mi parecer, sino emular el esfuerzo de Aristóteles y decir dónde cayó sometido por el peso de la existencia.

Nuestro estudio, como ha podido intuirse, pretende atisbar el acto primero, pero será necesario (el mismo proceso del investigar lo exige) que partamos de los actos segundos, de la estructura de potencia-acto para alcanzar el acto primero: el existir concreto donde la esencia se alberga. "Es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprendizaje se realiza, para todos, pasando por las

cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles" (132). ¿Hay algo tan cercano y presente, tan ausente y lejano como la existencia?

Este procedimiento nos capacitará para elaborar una "teoría" general del acto que reduzca lo más posible la contradicción de los términos de ese "título". Quizá esa contradicción tienda a ser superada—aparte de que hay substancias en las que sujeto y predicado no son separables en el sentido que hemos enunciado— en una teoría en la que el existir exista poniendo por obra su esencia: una teoría en la que la esencia aparezca como fin de la existencia, en la que al final que es y qué es, sujeto y objeto, sean una y la misma cosa en el existir y en el saber. El mismo Aristóteles se lo plantea dubitativo al hablar de las causas: "Así, pues, cuando se busca la causa de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es, como materia, la causa del hombre? ¿Acaso los menstrosos? ¿Y cuál, como motor? ¿Quizá el semen? ¿Y cuál, como especie? La esencia (tò tí ên eínai) ¿Y cuál como aquello para lo que? El fin (tó télos). Pero quizá las dos últimas son una misma" (133).

CAPITULO SEGUNDO: LAS NOCIONES TRASCENDENTALES Y EL  
SER COMO ACTO.

Sección primera: La noción de trascendental.

Preguntarse por qué Aristóteles no identifica los sentidos del ser con las tres clases de sustancias es un buen motivo para darse cuenta de que el tema es más complejo de lo que a primera vista parece.

La cuestión puede ser respondida desde el concepto que el Estagirita tiene de la ciencia y del objeto de la Filosofía: no interesa la substancia en cuanto móvil o eterna sino, más bien, cuál es el concepto de substancia que hace posible que tanto a una como a otra las denominemos así, ¿qué posee el concepto de substancia para que, en cuanto ente, podamos atribuírsela a un móvil, a un número o a Dios?

El planteamiento estaría bien enfocado si la Filosofía tratase del ente en cuanto substancia, pero está claro que eso no es así si por substancia entendemos una "cosa". Ciertamente, todo ente no es una substancia y, sin embargo, podemos llamarlo ente sin encojer, a la par, los hombros. La razón radica en que el ser es universalmente predicable y no precisamente, como vimos, a la manera de un género.

Afirmar que el ente se dice de cuatro modos quizá tampoco venga a solucionarnos la pregunta sobre qué sea el ser, ya que la pregunta misma no se formula en los términos "qué ser es el ser". Si fuese así nos bastaría la clasificación de sus sentidos y decir que el ser es todo eso. No preguntamos qué ser es el ser sino, sin más, preguntamos por su tí esti: una esencia que no puede definirse según el género y la diferencia. Ser se dice en los cuatro sentidos señalados, pero no es lo mismo preguntar qué clase de cosas se dicen entes que en qué consiste el ser. Dicho de otra manera: el ser no se identifica con sus sentidos: los trasciende a la vez que está inmerso en ellos. Ciertamente puede decirse que no hay más sentidos del ser que los dichos, pero de ahí no se sigue que el ser sea sus sentidos, entre otras cosas porque no todos son aplicables a todos los seres. No todos los sentidos del ser convienen a todos los entes. Ahora bien, junto con esto, no es contradictorio afirmar que el ser ha vertido su naturaleza en esos sentidos y que, por tanto, puede ser investigado a partir de ellos.

La cuestión es compleja ya que no consiste en otra cosa que en la pregunta "qué se puede predicar universalmente del ser" esto es, "qué se puede predi-

car universalmente de lo que es universalmente predicable". La cuestión parece tautológica ya que preguntar lo anterior significa predicar el ser del ser mismo; y predicar universalmente de lo que es universalmente predicable es ponerse a sí mismo como predicado de sí mismo y, desde luego, aquí no es igual decir - que ser es accidente, substancia, verdadero y acto a como lo decíamos antes.

Ciertamente pudiera pensarse que si el ser se dice en cuatro sentidos en cuanto lo referimos a los entes, también puede decirse en cuanto lo decimos del ser. Pero ser predicado de los entes no es igual que predicarlo de sí mismo. El vuelco que aquí se pretende es sumamente importante. La diferencia estriba en que por ejemplo, al decir que mi análisis o síntesis es verdadero o falso estoy concibiéndolo referido al ente, esto es, mi investigación se presenta fuera del ente. Sin embargo, si predico la verdad o la falsedad del ser, no me estoy refiriendo al ser sino afirmando que el ser se despliega en verdad o falsedad, que el ser mismo -como referido al ser mismo del ser- es verdadero o falso. Lo que hago entonces es no referirme a mi intelección del ente sino afirmar que el ser, de por sí, es inteligible. Lo mismo podría hacerse con los otros sentidos del ser: ahora bien, hay - que tener la precaución de predicar del ser sólo lo

que de él puede ser predicado, es decir, si del ser - sólo puede predicarse el ser no estaríamos desarro - llando correctamente esta idea si predicásemos de él el no-ser. Ciertamente, pudiera decirse, el No-ser es universalmente predicable del No-ser; en este senti - do, configuraría otro ámbito de estudio distinto del ser. Ahora bien, si la filosofía es ciencia, el no-ser no cae directamente como objeto suyo: la Metafí - sica se ocupa del ser en cuanto que es saber y nada puede saberse del no-ser excepto como contrapunto del ser.

Esto nos lleva a plantearnos si dentro de los sentidos del ser ha entrado, de algún modo, el no-ser de tal forma que esos sentidos no son aplicables al ser mismo; esto es, si pueden o no ser predicados uni versalmente de lo universalmente predicable. Alguno de los cuadros que enunciamos vimos que daban cobijo al no-ente.

#### A) Predicación universal y ser por accidente.

Hemos visto cómo, según Aristóteles, el ser - por accidente debía ser apartado de la investigación del ente debido a su carácter de mero "incidente"- (134): no puede ser objeto del saber en tanto en cuanu to no puede ser determinado su origen y consistencia. El accidente no coincide con su esencia en tanto en -

cuanto su definición hace relación a sí mismo y al sujeto en el que incide. El ser del accidente adviene, y no necesariamente, de la esencia del sujeto, a él se determina sin tener necesariamente que hacer presencia. Por esas razones "el accidente es como un simple nombre" (135) y, en esa medida, tiene afinidad con el no-ser (136). En tanto en cuanto su naturaleza y su causa son indeterminadas no puede saberse cómo funciona su dinámica. Aristóteles afirma (137) que el accidente hace relación intrínseca al no ser de manera evidente "porque de las cosas que son de otro modo hay generación y corrupción, pero, de los entes por accidente, no". Ciertamente es así, no proviene un accidente de otro: no hay un proceso-génesis por el que el ser blanco da lugar al ser músico (138). No se genera un accidente de otro: su consistencia, como hemos dicho, hace referencia a un kath'hautó que determina no necesariamente su presencia y, por lo general no a partir de sí mismo. El ser por accidente se refiere en último término -como todo- a la posibilidad de su presencia; pero el punto en el que incide Aristóteles es que, aparte de la posibilidad -aprehendida por la presencia del accidente-, no hay forma de determinar su ser en relación con las causas y principios. Por ello, en tanto en cuanto, su aparición -está al arbitrio del azar el ser por accidente hace relación al no-ser. La única ciencia que se ocupa de

él como objeto es la Sofística en tanto que es Sabiduría aparente (139).

Si esto es así, según Aristóteles, el ser por accidente no puede universalmente ser predicado del ser ya que equivaldría a asignarle la determinación de indeterminado (αόριστον), lo que, aparte de ser contradictorio en sus propios términos, equivaldría a afirmar que las causas y los principios son igualmente indeterminados. Afirmar lo contrario elimina la posibilidad del saber de acuerdo con la doctrina vertida en el libro II de la Metafísica.

#### B) Predicación universal y ser en cuanto falso.

El término falso lo tomamos aquí (no es objeto de consideración en lo que se refiere a lo universalmente predicable, en cuanto a afirmar o negar una cosa de otra -en cuanto análisis o síntesis de la διάνοια), en relación al ser que se despliega como ser o como no ser. No hablamos, por tanto, de verdad en cuanto decimos que una cosa es lo que es y que no-es, y de falso en tanto que afirmamos que es lo que no es o que no es lo que es: este sentido se enmarca a nivel estrictamente de pensamiento sobre el ser y no sobre el ser mismo. Es el sentido de verdad o false -

dad en cuanto modo de ser, del saber acerca del ente, y no de la predicación de la verdad al ser. El modo de la predicación universal es mucho más rico que su vertiente dianoética, es lo que hace posible que el ser sea la medida de la ciencia (140).

Ser verdadero o falso "es en las cosas estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad (cosa muy distinta a que la verdad sea lo que digo) el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas" (141).

Como puede verse -y fácilmente deducirse- lo verdadero y lo falso son arbitrados desde la presencia del ente y del no-ente por el ser mismo. Por ello, no iríamos muy descaminados diciendo que la identidad del sujeto de la proposición con su tí esti es la medida de la verdad del ente. Por ello podemos plenamente afirmar con Aristóteles que "en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia" (142). La verdad o falsedad ontológica no indican de por sí una referencia a las sustancias compuestas, las "con enlace" (143), sino que también de lo simple -en su aparecerse inteligible - como ser- pueden ser predicadas la verdad y la falsedad (propriadamente únicamente la verdad).

Atendiendo a los intereses que han motivado - estas subsecciones, lo que más importancia tiene es - que la verdad y falsedad hacen referencia respectivamente al ser y al no ser, de tal forma que nos permita decir que "cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser" (144) y, por contraposición - que cada cosa tiene falsedad en la misma medida en - que tiene no ser.

Lo falso se nos presenta como no predicable universalmente del ser aun cuando la presencia de lo falso referido al ser, sea verdadera. Lo falso existe como cierto indicio del no ser, de la misma manera - que los cascos de metralla indican que ya no son una bomba.

#### C) Predicación universal y ser como potencia.

Como vimos, en el capítulo primero, el concepto de potencia surge no desde otro lugar que desde la intención de explicar el movimiento. No cabe duda que arbitrar este concepto fue uno de los grandes logros del pensamiento. Que el movimiento dejase de aparecer en la investigación filosófica para presentarse únicamente en el campo de la dóxa (Parménides); que Platón -en su formación heraclítea y pitagórica- tuviera que fundamentar el ser en la idea alejando el devenir mismo del objetivo filosófico, muestra la riqueza de

un concepto que nos permite explicar, en conexión con el acto, el movimiento al que el mundo sublunar se ve sometido.

Sin embargo, la potencia, desde sí misma, no funda nada positivo ni nada puede positivamente predicarse de ella. Como vimos, en el capítulo primero, la potencia independientemente del acto es materia y, en cuanto tal, no puede ser enunciada (145) y es incognoscible (146). La potencia se conoce a partir del acto y procede de él (147), de tal forma que fuera de él carece absolutamente de determinación. Como vimos, al hablar en el apartado a) del accidente, la posibilidad era la causa indeterminada de la indeterminación y está claro que lo absolutamente indeterminado, de por sí, no da lugar a nada si no se funda en un principio de acto. Por esta razón, aunque la introducción de la potencia nos permite explicar el movimiento, no puede hacerlo desde sí misma, lo que es fácil observar ya que el movimiento no es la potencia de un ente en potencia sino el acto de un ente en potencia.

Estas cuestiones relacionan el concepto de potencia con el no-ser, como reconoce Aristóteles:

"Por consiguiente, si el No-ente se dice en varios sentidos, y no es posible que se mueva ni el que significa potencia y se opone al simple Ente (pues

lo no-blanco o no-bueno puede, a pesar - de todo, moverse accidentalmente, puesto que lo no-blanco puede ser un hombre; - pero lo que carece absolutamente de existencia determinada no puede moverse de - ningún modo), es imposible que lo que no es se mueva (y, si es así, también es - imposible que la generación sea movimiento, pues se genera lo que no es; - pues, aunque se genere accidentalmente - en sumo grado, sin embargo se puede decir con verdad de lo que se genera absolutamente, que no es). Y es igualmente imposible que esté en reposo. Estas son, pues las dificultades que se presentan, además de que todo lo que se mueve está en un lugar, pero lo que no es no está en un lugar; pues estaría en algún sitio. Así, pues, tampoco la corrupción es movimiento. Pues lo contrario de un movimiento es otro movimiento o quietud, pero corrupción es lo contrario de generación. Mas, puesto que todo movimiento es un cambio, y los cambios son tres, como hemos dicho, y de éstos los que se producen por generación y corrupción no son movimiento (éstos son los que se producen por contradicción), es evidente que sólo es movimiento el que va de un sujeto a otro sujeto. Y los sujetos o son - contrarios o intermedios (la privación, en efecto, podemos considerarla como un contrario), y se expresan mediante la - afirmación, por ejemplo 'desnudo', y 'desdentado', 'negro' " (142).

La potencia, en cuanto tal, no es predicable - universalmente del ser.

#### D) Predicación universal y ser como categoría.

Las categorías expresan el ser del ente, pero no todo ente se expresa en categoría. Por ello, mejor que decir que la categoría expresa el ser del ente -

hay que decir que sí, que efectivamente lo expresa, - pero sólo el de aquellos entes que caen bajo su dominio. Toda substancia sensible sometida a corrupción - se expresa, -tiene determinación- en cantidad, cualidad, etc. Ahora bien, ni toda substancia se expresa en todas las categorías ni todas las substancias -salvo el tí esti- se expresan en alguna de ellas (qué cantidad, cualidad (en sentido propio), relación etc., pueden predicarse del theós aristotélico).

En ese sentido, salvo el tí esti-ousía (en su completo sentido) no son universalmente predicables. Claro está que la razón de ello es más profunda que la presencia de substancias que no se determinan de esta - forma. El motivo es el ser mismo de la categoría: su kath'hautó no es otro que el "por sí" de la substancia concreta -tóde ti-, de tal forma que el ser de las categorías es siempre "hacia algo uno" (pròs hén) con el cual existen en unidad. Este algo uno es la - substancia, las categorías se refieren a ella.

Por ello, puede decirse, que en la medida en que su - ser es un "hacia algo uno" forman parte del no-ser ya que este concepto -que haya algo que se sustente en cuanto ser en el ser de otro- indica la no identidad (no predicación) con el ser y, en la medida en que la categoría es expresión de la substancia indica también la composición de la substancia, ya que la expresión de lo uno-simple en cuanto expresión que re -

cae sobre sí mismo no puede ser nunca división o composición. Estos últimos conceptos caen plenamente dentro de los sentidos del no-ser (149).

Por ello, en tanto en cuanto las categorías - son pròs hén no son universalmente predicable del ser.

\* \* \*

Por los motivos expuestos se comprende que Aristóteles en Metafísica IX, 10 una los sentidos del ente y no-ente y divide su clasificación en: a) figuras de las categorías, b) según la potencia o el acto de esas categorías, c) verdadero o falso.

Por ello, en cuanto a predicar universalmente del ser se refiere, podemos contemplar lo siguiente - (150):

- Sentidos del ser: substancia, acto, verdad.
- Sentidos del no-ser: accidentes-categorías, potencia, falsedad (151).

La substancia, el acto y la verdad nos dan razón del ser, son universalmente predicables de él. Ahora bien, ser predicado del ser y no ya de un ente (donde ser y no-ser se enlazan) es estar dicho en relación a la esencia y al existir (152). En tanto que en la definición no entra el no-ser, el predicado dice relación perfecta al sujeto y, en esa medida, lo

pensado es existido: de ahí que el theós sea pensa -  
miento de su pensamiento (153), la vida es atributo -  
suyo ya que ese mismo acto del entendimiento es, de  
por sí, vida (154). En relación con el ser cualquier  
predicado universal dice relación -expresa- en su pu-  
reza todo el ser (en cuanto esencia y existencia).  
Sólo en relación con el ser decir A es B es decir A -  
es A: es el campo propio de la tautología. Deducción  
clara es que cualquier predicado universal se puede  
conmutar-convertir con el sujeto (lo que muestra que  
los predicados no son géneros ni diferencias del ser)  
y, por tanto, todos los predicados pueden ser dichos  
de cada uno de ellos. Se puede concebir la verdad co-  
mo ser de la substancia en acto o ser acto de la  
substancia; la substancia como verdad del acto o como  
ser acto de la verdad; el acto como ser substancia en  
verdad o como ser verdad de la substancia.

Si en el ámbito del ser los predicados son con-  
vertibles y nos muestran el ser en su existir, sin -  
embargo, estamos con ello relegando al campo del no-  
ser a multitud de entes. Los predicados universales -  
dan razón del ser pero no del ente, lo hacen incom-  
prendible. Si tenemos que dar razón universal del ser  
y de todo ente, no nos queda otra opción que contem-  
plar cuáles son las nociones que se esconden debajo  
del concepto de substancia, de acto y de verdad: dan-

do razón de ellas y predicándolas en el terreno del -  
ente (y no del ente que se constituye en plena forma  
como ser -esente y existente-), aquello que como pre-  
dicado del ser se configuraba también en relación a  
la existencia, nos quedará reducido a esencia, a con-  
cepto -que es existido por el sujeto-.

En el terreno de la substancia, la noción que  
encierra, viene propiamente definida por la relación  
que las categorías tenían con ella: si la categoría -  
es pròs hén, la substancia es el "algo uno" al que se  
refieren las categorías. La razón de substancia es la  
razón de unidad (155).

La noción que encierra el acto es fácilmente  
deducible también por su relación con la potencia: -  
acto (enérgeia) es un érgon (156): lo hecho; acto -  
(entelécheia) hace relación al límite. En cuanto hace  
relación a lo hecho y al hacer y al fin por el que lo  
hecho se hace, se constituye como "Bien" (157); en -  
cuanto hace relación al télos en cuanto entelécheia,  
esto es, como manifestarse el ser en plenitud según -  
su límite se constituye -variante de la Bondad- como  
Belleza (158).

La noción de verdad, por la propia natura-  
leza de la verdad, no encubre nada: la verdad encie -

rra razón de inteligibilidad, es el presentarse el ente desde sí. La presencia inteligible del ser no hace referencia directa al ser inteligido por otra cosa que el ser mismo: la distinción entre inteligible por sí y para nosotros (159) introducida por Aristóteles es prueba de ello. La verdad hace referencia a la claridad y a la pureza del ser, no a los ojos turbios que la contemplan. La verdad hace referencia al presentarse el ser en su claridad (alétheia: éste es el término que emplea Aristóteles para designar la verdad del ser) (160). La verdad del ser se refiere a la alétheia (161).

Las nociones que pueden, por tanto, ser predicadas del ente en general -y no sólo del ser en cuanto tal- son las de: Uno, Bien-Belleza, Verdad. Lo que ésto significa es que cada uno de los sentidos del ser en cuanto hace relación directa a la esencia del ente trasciende toda distinción posible de sentidos -para constituirse como el ente mismo, para poder "convertirse" con él en la predicación, al igual que veíamos que ocurría -aunque en el sentido más pleno de referirse también a la existencia- con la predicación respecto del Ser mismo. El resultado directo es que de cada sentido del ser trascendido pueden predicarse todos los sentidos del ser.

Los pasos que hemos utilizado hasta llegar -  
aquí han sido:

- 1) Encontrar los distintos sentidos en que el ser se dice.
- 2) Encontrar los predicados universales del ser distinguiéndolos de los predicados universales del no-ser: el resultado fue la predicación que se hace del ser necesario en cuanto que ésta se realiza referida a la esencia y a la existencia.
- 3) Determinar las razones bajo las que se dicen los predicados universales con el propósito de limitarnos al concepto de la esencia de manera que todo ente empiece bajo esas nociones.
- 4) Esas nociones trascienden los sentidos particulares del ente, de tal forma que todo sentido suyo cae bajo esas nociones. Cada uno de los sentidos del paso primero, trasciende su particularidad para confundirse con el ente mismo.

Pues bien, ya que esas nociones se predicán en el campo de la esencia dejan cabida en la existencia

a la presencia del no-ente -que en su manifestación más patente se presenta como "elemento" del movimiento-. Esto puede explicar, en primer lugar, por qué - la substancia es una (una es, en efecto, cuando una esencia y existencia) y a la vez es múltiple (cuando la substancia es referida a la esencia dando lugar al pròs hén en la existencia) (162). Con ello adquiere - plenamente sentido, pueden ser coherentemente entendidos, los siguientes textos de Aristóteles: "aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes" (163); "y así como el número no admite el más y el menos, tampoco la substancia en cuanto se ajusta a la especie, y, si alguna lo admite, será la que implica materia" (164).

Este desarrollo no lo encontramos en Aristóteles, él no realiza una deducción de los trascendentales desde los modos o sentidos particulares del ente. Debido a ello no puede atribuírsele una doctrina sistemática y coherente donde presente en bloque las nociones a las que hemos llegado. Ahora bien, una cosa es que no las presente sistemáticamente y otra muy distinta es que no podamos rastrear su presencia en su obra. No podemos decir que sea el creador de una doctrina sobre los trascendentales, pero sí, con justicia, afirmar que es un precursor inmediato. El aná-

lisis de esos conceptos (Uno, Bien-Belleza, Verdad) - nos mostrará cómo se ajustan los resultados que hemos obtenido de nuestra deducción de los trascendentales a los textos que sobre ellos escribe Aristóteles. Claro está que esta concordancia es premeditada ya que la deducción la he realizado sobre esas "sugerencias" dadas por el Estagirita (165). El, como es lógico deducir de cuando he dicho que no las presenta sistemáticamente, da esas ideas a lo largo y en relación con los distintos saberes filosóficos sobre los que escribe: así, por ejemplo, la noción de Uno está presente a lo largo de toda la Metafísica -no es extraño si la pregunta por el ente es la pregunta por la substancia y si el Uno es obtenido a partir de la segunda; el Bien-Belleza (166) está presente sobre todo en las éticas y en las teorías sobre la perfección, ya que uno y otra están en relación respectivamente con la acción y lo hecho y con el descanso en la acción producida o alcanzada; hallar la tercera es más difícil no porque no aparezca sino porque en todo saber se pretende la presencia del ser que se quiere conocer, es decir, se encuentra tanto en las obras metafísicas, éticas e incluso lógicas -en cuanto manifestación del ser de la diánoia-. El análisis de uno de ellos nos aclarará mucho más las ideas que hemos expuesto, a la vez que explicará el motivo de su presencia en la investigación que realizamos.

Sección segunda: El Uno como noción trascendental.

A) Presencia del Uno en la Metafísica de Aristóteles.

El término hén o sus derivados son, sin duda, unos de los que más aparecen en la Metafísica; aparte de este hecho meramente material, el tratamiento de su concepto es también extenso: aparte de la correspondiente (y amplia, por cierto) definición del libro V, le dedica el libro X completo y, además, hace una fuerte presencia en los libros XIII y XIV.

Hace su aparición desde el libro primero y en relación con el "saber", ya que el proceso del conocimiento supone -en cuanto abstracción- la unión de lo plural en el concepto. Su presencia sigue en el tratamiento que Aristóteles hace sobre la filosofía de sus antecesores, sobre todo en la teoría del "principio" (arché). No cabe duda de que su importancia es radical, al menos Aristóteles así lo considera, en los pitagóricos (167) en Parménides (168), Meliso (169), Jenófanes (170), Platón (171), Anaxágoras (172), etc.

Las primeras afirmaciones de Aristóteles acerca del Uno son que se dice múltiplemente (173) y que sin él, considerado como principio-inicio (174), no

hay posibilidad de saber. En el libro III la cuestión del Uno, como ocurre con todos los conceptos de ese libro, se problematiza en relación con el ente, planteado como problema más radical si el ente y el uno son sustancias de los entes y si el uno es Uno y el ente es otro sin que cada uno de ellos sea otra cosa o, si bien, subyace en ellos una naturaleza común (175). En el libro IV se comienza a plantear la cuestión más expositiva que apcréticamente. Las cuestiones más precisas que se tratan en relación con el Uno son la conexión que éste tiene con la sustancia como "algo" (176) y con la sensación (177). Una noción completa de Uno aparece por primera vez en el libro V distinguiéndose sus varios sentidos, cuestión que volverá a retomar en el X.

Será en el libro VII (178) donde, por primera vez, afirme que Ente y Uno se dicen en los mismos sentidos, lo que será retomado, en lo que hace referencia expresa a la convertibilidad de uno y otro, en el libro XI (179). Prácticamente no hay problema en el que no tenga intervención este concepto y, así, hace su aparición en relación con el movimiento (180), el entendimiento (181), etc. En los libros XIII y XIV es utilizado en el sentido de Uno matemático y en relación a la pluralidad.

Precisamente por esta insistente aparición es necesario tomar su presencia con calma oriental para distinguir cuál es su papel en cada uno de los asuntos en los que se presenta y, por tanto, cuándo se hace uso de él como noción trascendental. A ello nos ayuda enormemente Aristóteles cuando en dos lugares distintos (libros V y X) nos distingue minuciosamente sus sentidos.

#### B) Los diversos sentidos del término Uno.

Tres son los sentidos principales que en el libro V, 6 de la Metafísica se atribuye al Uno. En primer lugar se establece que se dice bien por accidente (según se dé como género y en la substancia o como hábito o afección de ella) o bien por sí. Respecto a éste último establece tres sentidos primordiales: lo continuo por naturaleza o por arte (182); el sujeto específicamente indiferenciado (y esto se dice según la materia primera o la última); aquello cuyo enunciado es indivisible.

Aquello, la razón según la cual se dice, que permite que este concepto se exprese en tres sentidos es, en último término, su relación a lo indivisible: "pues, en general, todo lo que no tiene división, en la medida en que no la tiene, se dice uno" (183).

Como es obvio, esto hace referencia a la substancia - primordialmente, ya que cualquier otra categoría hace referencia a ella como "pròs hén". "La mayoría de los seres se dicen uno por hacer, o tener, o padecer, o ser relativo a alguna otra cosa que es una, y los que primordialmente se dicen uno son aquellos cuya substancia es una, y es una o por su continuidad, o por su especie o por su enunciado. En efecto, contamos como más de uno a los que no son continuos, o aquellos cuya especie no es una o cuyo enunciado no es uno" (184).

La razón de unidad, por tanto, es la indivisión y principalmente la de la substancia. Ciertamente el Uno es principio del número y, en cuanto tal, - su origen está tomado de la cantidad (185) y de ahí pasó a las demás cosas; pero no puede decirse ni mucho menos que, aunque su origen parta de la presencia de la cantidad, el ser de lo uno consista en cantidad, entre otras cosas, porque la cantidad solo es un sentido más en el que su ser se expresa: el Uno la trasciende. Su sentido le hace referencia pero no se cifra a ella: su razón de "medida" es separada de lo "cuanto" para convertirlo en principio de conocimiento de cada cosa (186); la unidad-indivisión expresa el orden y, por tanto, la posibilidad del ente de ser explicado según sus causas y principios. Este mismo ca-

rácter impide que lo "uno" se convierta en "una substancia" más o en un género (187) y, a la vez, que todo individuo sea unidad y que, además, pueda ser expresado numéricamente según la diada, la triada, etc.

El libro X, 1 nos aclara mucho más extensamente lo que en el libro V, 6 ha dicho de forma precisa y escueta. En él se cifra de forma expresa al uno "por sí" y le asigna cuatro sentidos principales (188). Estos cuatro sentidos se corresponden con los tres del libro V ya que los dos últimos del XI surgen de una división del último del V. Los sentidos son los siguientes:

- a) lo continuo (tò synechés), principalmente, lo continuo por naturaleza.
  
- b) lo que constituye un todo (tò hólon) y tiene alguna forma (morfén) y especie (eídos), sobre todo si algo es así por naturaleza.
  
- c) aquello cuyo enunciado (lógos) es uno, y lo es el de aquello cuya intelección (noésis) es una, esto es, indivisible, y es indivisible la de lo indivisible en:
  - Número: lo que lo es individualmente.
  - Especie: lo que lo es en cuanto al conocimiento y a la ciencia.

De nuevo, todos estos sentidos (tò synechés, - tò hólon, tò kath'hékaston, tò kathólou) hacen referencia, desde su propia perspectiva a la indivisión (189). El ser del uno, por tanto, el logos mediante - el cual se expresa, no es otra cosa que el ser de lo indivisible (tò adiairétō): "el ser precisamente esto y separado en particular, o en cuanto al lugar o en - cuanto a la especie o en cuanto al pensamiento, o tam - bién el ser un todo e indivisible" (190). Precisamen - te esto es lo que convierte al uno en medida ya que es medida "aquello por lo que primariamente se conoce cada cosa" (191). Por tanto, es preciso concluir que "en todas estas cosas es medida y principio algo - uno e indivisible" (192). "Así, pues, el Uno es medi - da de todas las cosas, porque conocemos cuáles son - los componentes de la substancia dividiéndola según la cantidad o según la especie. Y por eso el Uno es - indivisible" (193).

Si los sentidos expuestos anteriormente expre - san de forma completa las principales acepciones del uno, nos harán referencia directa a su distinta pre - sencia en las substancias y, según nuestra investiga - ción, debe hablarnos tanto del uno que estudia la fí - sica como del uno de la matemática y la teología y

mostrarnos su diferencia con el uno trascendental.

Así es, a mi parecer.

Si es cierto que la física estudia las sustancias sensibles sujetas a corrupción y cuyo rasgo principal es el movimiento, no cabe duda -; tantas veces lo expresa Aristóteles!- que su inteligibilidad está fundada en términos de teología: un acto primero que se desenvuelve para constituirse en plenitud. Esto mismo expresado según la unidad puede decirse refiriéndonos a la potencia como indeterminación y, en esa medida, como división. En tanto en cuanto la potencia encierra en sí sus contrarios, en cuanto es potencia de la contradicción (194), lleva en sí misma la presencia de lo irreconciliable -de lo que en acto no es otra cosa que división-. El movimiento, en tanto que tiende a la determinación -al acto- es la superación del dilema que encierra ocultamente la potencia, el que en ella se manifiesta veladamente y en la obscuridad de lo que en sí es todavía ignorado. Ya veíamos que la potencia en cuanto tal no puede explicar el movimiento, esto es, no es objeto propio de la física sino en relación al acto mismo de la potencia. Pues bien, la potencia en cuanto acto en potencia -o potencia de un acto- es el concepto mismo de phýsis, es lo que explica desde un principio interno de movimiento el proceso hacia la determinación de aque-

llo determinado que no está plenamente determinado. La física se ocupa del acto primero en relación al - acto segundo (cómo pueda ser ésto es la razón del movimiento y, por tanto, del mismo ens mobile). En términos de unidad el acto primero es la indivisión que tiende hacia su plena unidad, es un heís pròs hén -un uno hacia el uno-. A esto, a mi parecer, hacen referencia los dos primeros sentidos que Aristóteles constata del término "uno": lo continuo y el todo ya que ambos dicen relación al movimiento y a un principio de movimiento (195). Ahora bien, su diferencia es la que existe entre la substancia y el resto de las categorías: la relación que existe, en primer lugar, entre las partes y el todo (categorías, especialmente cantidad en relación con la substancia) y la unidad que tiene el todo en virtud de su forma y eídos (la determinación de tí esti que lo configura como unidad).

El uno matemático se refiere a la materia inteligible -la cantidad en cuanto abstracción-. Ciertamente su naturaleza es compleja y Aristóteles la - problematiza largamente debido tanto a su dificultad interna como a la importancia que las entidades matemáticas adquirieron en la cultura griega, como lo muestra la exposición filosófica pitagórica y platónica. A este sentido se refiere Aristóteles en la - tercera acepción del término "uno": lo indivisible en

número (arithmós), esto es, lo que es individualmente. El problema que Aristóteles plantea sobre él es principalmente la naturaleza de su existir. En primer lugar parece claro que no existe en las cosas sensibles "pues habría otro cielo además del cielo, sólo que no separado de él, sino en el mismo lugar" (196). Ciertamente esto atenta a la misma razón de unidad si es que el número es otra substancia que lo sensible (197). Ahora bien, tampoco cabe la existencia de estas entidades de forma separada (fuera de lo sensible), ya que "si existieran así serían necesariamente anteriores a las magnitudes sensibles; pero en realidad son posteriores. En efecto, la magnitud imperfecta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la substancia, como lo inanimado frente a lo animado" (198). La determinación de su naturaleza correrá por tanto no en cuanto a la materia sensible -en la razón de imperfección que muestra la cantidad sensible- sino en cuanto a lo inteligible -en cuanto perfecto- de esa misma materia y, en ese sentido, puede comprenderse el problema que podría presentar una afirmación como la que sigue: "las ciencias matemáticas no tendrán como objeto las cosas sensibles, pero tampoco, fuera de éstas, otras cosas separadas" (199). Con respecto a esas ciencias su objeto está referido a la cantidad abstraída:

"y esta es la mejor manera de estudiar cada objeto, considerán - dolo como separado aunque no lo sea, que es precisamente lo que hacen el aritmético y el geómetra. El hombre - en cuanto hombre es, en efecto, uno e indiviso; y el primero lo considera como una cosa indivisa, y luego se - pregunta si el hombre tiene algún accidente en cuanto indiviso. Pero el geómetra no lo estudia en cuanto hombre ni en cuanto indiviso, sino en - cuanto sólido. Pues las propiedades que podrían darse en él incluso si no fuera indiviso, es evidente que pueden darse en él incluso sin éstas; de suerte que dicen bien los geómetras, y tratan de entes, y entes son los - objetos de su estudio" (200).

Esta discusión nos centra el problema sobre el Uno en relación con el número. Obviamente la unidad numérica entraña, y de forma plena en el terreno de - la esencia, la indivisión (201), pero en cuanto tal, el número mismo no nos explica la pluralidad de unidades, esto es, si el uno es uno no puede ser plural. Dicho de otro modo, ¿cómo el uno siendo principio del número trasciende todo número? (202). Pues bien, que todo individuo sea uno y que a la vez el Uno sea uno es la diferencia que existe entre el uno matemático y el trascendental. En otras palabras, es la presencia de que el uno es substancia, no se identifica con uno de los sentidos del ser: "el Uno es cierta naturaleza en todos los géneros, y el uno en sí no es la naturaleza de ninguno, sino que, así como en los colores el Uno en sí debe ser buscado como un color así también

en la substancia el Uno en sí debe ser buscado como - una substancia" (203).

Este problema nos señala que el Uno mismo no - es un número, sino principio del número y que no se - identifica con las unidades (204).

El uno que podríamos llamar teológico ciertamente no se deriva en exclusiva de los sentidos enunciados del Uno, pero es conveniente tratarlo para abarcar la presencia de lo trascendental en las diversas substancias que son objeto de las distintas ciencias filosóficas. Que el theós es uno parece que es consecuencia directa de los escritos teológicos del Filósofo (205). De todas formas, aunque no es claro que se refiera al theós, ¿acaso no se le puede aplicar el cuarto sentido: aquello cuyo logos es uno, y lo es el aquello cuya intelección es una e indivisible en eidos? Ciertamente esta noción puede aplicarse al pensamiento de su pensamiento. Ciertamente que este sentido también se refiere (y es el que parece indicar Aristóteles) a la ciencia y al conocimiento que el hombre adquiere: posesión de eidos de lo otro, y a esto hace referencia con el término universal (kathólou). Pero al theós le compete el saber en cuanto es entendimiento y en cuanto, por ser pensamiento puro, su misma universalidad consiste en ser existente.

Pero, ahora bien, ni la ciencia ni el theós son el uno trascendental.

Ciertamente en el theós la razón de unidad adquiere presencia plena: no es un algo que piensa otra cosa sino que su ser mismo es la unidad del pensamiento. ¿Qué división puede serle atribuida a la enérgeia de hē kath' hauten (206) cuando cualquier atributo hace en él relación de simplicidad? No dice relación al movimiento sino que todo cambio le hace referencia como a su causa final. Supera en sí -en razón de perfección- tanto al uno físico como al matemático pues la relación del acto primero al segundo es inaplicable a la entelécheia y, a la vez, en cuanto al número de motores inmóviles (que no se mueven, ni son movidos -ni trasladados-) es uno también numéricamente. No es afectado por la materia (207) y, de la misma manera, su logos es también uno (208). Cualquier razón de división que podíamos detectar en lo indiviso carece de fundamento al referirnos al theós: es la misma esencialidad de la indivisión. ¿Por qué, entonces, no es una y la misma cosa que el uno trascendental? Como de pasada parece que lo explica Aristóteles al distinguir lo uno de lo simple: "pero 'uno' y 'simple' no es lo mismo, pues 'uno' indica medida, y 'simple', - que la cosa es de cierto modo" (209). La unidad del theós es simplicidad, pero no toda unidad es idéntica

con lo simple: la unidad de lo físico es realmente -  
indivisión aunque no simplicidad: igualmente, aunque  
de forma mucho más imperfecta, es unidad un "agrega -  
do" que no sea un mero cúmulo de cosas. La perfección  
de la unidad se da, ciertamente en la simplicidad, -  
pero la trascendentalidad no se predica únicamente de  
la perfección de la indivisión sino de la indivisión  
misma. La misma razón de simplicidad -este motivo es-  
tá contenido en el carácter necesario del theós (210)  
-implica, por otro lado, la presencia en existencia,  
lo que no puede ser predicado de toda indivisión, ya  
que en tanto el concepto de indiviso no excluye la -  
composición muestra en sí mismo la presencia de la -  
inexistencia -su falta de derecho a existir-, sólo en  
la medida en que la composición se resuma en simpli -  
cidad -en tanto en cuanto la potencia se determina en  
acto- la indivisión y, en ese sentido, la composición,  
se pone con derecho pleno a existir. Diciéndolo con  
palabras ya conocidas: lo que nos movió a pasar de la  
predicación universal del ser (substancia, acto, ver-  
dad) a la noción trascendental fue no excluir el ám -  
bito del no-ente del ser mismo. Esto es motivo de que  
la unidad del theós no se identifique con la unidad  
trascendental (211).

Tampoco la ciencia o el conocimiento son lo -  
mismo que el Uno del que hablamos. En el caso de la

ciencia del theós está suficientemente claro por lo expuesto en el párrafo anterior. En el caso del logos del conocimiento o la ciencia, parece que también lo está: saber la indivisión no es lo mismo que serla. Ciertamente la ciencia es una en cuanto que su objeto es uno; en tal caso, la unidad que puede pretender será, en todo caso, la unidad de aquello mismo que estudia, poseer el eidos es fin de la ciencia especulativa, esto es, saber la razón de la presencia determinada de un ente en la existencia y no la existencia misma. Los motivos internos a la ciencia también nos llevan a la misma conclusión: ciertamente la posibilidad del saber implica la unidad ontológica de la realidad, pero en lo que al saber se refiere, en tanto que es investigación y no resultado (212), esa unidad que es posibilidad suya no está realizada como indivisa; en tanto que el saber no es "sofía" sino "episteme" muestra su falta de unidad. Por tanto, la ciencia no es el uno trascendental en tanto que es distinta de su objeto (es su eidos y no el objeto mismo) y, en cuanto que no está realizada, no es una con aquello mismo que pre-tende. La ciencia no es toda indivisión sino, en todo caso, su saber. Ciertamente es una porque la posibilidad del saber requiere un principio (213) y el uno es principio; son unas y diversas por sus objetos y nos muestran cómo se da la unidad en todo lo real y nos pueden enseñar -en cuan-

to prácticas- a aumentar o disminuir la indivisión - pero, de todas formas, no son el uno trascendental en tanto en cuanto sólo son su saber; la Metafísica no es el uno sino el saber de lo uno en tanto en cuanto es filo-sofía. Por tanto, si el uno trascendental es distinto del saber acerca de él -ésta es la más problemática de las cuestiones- entonces la ciencia no se identifica con él.

La conclusión a la que llegamos la hemos apuntado anteriormente: "el uno es cierta naturaleza en todos los géneros, y que el Uno en sí no es la naturaleza de ninguno" (214). Lo cual nos confirma que el uno, al igual que el ente, no es un género (215).

### C) Ente y Uno trascendental.

Señalar los sentidos del término uno y tratar a qué se refieren concretamente, no nos dice cuál sea el ser de lo uno (216): una enumeración no es una definición ni es un logos, aunque de ella puedan obtenerse.

Uno se dice en todos los sentidos indicados y a todos les corresponde propiamente su nombre; ahora bien, en qué consista ese ser uno no nos lo dicen referido a la unidad en cuanto tal, sino a ellos mismos

en cuanto unidad. Aquello en que consiste su ser hemos visto que es, según Aristóteles, la razón de indivisión. Ella puede ser predicada de todo ente en cuanto ente, de tal forma que junto con el ser mismo es universalmente predicable (217).

No sólo tiene de común con el ente que pueda ser universalmente predicado sino que, además, se expresa en los mismos sentidos que él (218). Esto aparece de forma clara cuando vemos, por ejemplo, que uno y otro se expresan en todas las categorías y, sin embargo, no están en ninguna (219); en un segundo y tercer sentido afirma Aristóteles éste significar lo mismo el ente y lo uno: "porque 'un hombre' no añade nada a la predicación de 'hombre' (como tampoco ente a la de quiddidad o a la de cualidad o a la de cantidad), y porque 'ser uno' es lo mismo que ser individuo" (220). Ciertamente, no añade nada el uno al otro pero, sin embargo, decir que el ser es uno tiene la importante misión de ir aclarándonos un poco el panorama. Ciertamente "ser uno" no es una determinación del ser (el ser no se determina en unidad) sino que su presencia misma es unidad. Así como la putrefacción, la disolución de los tejidos, indica la muerte y su unidad la vida, la división y la indivisión muestran al ser y al no-ser e incluso, ya que frecuentemente se dan unidos, la medida del ser y del no-ser

de los entes. No añade nada el uno al otro pero nos aclaran y esto es para nosotros un cierto añadir. Ciertamente que da lo mismo al estudiar el ente en cuanto ente, al reducir al ente bajo esta noción (221), hacerlo bajo el punto de vista del ente o de lo uno. Ahora bien, en tanto en cuanto el uno nos aclara la noción de ser (y si hubiéramos intentado esa reducción comenzando desde lo uno aquél nos aclararía la de éste) no podemos decir que, desde nuestro aclararnos, ente y uno sean la misma cosa. En tanto en cuanto respectivamente se aclaran cabe decir que "se convierten" (antistréfei). El irse dando cuenta de lo que es el ser podemos resumirlo, en lo que hasta ahora llevamos tratado, con la siguiente frase: ser es indivisión. Ya que tratamos sobre lo uno sólo cabe afirmar: lo uno es indivisión; indivisión es ser.

#### D) Unidad y Pluralidad.

Ya que nuestra pretensión estriba en saber acerca del ente, no cabe dar por finalizada la cuestión si no tratamos acerca del "contrario" de la unidad (222). Pues bien, lo divisible se opone a lo indiviso y así como este último se denomina "uno", aquel se denomina "pluralidad". Con esto no hacemos referencia a la cuestión de que la ciencia al saber acerca de algo conoce también su contradictorio (223), ya que

en este sentido lo que absolutamente se opondría a lo uno sería lo dividido absoluto o lo no ente. La cuestión que aquí abordamos es más bien la de "muchos unos" o "muchos otros" que hacen presencia ante lo Uno, el hecho de que lo uno aparezca como múltiple.

El conocimiento de lo uno, el proceso del conocimiento humano que consiste también sensorialmente en unificación, se obtiene desde la presencia sensorial de lo plural: así lo indica el carácter negativo del mismo término in-división. En este sentido la pluralidad tiene prioridad conceptual sobre el uno debido a que la unificación realizada a partir de la percepción sensible (lo primero percibido) se realiza sobre lo múltiple (224). Por ello, la unidad en la substancia (identidad), en la cantidad (igualdad) y en la cualidad ( semejanza) entablan estrecha relación con la alteridad, la desigualdad y la desemejanza (225).

Lo idéntico guarda relación estrecha con la substancia y tiene los mismos sentidos que veíamos que poseía el uno por sí (226), esto es, aquello que es uno por sus logoi y su materia. Lo "otro" se dice de la forma opuesta: aquello cuya materia y cuyo enunciado no es uno (227) y, en tercer lugar (también aplicable opuestamente a lo idéntico) como en los en-

tes matemáticos decimos que un triángulo y una recta son otras o como decimos, en lo idéntico, que las rectas son iguales aunque sean varias en número. Lo semejante se dice de la cualidad, claras están estas relaciones y sería excedernos en cuestiones demasiado expositivas detenernos en aquellas que en los textos están enunciadas más que de sobra y con claridad meridiana.

Quizá no huelgue decir que estas relaciones de uno y plural no se fundan en la contradicción sino en la contrariedad, esto es, se aplican sólo a entes "unos". Lo plural no es el no-ente sino "unos" no unificados: la relación en la que un uno aparece como un otro ante otro uno puede ser alterada a la inversa (puesta desde el punto de vista del otro en el que el "otro" es el que aparece como "uno" y el "uno" como "otro"). Dicho de otra manera, estas relaciones establecen diferencias, pero ahora bien, "lo diferente de algo es diferente por algo, de suerte que necesariamente habrá algo idéntico por lo que difieren" (228). Establecer diferencias supone establecer comunidad, - aquello común respecto de lo que difieren. No es la misma relación la que se establece en la contrariedad (en la que existe referencia) que en la contradicción (en la que hablar de "relación" es solo un modo de hablar; ¿qué tienen de común el ente y el no-ente si-

no su radical oposición, la puesta en inversa de sí mismo, esto es, la radical negación como los mismos términos lo muestran?). Ciertamente lo plural o múltiple no se opone de este segundo modo a la uno, ya que la misma razón de división está lejos de toda "posición". De oponer lo uno a lo múltiple contradictoriamente lo único que resulta son absurdos (229). La división no puede tener la consistencia que lo "otro" presenta ante lo "uno" (propiciada por la razón de "uno" de lo "otro"; la razón de consistencia es la razón de unidad o indivisión). Lo que nos muestra lo plural en relación a lo uno es que lo uno es su medida (230), que los otros que se presentan ante mí pueden y deben ser considerados, cada uno, como "otros yo", como "otros uno". La relación de contrariedad aparece en cuanto los géneros, la especie o la materia se constituyen en principios de distinción, de aislamiento o de "división", en cuanto no hay un solo género, una especie o una materia (231).

Sección tercera: El trascendental "Verdad".

A) Los sentidos de la verdad y la presencia de la verdad en la Metafísica de Aristóteles.

El tema de la verdad, como ocurre con el del "Uno" es otra de las constantes de Aristóteles y aparece directa o indirectamente en todos sus escritos. La razón, sin duda, parece obvia: todo saber, en cuanto tal saber, intenta mostrar la presencia del ente. Quizá por esa misma razón, en cuanto hace referencia a un "saber en verdad la verdad", a un "saber en verdad el ente", no encontramos en el fundador del Liceo un tratamiento tan claro como el que hace del uno: si el saber manifiesta la verdad del ente, lo verdadero puede considerarse únicamente en términos de saber. Por ello la verdad, en cuanto que el saber es ente, - puede referirse a la dinámica del saber, a los instrumentos que utiliza en su dinámica o bien a aquello - que el saber está sabiendo; esto es, la verdad puede referirse al entendimiento (diánoia), a la sabiduría (noús kai epistémē) o al ser (la presencia que sabe - el saber).

Si bien Aristóteles no llega a decir que la - verdad se dice en tantos sentidos como el ente (232)

o que, junto con él, es universalmente predicable, - sin embargo esas son conclusiones directísimas de aquello que afirma de la verdad. De esta manera, en cuanto el entendimiento es un instrumento del intelecto su verdad es la coherencia del razonamiento (logismós); en cuanto al intelecto se refiere, su verdad se expresa en términos de lógos (233); y en lo que al ser se refiere, la expresión más correcta es su manifestación como alétheia.

En cuanto que el hombre no posee todas sus perfecciones en acto, en tanto que su noús y su estructura en cuanto hombre no están determinadas, los instrumentos que posee para ello son los que fundan las virtudes éticas y dianoéticas: respectivamente la verdad se produce y se contempla.

Tres tipos de verdades podemos encontrar, conforme a esto en Aristóteles:

- a) la verdad de la diáncia, que como manifestación de aquello en lo que ella consiste es la coherencia lógica;
- b) la verdad del noús que como saber es logos;
- c) la verdad del ser manifestado como alétheia.

Ciertamente, el ser se manifiesta plenamente en cuanto acto y, por ello, su manifestarse es presen

cia. En tanto en cuanto la presencia puede ser latente o patente al intelecto y es él el que desvela lo ya desvelado (en cuanto acto), la alétheia dice - razón al intelecto pero como fundando la verdad que él ha aprehendido. En primer lugar porque su aprehensión de la verdad la consigue en cuanto "va de acuerdo con el ser", esto es, en cuanto él es ser que aprehende el ser. El intelecto, por ser, tiene ya mucho ganado en la aprehensión de la verdad: la aprehensión de la verdad del ser manifiesta su propio ser y, por tanto, su verdad. En segundo lugar, en cuanto la aprehensión de la verdad no se funda en la aprehensión sino en el ser: la aprehensión misma es posible por la verdad que se manifiesta en comunidad de ser.

La alétheia funda la diáncia y el lógos en tanto en cuanto sus actividades son manifestaciones de su aletheia y en cuanto que están posibilitadas por la comunidad del ser.

Estos son los tres principales sentidos del término verdad; ciertamente encontramos otros en Aristóteles: la verdad como rectitud de opinión (234), la verdad como hallazgo (235), etc., pero ciertamente todas ellas pueden ser reducidas a estos tres sentidos principales o a la conjunción de algunos o de todos ellos. La rectitud de opinión puede ser reducida,

como hace el mismo Estagirita, a razonamiento (236); la verdad como hallazgo (heúresis) se presenta ante todo como solución a las dificultades, como despejar desde el noûs a través de la diáncia la maleza que impide la presencia de la alétheia.

Estos tres sentidos fundamentales que hacen su aparición en los escritos de Aristóteles también lo hacen en el tratamiento metafísico -el único posible- del trascendental verdad (o lo que nosotros podemos deducir que concibe como tal de acuerdo con sus afirmaciones). Así, pues, vamos a encontrar referencias a ellos en la Metafísica aunque, es en este sentido, donde más se aprecia que el "maestro de los que saben" es sólo el precursor de la doctrina de los trascendentales, ya que suele mezclarlos sin distinguir, con la confusión que ello trae como consecuencia.

El tratamiento de la verdad podemos comenzarlo en el libro I de la Metafísica, pero donde sale a relucir directa y claramente es, también en relación con el saber, en el libro II cuando trata de cimentar las bases ontológicas donde toda ciencia tiene que sustentarse como en su condición de posibilidad.

Ciertamente decir algo del ser es fácil (237), otra cosa es comprenderlo en sus rincones más escondidos.

dados. Podemos expresarlo en general: podemos decir que el ser es; incluso referirnos a su presencia concreta: podemos decir que somos. Claro que afirmar esto no tiene nada de particular: basta con ser un ente intelectual. Otra cosa distinta de decir el ser es comprenderlo: remitir el ente a sus causas y principios. Aquí es donde la cuestión se complica, aunque de una forma que no deja de causar extrañeza. Esto que resulta extraño es la dificultad inherente al intelecto de explicar según la dinámica de las cosas; extrañamente fija lo que se manifiesta en devenir: hace estáticos los mismos principios y causas. Por ello el estado del intelecto ante las cosas es comparado por Aristóteles al murciélago que no percibe diáfana-mente la luz del día, aquello que se manifiesta con total claridad (238).

La filosofía es ciencia de la verdad; en cuanto especulativa intenta aprehender lo "eterno" del ente, remitirlo a su causa para comprenderlo, separar lo que es ahora en el ente (lo temporal verdadero) de lo que el ente es y que es causa de todo aquello que en él aparece. Por ello, dirá Aristóteles, expresando el sentido trascendental de la verdad: "cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser" (239). Ciertamente de esta frase pueden extraerse muchas más consecuencias que la verdad trascendental; posible-

mente un tomista enlazaría directamente esta expresión con la "participación del ser", pero esa cuestión supera ahora nuestros intereses y, posiblemente, causaría estupor en el Filósofo, sobre todo cuando concibe, en su crítica a Platón, el concepto de "participación" como una metáfora inútil.

La posibilidad de la verdad -y, por ende, del ser- se constituye por la referencia a un principio y a unas causas determinadas no remisibles al infinito tanto ascendente como en sentido descendente: proceder es desde algo determinado (desde un anterior que fundamenta la consistencia) hacia algo determinado (un posterior como expresión del principio y la causa); pero esto, por su propia naturaleza, nos remite a un principio y un fin. Los que proceden al infinito destruyen el saber (240), ¿cuál sería la referencia cierta por la que comprender el ente, por la que saberlo, más allá de un decir ahora que tiende a desvanecerse en otra cosa? Ningún infinito tiene ser por que nos muestra -si es tal- la inconsistencia que hace imposible referirlo a sí mismo: ¿cómo es posible referir lo indeterminado a algo (lo que es de por sí determinado)?

La posibilidad del saber en cuanto posibilidad del ser requiere, por tanto, una doble referencia a -

la determinación: que los principios y causas sean de terminados (en lo que al ser se refiere); que los principios y causas sean hallados en su determinación por el saber. En la medida en que el saber es expresión de la perfección de un ente es expresión del ser, esto es, aprehensión de la esencia del ente que realiza un existente: la relación ser-ser es lo que posibilita la mediación del saber en tanto que pretende ser verdadero. Como antes dije, es la verdad del ser la que fundamenta la diánoia y el noús.

Sobre la diánoia parece que Aristóteles nos da las suficientes referencias como para comprender su naturaleza: emplea esta palabra siempre y cuando hace referencia al proceso por el que se aprehende algo, esto es, se concibe frente al noús como lo aprehendido por raciocinio a lo aprehendido por intuición (241). La diánoia funciona mediante análisis y síntesis, esto es, separando en elementos y articulando lo disperso de tal manera que del proceso resulte el concepto mismo (pormenorizadamente conectado, sabido) del objeto de estudio. Ahora bien, el fruto del proceso de la diánoia no es referido a ella misma ya que el pensamiento sobre la cosa va más allá del conocimiento de su articulación lógica: el fruto del proceso es referido-ofrendado al noús del que la diánoia es solo un instrumento (242): el razonamiento es un -

medio de la razón. Por esto mismo, lo verdadero o falso que presenta la diánoia era apartado por Aristóteles de la investigación sobre el ente puesto que no expresaba más que la verdad como coherencia lógica. Esto se aprecia en cuanto que puede saberse la verdad de aquello que es simple. Estrictamente, la diánoia no es otra cosa que la afirmación o negación de lo pensado o entendido (243).

El pensar es distinto del razonamiento, Aristóteles así lo dice dándole a la cuestión cierto halo de misterio: "pero cómo se realiza el pensar (noein) simultánea o separadamente de tal modo que no se produzca una sucesión, sino algo uno; pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento (diánoia); y, en relación con las cosas simples y con las quiddades, ni en el pensamiento (diánoia)" - (244). En otro lugar (245) repite esa misma pregunta: "en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero o lo falso?". Pues bien, la respuesta a esta cuestión, nos remite no ya a la diánoia sino al noús, ya que la verdad respecto a lo que es en acto "equivale a pensar (noein) estas cosas" - (246). La distinción también se hace clara puesto que, con respecto a la diánoia, el unir o separar, lo verdadero o lo falso equivale al acierto o al error (es-

tar correcta o incorrectamente realizado el proceso); con respecto al pensar, lo verdadero o lo falso equivale a conocimiento o a ignorancia. Esta verdad equivale a saber el logos remitiéndolo a sus causas y principios y, en este sentido, su esencia consiste -en la medida en que el noús está indeterminado- en ajustarse a la verdad. Ciertamente ésto puede apreciarse claramente en el juicio: la verdad como coherencia y como ajustarse al ser se nos manifiestan con claridad y hacen posible -en la medida de la indeterminación del noús- el progreso en el desvelamiento en el que el ser consiste.

Con ello se entiende con mayor claridad la clasificación que de los sentidos del ser da Aristóteles en el libro IX, 10 (247) de la Metafísica. Primera -mente puede chocar en ella que después de haber descartado -en el libro VI-, como después hará en el XI, el sentido del ser como verdadero y falso, ya que -decía entonces- no nos dice nada especial acerca de la naturaleza del ente, conciba lo verdadero y lo falso como el sentido más propio, el dominante (kyrión tata òn). Ciertamente el texto refleja cierta confusión en tanto que no deslinda tajantemente los dos -sentidos expuestos sobre la verdad. Sin embargo, su análisis y la comparación con otros pasajes en los -

que trata el tema hacen posible que podamos interpretarlo según los diversos sentidos que encierra.

El sentido de la verdad en relación con el noûs está tratado en diversos párrafos de la Ética a Nicómaco, de los cuales el más importante se encuentra en el libro VI, 2; "tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación (aísthêsis) el intelecto (noûs) y el deseo (órexis)" (248). Ciertamente este texto une los campos de la verdad teórica y la práctica, pero en su continuación los deslinda presentándonos al noûs como principio de la misma verdad dianoética y diciéndonos que su objeto (249) son los mismos principios de la ciencia: aquello en que consiste el fundamento mismo del saber.

Pero, aunque tanto dianoia y noûs se expresen en estos dos conceptos de verdad, ninguno de los dos expresan el concepto de verdad trascendental. Que esto sea así es lo que, a mi juicio, se encuentra en el fondo de la disputa que Aristóteles sostiene en la Metafísica -es otro de los lugares donde la verdad se hace presente- contra aquellos que niegan el principio de no-contradicción y -contra la postura adoptada por Protágoras. Ya que esta cuestión hace referencia directa a la verdad trascendental como distinta -trascendental, pre-

cisamente- de las otras dos, la trataremos en el punto siguiente.

B) Verdad trascendental y verdad lógica y ontológica.

Dos son los principales lugares de la Metafísica en los que Aristóteles disputa contra aquellos que niegan el principio de no-contradicción y contra Protágoras: los libros IV, 3 ss. y IX, 5-7. Si es cierto que "hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente se hará siempre lo contrario, es decir, descubrir la verdad" (250), parece lógico que en su tratamiento se descubra el sentido de la verdad misma y se hará necesaria en su defensa la utilización de todos sus sentidos si es cierto que es un principio indemostrable. Este principio, llamado tradicionalmente de no-contradicción, lo enuncia el Estagirita de la siguiente forma: "es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido" (251); refiriéndose al ser de la cosa más que a la predicación lo enuncia de este modo: "no cabe que la misma cosa sea y no sea simultáneamente" (252).

Este principio, como es conocido, es el que - Aristóteles concibe como el más firme de todos (253) y el que necesariamente se ha de poseer si se quiere conocer cualquier cosa. Por su carácter de fundamento (no es remisible a un anterior para su explicación: - es un principio no principiado) es indemostrable, pero no por ello es una mera hipótesis (254). Es más, - su posesión es previa a todo conocimiento ya que es - la legalidad misma del conocimiento. Precisamente por ser tal -y no tanto por ser objeto de diánoia, de razonamiento demostrativo- es objeto del noús. No es posible argumentar sobre él, pero sí en contra de las argumentaciones de aquellos que lo niegan (255).

Aristóteles argumentará contra sus opositores utilizando primero la diánoia y posteriormente la verdad referida al noús.

El punto básico de la primera crítica es el - siguiente: destruir el razonamiento significa someterse al razonamiento (256): afirmar que "algo es y no es" es afirmar la verdad de esa proposición.

"Si lo dicho por él es verdadero, tampoco esto mismo sería verdadero, a saber: que sea posible que una misma cosa simultáneamente sea y no sea; pues, así como, separadas - una de otra, no es más verdadera la afirmación que la negación, del mismo modo, siendo el conjunto y complejo de ambas como una sola afirmación, no será más verdadera la negación

que el todo considerado como una afirmación. Y, todavía, si no se puede afirmar nada con verdad, también será falso decir que no hay ninguna afirmación verdadera. Pero, si se puede, resulta inconsistente lo que dicen quienes levantan tales objeciones y tratan de destruir completamente el diálogo" (257).

Una vez llegados a esta conclusión el siguiente paso sería establecer la verdad en relación a la cosa y no ya propiamente respecto a la proposición que se enuncia: "Pero la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre (tò ónoma), sino en realidad (tò prágma)" (258). Este es el paso a la verdad ontológica, esto es, la que abre el campo de la diánoia a la cosa misma en cuanto que es sabida. La conclusión sería la siguiente: "si se puede decir con verdad que algo es un hombre, será necesariamente un animal bípedo (pues esto era lo que significaba 'hombre'). Y, si esto es necesario, no es posible que esto mismo no sea entonces un animal bípedo (pues lo que significa 'ser necesario' es 'no poder no ser hombre')" (259). Pues bien, si se niega esto se destruye toda substancia y esencia y todas las cosas son afirmadas, entonces, como accidentes (260). Pero entonces, si todo es accidente cualquier concepto es imposible: se procedería al infinito buscándole reposo y ya vimos cómo era doctrina clara del libro II la necesidad -

de un principio y un fin para que saber acerca de los entes fuese posible. Después de esto, únicamente cabe el recurso a la vida cotidiana de aquellos que niegan el principio: ¿por qué evitan los precipicios si caer o no caer es igual?

De todas formas el recurso a estas dos verdades no zanja completamente la cuestión ya que si el noûs tiene por objeto este principio y su misión es poseer la verdad del ente como saber, ¿no puede considerarse el noûs como el artífice creador de sus mismos objetos si es que él es el principio cuyos objetos son los demás principios? Si él mismo es principio y fin (261), ¿por qué no es absoluto? (262). Aquí entra de lleno la crítica a Protágoras y la remisión a la verdad trascendental.

¿En qué se diferencia la famosa frase de Protágoras, "el hombre es la medida de todas las cosas" (263), de aquella expresión de Aristóteles donde afirma que el hombre bueno es, por decirlo así, "el canon y la medida de ellas"? (264). Viendo en qué se distinguen podremos ver cuál es la diferencia entre el noûs como principio y la verdad misma, interviniendo como causa de la diferencia la verdad trascendental.

La postura de Protágoras es explicada por Aristóteles diciendo que es lo mismo que concluir que lo que opina cada uno es la pura verdad (265). Esta opinión surge, según el Filósofo (266), de observar que los contrarios se producen de los mismo y, por tanto, si no es posible que lo que es llegue a ser, ambos contrarios deben preexistir (267). Ciertamente parte de razón tiene Protágoras: la potencia encierra en sí sus contrarios y esto es, sin duda, verdad; ahora bien, la contradicción solo aparece en el acto de contradicción y, este, desde la misma potencia no puede darse. De la misma forma, en lo referente a lo sensible, la percepción, salvo en la enfermedad, nos muestra qué es aquello que es medida de lo otro. De todas maneras, para darse cuenta de la verdad del sentido basta con no confundir el pensamiento con la sensación.

La disputa con Protágoras, Heráclito, etc. es amplia e interesantísima, ahora bien, lo que realmente nos interesa es ver el punto en que Aristóteles y Protágoras difieren radicalmente. Podemos comenzar afirmando lo siguiente: para Protágoras el entendimiento es receptáculo de la verdad, esto es, el principio y la posibilidad de saber la cosa es el noûs, luego la verdad del noûs no es comunidad con la cosa sino la presencia que el noûs como principio y recep-

táculo hace de la cosa. La opinión del noús es la que mide la verdad: es principio de la verdad.

Para Aristóteles, sin embargo, el noús no es principio de la verdad sino que la tiene como objeto. Ciertamente el intelecto sería principio de la verdad si toda verdad no fuera más que determinación suya: - si él no fuera una verdad sino la verdad. En cambio, si su ser es una verdad, esto es, si el noús aparece como ente, no puede disponer de su propia verdad arbitrariamente, entonces, su saber tiene que ajustarse a la verdad en la que él mismo consiste. El intelecto no es ajeno a su ser y a su propia presencia como verdad. Si, además, el noús tiene que conocer para conocerse (que es lo que ocurre en el intelecto inmerso en la temporalidad), el ser de las cosas -la verdad de ellas- se presenta como medida para su propio conocimiento: no es el intelecto el que mide las cosas, la ciencia no es medida de ellas, antes al revés, el ente es medida de la ciencia (268). El noús aprehende la verdad, pero no es principio radical de ella en tanto que el noús, como ente que es, tiene su verdad de acuerdo con su ser; al no ser configurador del ser no configura la verdad sino que la ve en las cosas. Ciertamente el ser del intelecto es saber, pero ese saber no es puesto por él sino que se encuentra en la existencia sin ser causa de sí mismo (269). En cuanto

en tanto el intelecto no se constituye a sí mismo como saber no constituye el ser. Por ello, puede decirse que su saber es la presencia de su ser y, en cuanto tal, no es creador de verdad sino aprehensor de ella. El noûs es la realidad cuya esencia es saberse: en este sentido tiene su verdad como ente y, por ello, no es idéntico con la verdad trascendental. También aprehende su verdad y por ello no es su principio supremo: no configura lo que es y lo que no es en tanto en cuanto él no se ha configurado. La verdad está presente en el noûs y en las cosas: forman parte de la realidad.

Esto nos muestra la presencia de la verdad trascendental: la verdad trascendental es el ser inteligible: en tanto en cuanto lo inteligible no se identifica con la inteligibilidad -ya que ésta es la presencia del ser en todos sus sentidos y no lo inteligible de un ente o de un sentido del ente- la verdad trascendental trasciende todo ente fundándolo: la verdad es cada inteligible, pero lo inteligible de este ser no es la razón de su ser inteligible.

En este sentido la verdad hace relación a ser inteligida, pero ser inteligida no funda la verdad, -ya que la presencia misma del ser, su manifestarse -siendo, hace solo relación fundante a sí mismo: los

rayos ultravioletas no son percibidos, pero su presencia existiendo hace posible que sean descubiertos. Todo progreso científico se basa en la verdad ontológica -en cada inteligible-, pero que ese progreso tenga la esperanza cierta de avanzar se fundamenta en el carácter inteligible del ser que se manifiesta al ser del intelecto.

Manifestarse el ser como es, es la razón de verdad, pero en cuanto manifiesta también su no-ser en el movimiento o cuando se muestra cerrado en el desarrollo de su verdad dice relación al bien: esta es la noción que fundamenta la trascendentalidad del bien-belleza.

La verdad tiene tantos sentidos como el ser: en ellos se expresa, sin agotarse en ellos, la razón de claridad o inteligibilidad. Ahora bien, en tanto que la inteligibilidad hace relación al ser, se expresa propiamente en el ser como acto -la potencia solo es inteligible a no ser por relación al acto: "debemos indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio" (270).

La verdad nos sigue aclarando el ser y, de la misma manera que el uno, con él se convierte: ser es verdad; verdad es ser.

Sección cuarta: El trascendental Bien-Belleza.

A) Presencia del Bien-Belleza en la Metafísica de Aristóteles.

Muy frecuentemente, en la Metafísica se aprecia de forma clara, Aristóteles habla del bien junto a la belleza. Esto no quiere decir que los identifique ya que deja clara su diferencia (271), pero su unidad muestra que son dos formas de referirse a una misma presencia. El hecho de que tantas veces aparezca unidas no equivale a identidad sino a una cierta unidad en las diferencias.

Existen motivos culturales para la unión. El capítulo tercero del libro VIII de la Ética a Eudemo no supone ninguna revolución radical: concebir la virtud perfecta como kalós kai agathós es un rasgo común en toda la Grecia desde su más antiguo pasado épico. La virtud perfecta no es, sin más, hacer cosas buenas sino hacer las más altas de acuerdo con el ideal de la polis. Ni Aquiles ni Héctor son héroes por haber desempeñado bien su oficio de guerreros, sino porque

el oficio de la guerra no puede ser mejor realizado que lo que ellos lo hicieron: ser prototipo, unir los límites de la acción con el límite de su posibilidad es lo que transforma a un hombre "bueno" sin más, en un hombre con virtud perfecta. Ciertamente, como antes he enunciado, los contenidos de este kalós kai agathós son distintos en los tiempos de Homero que en la época de Aristóteles. Mientras que el ideal épico homérico centra la virtud perfecta en el arrojo bélico como muestra de la integridad del varón, la virtud de Aristóteles encierra en sí el ideal de la contemplación. Desempeñar con perfección un oficio es algo bueno, igual que la salud o la fuerza, pero no es laudable si lo que con ello se persigue es, sin más, dinero para la destemplanza: el fin que se persigue es nocivo de por sí aunque el medio utilizado sea en sí mismo bueno. "Los bienes naturales son bellos cuando cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen" (272). Ciertamente hacer una cosa - por un fin es haber, en la medida en que la acción es completa, alcanzando el fin. Por ello, una acción bella descansa en su propia perfección y, en tanto que es perfecta, le conviene la felicidad y el placer (273). Cabe decir entonces, que lo bueno y lo bello se dan referidos al fin en tanto que tendencia y posesión del fin. Esto explica suficientemente que ambos suelen aparecer juntos y, cuando se tratan sepa-

radamente, se haga en relación al fin.

Ahora bien, en este sentido, cabe concebir lo bello como una parte del bien: el bien en tanto que - realizado. Así lo hace Aristóteles distinguiendo entre el bien realizable y el que no puede ser realizado porque consiste en la naturaleza de lo "inmóvil" o bien es el acto mismo, acto primero, que posibilita todo "acto de la potencia":

"Pero el bien tiene muchos aspectos y - uno de ellos es la belleza, y una parte es realizable y otra no. La parte realizable es el bien en vistas al cuál se actúa, mientras que el bien que se halla en los seres inmóviles no es realizable. Es evidente, pues, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni el bien común (pues uno inmóvil e irrealizable, otro móvil, pero tampoco realizable). Pues aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que esto sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas" (274).

Estas ideas nos enmarcan la presencia del bien y la belleza en la Metafísica, ya que nos hacen comprensible el texto en que Aristóteles, mostrando la unidad de ambos, los diferencia: "el Bien y la Belleza son cosas diversas, pues el primero está siempre unido a la acción (práxei), mientras que la belleza se da también en las cosas inmóviles (akinétois)" (275). La belleza es la unidad de los límites (276), el orden perfecto y la simetría, aquello que no es po

sible seguir "ajustando". No envano se la ha considerado cercana al sentido de la vista, ya que éste, según Aristóteles, es el más capaz de mostrarnos las cosas (277) en su pararse, en su presencia instantánea se nos manifiesta el todo y a través de cada momento se nos sigue ratificando su misma identidad: la vista es capaz de aproximarnos al concepto de lo eterno, el ideal apolíneo griego. El oído sin embargo, la música, al pararse, nos deja sin el conocimiento del todo, de la perfección ordenada que une los graves y los agudos en un constante desparramarse en el tiempo. Precisamente porque un componente esencial del oído y la música es el tiempo, el oído no es tan apto como la vista para mostrarnos la eternidad que plantea intrínsecamente lo bello como la perfección realizada (278).

La idea de que la belleza es parte del bien facilita enormemente la interpretación coherente de los textos de la Metafísica. Así, por ejemplo, al referirse Aristóteles a la sabiduría afirma: "No ha de pensarse que la ciencia que buscamos trata de las causas mencionadas en la Física; pues ni puede tratar la causa final (pues ésta es el Bien, y éste se da en el dominio de la acción y en los entes en movimiento; y esto es lo primero que mueve -pues es tal la índole del fin-; pero el primer Motor no existe en las cosas inmóviles" (279). Diciendo esto podría pensarse que -

el bien queda relegado al campo de lo cambiante, de esta forma sería tan inasible como Proteo. Por ello, el sentido de esta expresión nos viene aclarado por la naturaleza de la causa final (280): "que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no" (281).

De todo ello nos resulta la siguiente conclusión: el bien hace referencia a lo perfecto; en tanto que se refiere a la tendencia, al incremento de acto (la estructura de potencia-acto es la única capaz de fundar el movimiento) se llama propiamente bien; en tanto que se refiere a lo alcanzado o acabado (delimitado), se le denomina belleza. Esto nos permite tanto introducir la belleza en el mundo físico como que podamos hablar de bien en la esfera de lo inmóvil.

Frecuentemente Aristóteles, tanto en la Metafísica como, sobre todo, en la Ética a Nicómaco (en la que hay pocas referencias expresas a la belleza), utiliza el concepto de bien en el sentido general que hemos visto: el que encierra bajo su concepto al bien propiamente dicho y a la belleza. Por ello permitáse-nos tratar el bien en su sentido integral.

Ciertamente bien y fin son una y la misma cosa. Es válido, sin duda, distinguirlos de tal forma que - se conciba el primero en relación con el fin del hombre (aquello que voluntariamente se persigue) y al - segundo como aquello que es cumplimiento de la tendencia de las cosas (en cuanto tal, concebirlo ajeno a - la voluntad). Esta distinción es válida y Aristóteles mismo la emplea algunas veces diciendo que la volun - tad tiene por objeto primario lo que es bueno (282). Ahora bien, esta distinción es válida siempre y cuando no se confunda el bien con lo apetecible sin más, ya que lo apetecible no es estrictamente lo bueno sino aquello que parece bueno (283), esto es, que puede serlo o no serlo una vez despejada la apariencia.

Supongo que por este motivo el Estagirita utiliza tam - bién otra expresión que despeja, atendiendo a su sig - nificado ontológico, lo confuso de la primera: la vo - luntad tiene por objeto el fin (284). Ciertamente es - ta segunda acepción nos remite a la cuestión de si el fin es el bien o el bien aparente, pero solo en tanto que el concepto de fin en relación a su principio no está suficientemente aclarado; una vez realizado el análisis, el fin se manifiesta como bien del hombre perseguido por la voluntad. Bien y fin, su sentido ontológico, se confunden. Hasta tal punto eso es así que constituyen una de las causas que, como las de - más, requiere un principio (no son remisibles al in -

finito en sentido ascendente o descendente) (285). La conclusión inmediata de esto es que el bien puede ser sabido, es objeto de ciencia. Incluso, en tanto el fin y el bien hacen referencia a lo perfecto, a lo eterno, la misma sabiduría o filosofía merece el nombre de ciencia del fin y del bien (286).

El bien es principio (287) tal como lo es la causa final. En este sentido puede hablarse del bien como perfecto (288) y como límite (289). Según esto, aquello a que tiende lo imperfecto (lo compuesto) no es otra cosa que a su forma, y se le puede llamar perfecto en la medida que la posee (290). ¿Qué significa esto? Podemos apreciarlo en palabras de Aristóteles: "todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y el fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia" (291). El bien se dice del poner en existencia que no es más que predicado: que el niño llegue a existir como hombre según el cuerpo y según el alma. En la medida del acto -también puede decirse del niño que es un hombre- se le denomina bien y, en cuanto el acto tiende a intensificarse, se aumenta el bien que se encuentra plena e idealmente realizado según el concepto de forma -en cuanto es entendida como determinación-. Esto no es más que aplicación directa de

la doctrina aristotélica de la substancia: "como en las substancias lo que se predica de la materia es el acto mismo, también en las demás definiciones lo es - en grado sumo" (292).

Cabría plantearse la siguiente cuestión: si el acto es a lo que propiamente llamamos bien, la potencia se constituye como mal. También ésta es una cuestión tratada por Aristóteles en su esforzado intento -aún dentro de su laconismo- de evitar la malinterpretación.

Al final de su crítica contra aquellos que argumentan que el Uno en sí es el Bien en sí, pero que ambos son una substancia, dice:

"Resulta, entonces, que todos los entes participarán del Mal, excepto uno, que es el Uno en sí, y participarán de él en forma más pura los números que las magnitudes, y el Mal será el lugar del bien, y participará y tendrá ansia de lo que tiende a destruirlo; pues un contrario tiende a destruir al otro. Y si, como decíamos, la materia es cada cosa en potencia, por ejemplo, la de fuego en acto, el fuego en potencia, el Mal será el Bien mismo en potencia" (293).

Ciertamente estos argumentos estarían bien llevados, y no podrían ser criticados como lo hace el Estagirita, si a la potencia pudiera concebirsela bajo alguna determinación fuera de las de su acto pri-

mero: estarían bien realizados siempre y cuando... -  
;no se olvidaran de aquello que constituye la potencia como potencia! El bien o el mal, en cuanto determinaciones que son, no pueden convenirle. Efectivamente, hemos dicho que la noción de bien se aplica al acto, todo acto es bueno; ahora bien, no se confunda una afirmación realizada sobre un concepto con la presencia de un acto en contradicción con el manifestarse de la esencia: se supone que si la verdad del hombre es manifestarse como hombre, todo acto suyo podrá serle atribuido en cuanto hombre. Esto sería así si el ser humano no poseyera el concepto.

Poseer el concepto es propio de las potencias racionales (294). Mientras que la potencia irracional se limita a un efecto (la determinación de la potencia se realiza de acuerdo con la verdad manifiesta del ser), la potencia racional es posibilidad de un efecto y de su contrario: en tanto que el hombre es - saber puede determinarse en lo contrario de sí mismo. De la misma forma que la medicina puede curar, también puede (y voluntariamente el médico puede hacerlo) dañar; el Sol solo puede calentar. El bien de la Medicina (aquello a lo que debe su origen y el conocimiento del cuerpo y del alma humana) es la curación, pero por poseer el concepto (por ser ciencia) puede determinarse en su contrario. En este caso tenemos al

al médico, en el otro al sádico o al asesino: los dos son en efecto de una misma potencia. Ahora bien, la determinación del daño no es propiamente de la Medicina sino de su contrario. El bien se manifiesta en curar, el mal en el daño. Los dos son actos de una potencia; sólo al primero se le denomina bien.

Las potencias irracionales también admiten - cierta contradicción (295), pero únicamente por la - presencia o ausencia de sus efectos y no por la "arbitrariedad" con que se dispone de la potencia.

El acto es preferible a la potencia, ahora bien, al hilo de lo que estamos hablando, Aristóteles pone sus trabas a que se considere universalmente esta afirmación. Dice así:

"Así, pues la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se den simultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto. Pero en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia: pues la potencia para ambos contrarios es la misma. Es, pues, evidente, que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia" (296).