

R. 16400

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y C.C.E.E.

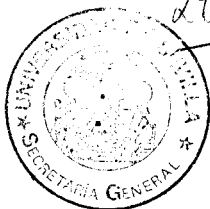
SECCION DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA  
SECRETARIA GENERAL

Queda registrada esta Tesis Doctoral  
de folios 190 número 36 del libro  
correspondiente a la convocatoria de 1988  
Sevilla, a 14 de Mayo de 1988

El Jefe del Negociado de Tesis,

*Alvaro de la Torre*



LA NOCION TRASCENDENTAL DE ACTO EN ARISTOTELES

VOLUMEN II

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

Memoria presentada para la ob-  
tención del Grado de Doctor  
por FRANCISCO RODRIGUEZ VALLS.  
Realizada bajo la dirección  
del Cat. Dr. D. José Villalo-  
bos Domínguez.

Sevilla, 1988.

PARTE TERCERA. EL ACTO EXISTIDO  
Y LA NOCION DE ACTO.

## INTRODUCCION

"El principio de los silogismos es la quiddidad" (Metaph. XIII, 4; 1078 b 24-25) (1).

Decir que el objeto de la ciencia es el ente ha aparecido al pensamiento de los hombres como una evidencia, pero esta misma evidencia, lejos de ser obvia, aparece también como problemática. Una afirmación general es, por lo común, aceptable, pero la verdad en general, más que complicarnos con la realidad, nos aísla de ella; la satisfacción por haber comprendido es un refugio para dejar la búsqueda y anclarse en lo hecho; la tentación de alcanzar los laureles convierte al filósofo en el engreído sabio que cree haberlos obtenido antes de iniciar el camino. Sócrates, al menos la figura que Platón refleja en sus diálogos, nunca cesó de indagar, cuando llegaba a un punto que parecía final pensaba volver al punto de partida y reiniciar la discusión con los datos obtenidos (2). La lucha que Sócrates lidiaba con su época es aquella que puede caracterizarse por la lucha contra la sabiduría de lo general (3); los que creían que sabían poseían este sentimiento de entender en general y eran incapaces de remontarse a un principio, onerosamente alcanzable, donde lo concreto se manifestase en sus relaciones. El filósofo es el Só-

crates vagabundo, desocupado de otras cuestiones que no sean el saber, que rastrea en todos los campos aquello que es eidético, lo que es eterno, sin contentarse con las bagatelas del creer que se sabe, de un oasis en medio del desierto, de una casa construida entre palmeras y agua para vivir "su" vida después de haber dicho que el desierto es sólo una cosa: arena.

Lo problemático del objeto de la ciencia es el ente y la palabra ser que lo alberga (amén de la misma noción de ciencia); ente es aquello que es, aquello que tiene ser, y la ciencia es aquello que intenta abarcarlo en términos de intelección. Este pretender abarcar significa reunirlo, pero reunir no significa hacer de él una síntesis sino dejarlo intacto, por así decir, domesticarlo dejando que continúe con sus costumbres salvajes. La ciencia pretende dar razón de sus objetos, precisamente la lucha contra lo general está ahí; no en que existan diversas ciencias con distintos objetos sino cuándo puede decirse que una ciencia ha alcanzado lo que se buscaba. Puede decirse que cuando ha delimitado su objeto, puesto que nada se le señalan límites hasta que es conocido; pero si bien es una solución viable parece demasiado circular. La ciencia, independientemente de su objeto no es nada y, sin embargo, en el hombre existe una tendencia innata a ella. El verbo "amar", que forma

parte inseparable de la actividad filosófica, no sólo indica una separación respecto de la sabiduría, también indica una cierta unión. Bien lo apreció la cultura griega (4) al considerarlo como una cierta connaturalidad. Lo propio de la ciencia es ser connatural a su objeto: la raíz del poder conocer es que el conocer también es un ser o, mejor dicho, el intelecto es ser. La relación entre el ideal de la ciencia y lo que se sabe, viene mediada y fundada por la unidad. Mostrar la unidad del sistema del mundo es la razón de la ciencia misma, lo que le concede no pocos privilegios en aras a su transformación. Ahora bien, a la hora de mostrarla es cuando el "amar" muestra la separación y la indigencia del amante. La ciencia pretende constituirse atendiendo a lo que aparece como necesario. La ciencia pretende alcanzar el eidos, esto es, lo que se ve, aquello que la vista muestra independientemente del oído, es decir, la eternidad de la imagen, el mundo como la escultura perfecta - aprehendida en sus cánones.

Ahora bien, la noción de ciencia no implica de por sí la realización de la ciencia; el concepto de ciencia en cuanto sabiduría es ajeno al verbo amar en cuanto se la considera exclusivamente desde sí misma. En el entendimiento finito el ser en cuanto conocido se convierte en una idea cuya existencia en acto se -

fundamenta en el intelecto y cuya realidad únicamente es recuperable, más allá de su suposición, atendiendo a su principio. Por ello, ser y sabiduría son una y la misma cosa en cuanto a la ciencia se la despeja de su ser realizable para atender y comprender como ciencia al ser mismo: la ciencia y su objeto son una y la misma cosa desde el ser; la ciencia está hecha en el ser. Los primeros principios funcionan antes de ser aprehendidos como objetos. Por ello, puede decir Aristóteles que "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" (5).

Desde este punto de vista una y la misma cosa son la ciencia y el ser: ser es ser inteligible, lo inteligible por sí no tiene porqué serlo para nosotros ahora. La ciencia del intelecto finito parece ser siempre de otra cosa, la ciencia del ser en cuanto ser no. La estructura predicativa es ciertamente real pero sólo en tanto que en el ente no logra superar las categorías. Las categorías, por sí solas, no tienen sentido alguno, son nociones aisladas que se integran en el ser en cuanto expresiones de la substancias. Por ello, la substancia puede ser comprendi-

da como lo trascendental, lo que se expresa en categorías sin agotarse en ellas; la substancia tiene mucho que ver con el Uno (6). Fuera de la relación con lo categorial o lo particular, el término trascendental refiere a la substancia en cuanto unidad, unidad que es también de los trascendentales (indivisión, inteligibilidad, actividad) y que expresa lo que es el ser. Esta expresión es la unidad integral de la noción de acto como el existir sustante de la idea.

Esta noción adquiere, si nos atenemos a lo dicho, una doble vertiente en cuanto se la relaciona con lo inteligible en acto y lo inteligible en potencia. Lo originalmente en acto es el ser mismo y constituye la ciencia en acto; lo inteligible en acto sometido a la actualización, a un proceso de conocimiento, constituye la ciencia en potencia en el doble sentido del proceso y de obtener la idea prescindiendo de su existir subsistente. En el primer caso (lo originalmente inteligible en acto) la ciencia es el objeto mismo de la ciencia. "¿O, en algunas cosas, la ciencia es el objeto: en las productivas sin materia la substancia y el τό τί ἐν εἰναί, y en las especulativas el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmatrimales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo enten-

dido" (7); únicamente desde el acto la ciencia da razón del ser porque es el ser mismo. En el segundo caso (lo inteligible en acto sometido a la actualización), el objeto de la ciencia es el universal. Es en estas nociones donde la Teología, como la ciencia que Dios tiene de sí mismo y de lo divino, y la Filosofía encuentran su diferencia. La primera da razón del ser desde el fundamento, la segunda lo hace atendiendo a él. Esto, lejos de solucionar, es un replanteamiento del problema si es que lo que se busca es en qué se distingue el ser de las leyes del ser, pero, a un racionalista, difícilmente se le puede ofrecer una solución mejor: lo que en Dios está como ciencia tiene, qué menos, que ser.



## CAPITULO PRIMERO: DIOS, LO DIVINO Y LA TEOLOGIA.

"...Y El es acto" (Metaph. XII, 7; 1072b27).

### Sección primera: Los dioses y lo divino.

La razón tiene infinidad de caminos para hacer valer su reinado, los distintos métodos así lo demuestran. Si lo inteligible no se hace valer con evidencia inmediata siempre queda el punto de partida de aquello que es más inteligible para nosotros. No se puede exigir a un pensar balbuceante que se alce con el cetro de lo sublime, pero sí se le debe exigir el comienzo del sendero de la conquista: comenzar es ya más de la mitad del todo.

Esto le ocurre al pensamiento en la búsqueda del ser: su inicio -el deseo de abarcarlo todo en su primitiva vaciedad- es el asombro y la extrañeza de que, por ejemplo, la diagonal sea inconmensurable; su final -donde el saber ha adquirido sentido en el orden- es la extrañeza y el asombro ante esa misma pregunta: lo incomprendible es que fuera conmensurable (8).

Ese mismo problema es la raíz de la religión griega, una religión sin fe y sin religación, donde lo supremo se impone por el solo hecho de no poder ser dominado. La religión griega es, no una muestra de una voluntad amorosa, sino el comienzo de la razón que ha iniciado, por los únicos medios que tenía a su alcance, su andadura omniabarcante. Ciertamente, la cuestión de la voluntad está lejos de ser tematizada suficientemente entre los griegos y, concretamente en Aristóteles; el hecho está en que la atención que se le presta sólo llega a considerarla como *boulēsis*, como deseo racional (9). Para el pensamiento, el mundo no puede permanecer eternamente como aquello que es ignoto -sucesos aislados e inconexos ante los que nunca cabe la previsión, esto es, una cierta universalidad-. Eso es lo que muestra la sensación y esto, como vimos, tiende a ser superado en unidad con sentido. La posibilidad del hecho es la unidad de la razón con lo real: la razón es también real y es la realidad máxima. Por ello, la unidad realizada puede ser pregonada como verdad. Dar una explicación, saber, se ha dicho, es algo que los hombres desean por naturaleza.

Las fuerzas naturales, cada evento del mundo, no pueden aparecer siempre como aisladas para un ser que posee -y es capaz de aprehender- el orden del

mundo. Cada rayo debe de dejar de ser algo que no tiene nada que ver con los otros rayos: los nombres - tienen la gran propiedad de conseguir eso. Rayo es un universal, es como el sentido común que unifica ordenando lo disperso. Pero el qué no es un por qué -la sensación no es la razón, la descripción no es una causa, poseer no es saber-. Los dioses son los principios de lo incomprensible, dar razón de la naturaleza del principio es ser -en cierto sentido- el principio mismo y, por ello, supone la destrucción de los dioses. El camino de comprensión que llevó a postular, como semilla, los dioses griegos, encerraba, como ella, su corrupción y muerte y el anuncio de un fruto distinto. Con ellos, tan sólo se quería explicar, y la razón explicó como pudo. Ciertamente no nos referimos con ello a la destrucción de lo numinoso en el corazón de los hombres. Una cosa es esta presencia y otra bien distinta los iniciadores de sistemas que lo unen a lo oscuro de lo incomprensible, porque ciertamente lo numinoso es misterioso. Reducimos, por tanto, nuestro campo a los esfuerzos de la razón por comprender; esfuerzos que la llevan a buscar la presencia de un fundamento que puede ser, o no, aquello que lo numinoso nos muestra, por otro sendero, como algo adorable. Nos reducimos al campo de la razón porque del saber especulativo estamos tratando. Mientras que lo numinoso hace presencia cuando aún no se

han resuelto los problemas más inmediatos (una plegaria, por ejemplo), la especulación sólo nace allí, según Aristóteles, donde están resueltas las necesidades y el ornato de la vida:

"Esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, 'sólo un dios puede tener este privilegio', aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada" (10).

Pues bien, separando los campos, aquello que da razón de todo ser -el principio-, la explicación de la totalidad que aparece como una, es a lo que el pensamiento griego denominó como divino. Lo divino no es, pues, aquello que da sentido al mundo desde el saber, sino uno de los modos por los que el hombre adquiere la libertad que la trascendencia del pensar le impone como destino. Los poetas son el primer paso conocido de esta tarea.

Desde el parecer de Aristóteles -sumido en el racionalismo emprendedor de su tiempo- los poetas tienen como misión dar una explicación del mundo.

Ciertamente Hesíodo así lo hace y de forma tan magistral que aún hoy es estudiado y citado como descubridor de sublimes relaciones. Hesíodo y Homero muestran, ciertamente sobrecargados de metáforas -las imágenes de la razón-, la vida y el destino del mundo y de los hombres. Desde el origen de la Teogonía, donde el Caos, la apertura trascendental del mundo de acuerdo con sus principios, hace su aparición, hasta la ninfa Calypso despidiendo sumisamente al mensajero de Zeus que le comunica su destino, son enseñanzas inestimables sobre el fundamento sobre el que pensar recae. Obsérvese que si el pensar aprehende el fundamento debe ser puesto como fundamento: es una línea de investigación que comienza con los poetas y que obtendrá su necesaria conclusión en ese enunciado; su tematización por Aristóteles no deja lugar a dudas sobre la necesidad-realidad de este proceso, así como también tiene su corroboración en la continuación histórica de esa línea de argumentación: el pensamiento gnóstico.

Un ejemplo es dado por el Estagirita sobre la riqueza conceptual del pensamiento poético griego en su búsqueda del sentido. En él se muestra que vieron la necesidad de un fundamento único sobre la pluralidad de los principios:

"Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padre de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo que más se respeta" (11).

Esto nos va adentrando en el fundamento y la finalidad teórica de los así llamados teólogos por Aristóteles. Ciertamente, también a su tarea es aplicable al carácter de "saber" especulativo aunque propiamente (por los problemas insolucionados, esto es, no unificados) no le convenga el nombre de ciencia:

"Que no se trata de una ciencia productiva (la ciencia que se busca), es evidente ya por los primeros que filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y a la generación del universo. Pero el que se plantea un problema y se admira reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad" (12).

Los estudios realizados por los poetas son tenidos en cuenta dentro de su limitación, y valorados por el fundador del Liceo, así lo muestra, por ejem-

plo, el hecho de que los cite en temas centrales. Se hace mención de ellos, como un primer paso hacia el conocimiento, en las cuestiones referidas a la generación y a la destrucción. Después de analizar el punto de vista de Meliso y Parménides añade Aristóteles: "Otros, quizá inintencionadamente, mantienen precisamente la opinión contraria. Afirmaron que todo en el universo fue sujeto de generación y nada fue ingenerado, sino que después de ser generadas algunas cosas permanecieron indestructibles mientras que las demás fueron destruidas de nuevo. Eso ha sido afirmado en primer lugar por Hesíodo y sus seguidores, pero después fuera de su círculo por los más tempranos filósofos naturales" (13).

Ciertamente, el intento se reconoce como un primer paso hacia el saber; sin embargo, el Filósofo se muestra implacable en su crítica sin ser capaz de asimilar dentro de su sistema los pasos por los que el desarrollo del pensamiento debía necesariamente transcurrir. En primer lugar, porque no realiza una distinción necesaria a la hora de encarar la crítica. Los resultados obtenidos por los relatos de Hesíodo son mucho más ricos que aquellos otros que el movimiento órfico introducía. ¿Cuándo habló Hesíodo de que "al principio fue...?" La intención original (ab origine) está lejos de él y no así del orfismo. Los

trabajos de Jaeger (14) y de Kirk-Raven (15) así lo sugieren. Sin embargo, Aristóteles no distingue y confunde entre ellos asimilando el Caos (cuya raíz cha- indica no otra cosa que apertura) a un origen que no es sino el inicio de un relato, y habla de los poetas en general (son en concreto órficos) atribuyéndoles un extraño origen del universo, un origen del universo, un origen que no puede explicar el origen, un principio que no da razón de lo que principia:

"Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la noche, o, como dicen los físicos que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues, ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los menstruos, ni la tierra, sino las semillas y el acto generador" (16).

Los órficos y los filósofos naturales quieren dar razón del principio, nunca Homero o Hesíodo pretendieron darla del destino que regía, incluso, la vida de los dioses. Esta caída en las concepciones mitológicas es un paso más hacia la razón, aunque sea un retroceso -una cosa implica la otra-, en la formulación en imágenes de la historia de los dioses y los hombres. El orfismo representa pasar de la multipli-



cidad de principios a un principio que da razón de la totalidad. He aquí la línea de pensamiento que fundará un arché que será lo filosóficamente divino, aunque la antropomorfización sea todavía característica de su peculiar forma de enfrentarse a las cosas.

Si es el pensamiento el que es capaz de dar razón y hacer hogar del desierto, del frío y calor - irracional e incontrolado, es necesario atender como principio a aquel que posee el pensamiento, superando su imperfección en una perfección fundada en imágenes. La naturaleza humana es esclava en muchos sentidos pero posee el pensar. Liberar de la esclavitud supone constituir lo divino: la indistinción entre lo separable y lo no separable del hombre explica lo antropomorfo de la poesía. Implícitamente lo reconoce Aristóteles:

"Por eso también su posesión (la de la ciencia que se busca que es máximamente libre) podría ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, 'sólo un dios puede tener este privilegio', aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada" (17).

"Tal vida (la contemplativa) sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto de los hombres, también la vida según ella es divina res-

pecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros" (18).

La solución y distinción que ofrece el Estagirita supone una concepción y estudios riquísimos sobre el alma, teorías que ni el alma-aliento homérica ni ninguna otra hipótesis tan pobre como la metempsícosis pueden poseer. Para los poetas no hay en el hombre lo separable y lo no-separable, el alma de Héctor que se apena por dejar su vigoroso cuerpo así lo muestra, el alma-aliento no es el hombre. La antropomorfización está justificada por esos dos caminos: la falta de radicalidad de los poemas y la concepción paupérrima del alma. Por ello, no es de extrañar que los dioses, liberados de la máxima esclavitud conocida en la época, la corrupción y el deshonor, se den las mezquindades morales y las reacciones humanas más rastreras. Sin embargo son principios en lucha con los otros principios: es esta lucha la que constituye el orden. Pero el pensamiento tiende siempre a más y la limitación que los poetas imponían a la conducta de los hombres (la hybris, el áte, el destino son sus expresiones) no pudo sino seguir incitando a la especulación.

A la forma en que se presentan los poemas, y no sólo al grado de saber que se les reconoce, les atribuye el Estagirita otros motivos no tan nobles, lo que -independientemente de la esclavitud o soberanía política a que estuvieron sometidos sus autores- es muestra a mi juicio, de la incapacidad del Filósofo de comprender la historia de la razón como un proceso de crecimiento y de esclarecimiento:

"Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres (substancias inmóviles y astros) - son dioses y lo divino abarca la Naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que estos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y cosas afines a ésta y parecidas a las ya citadas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas - muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta ese punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva" (19).

Aristóteles sabe la grandeza que supone que un hombre se enfrente al universo, pero la visión de esa proeza, que supone la perfección del intelecto, le impide ver el desarrollo dianoético que sigue la

elaboración de los conceptos y no sólo la obtención de ellos. El proceso del conocer es también histórico y eso no lo advierte en sus críticas. Para él, según dan a entender implícitamente sus textos, cada comprensión y teorización es absoluta. De ahí, por ejemplo, que no se le pasase por la mente hacer una teoría del proceso histórico del conocimiento, esto es, una Historia de la Filosofía.

Ciertamente la crítica a los teólogos les reconoce su intento de saber y los agrupa en la temática propiamente filosófica aunque, bien es verdad, con las limitaciones que tienen como teorizadores. Así, por ejemplo, su pensamiento va despejando los límites que los poetas impusieron al conocimiento debido al temor de desatar la cólera de los dioses:

"Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí (en que el hombre pueda poseer la ciencia más alta) parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero no es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta" (20).

La crítica se establece, en primer lugar, alrededor de las imágenes que presentan y no de su contenido teórico en cuanto teórico. En segundo lu-

gar, se inicia la crítica a la teoría misma. Si lo que hemos expuesto acerca de los poetas es cierto, caben diversos puntos de crítica: acerca de la pluralidad de los principios que, por sí solos, no logran explicar la unidad (¿por qué los dioses forman también una unidad? ¿requieren, a su vez, un principio?); en segundo lugar, el proceso por el que aparecen los convierte en cosas frente a las cosas, eso sí más elevadas y sublimes, pero cosas al fin y al cabo. Esa crítica la realiza el fundador del Liceo dentro de una temática más general, si los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles son los mismos o diferentes:

"Pues, si son los mismos ¿cómo unas son corruptibles y otras incorruptibles, y por qué causa? En efecto, si los contemporáneos de Hesíodo y todos los teólogos sólo se preocuparon de lo que podía convencerles a ellos, y no se cuidaron de nosotros (pues, haciendo dioses a los principios y atribuyéndoles origen divino, dicen que los que no han gustado el néctar ni la ambrosía son mortales, empleando evidentemente nombres que para ellos eran familiares; pero, en cuanto a la aplicación misma de estas causas, hablaron de manera incomprensible para nosotros. Si, en efecto, los inmortales los toman por placer, el néctar y la ambrosía no son en absoluto causas del ser, y si los toman en vistas del ser, ¿cómo han de ser eternos si necesitan alimento?). Pero acerca de las invenciones míticas no vale la pena reflexionar con diligencia. En cambio, debemos aprender de los que razonan por demostración, preguntándoles por qué, si proceden de los mismos principios, unos entes son eternos por naturaleza y otros se corrompen. Y, puesto que estos filósofos ni dicen la causa ni es razonable que sea así, es evidente que ni los

primeros principios ni las causas de unos y otros entes puedan ser las mismas" (21).

Ciertamente, como es propio del libro III de la Metafísica, aquí se plantea un problema del que - más adelante se aportará la solución. Ahora bien, esa crítica va dirigida hacia la raíz (origen y fin) de las doctrinas poéticas mostrándonos su naturaleza y, por ello, el paso siguiente que el conocimiento en - cuanto tal les exigía.

Lo divino es lo que da y tiene cierta razón de unidad: al principio de los rayos se le denomina Zeus. Pero la multiplicidad de principios exige dar cuenta de la misma multiplicidad, llegar a la leyes y al fundamento que explican la totalidad. Eso, ciertamente, es un segundo paso que funda la filosofía y nos - irá introduciendo en el ámbito del ser. Esa es la búsqueda del fundamento-arché, que se encamina a dar razón de la totalidad. Lo divino será, por semejanza y superación de los teólogos, la razón de la unidad -la explicación original- de las cosas (22). Por ello, el tratamiento de los filósofos sobre la divinidad - irá muy en relación con todo aquello que suponga unidad o, bien, semejanza con aquello que se presenta - como perfecto. Por ello, aquella frase de Jenófanes, aún llena de reminiscencias antropomórficas, nos pre-

senta el segundo paso en la búsqueda del fundamento: "Todo él ve, todo él percibe, todo él oye" (23). Esa búsqueda adquirirá con Aristóteles límites insospechados.

Los principales textos que sobre lo divino en la filosofía anterior encontramos en Aristóteles son los siguientes (24):

"Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses" (25).

"En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos (Meliso y Parménides) la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni parece haber vislumbrado ninguna de estas dos naturalezas (uno según el concepto -katà tòn lògon- y uno según la materia -katà tèn hýlen-), sino que, habiendo dirigido la mirada a todo el cielo, afirma que el uno es Dios (tò hén einai fēsi tòn theón)" (26).

"A la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que Dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos -el Odio- mientras que los seres mortales conocen todos, por estar constituidos de todos ellos" (27).

La crítica de Aristóteles, como puede verse en algunos de esos textos, es implacable. El segundo paso de la razón, en la búsqueda de aquello que explica todo, sigue siendo insuficiente. En primer lugar, por

que no distinguir concretamente los diversos conceptos de "uno" puede llevar a confundir el principio con el todo o bien convertir el principio de las cosas en una cosa más. El hecho de que se busca la unidad es innegable; desde el alma como aquello que une las partes (según vimos en su momento) hasta la unidad abstracta de Jenófanes nos lo afirma. Ahora bien, la crítica ejercida sobre las primeras formulaciones filosóficas nos muestran su insuficiencia. El planteamiento de Aristóteles es claro: ni la totalidad es el Uno (la materialidad no da razón de su unidad) ni mera formalidad del todo la da tampoco (o el uno es todas las cosas o es abstracción que no es principio) y mucho menos es una cosa más (agua, aire, etc.) puesto que ninguna da razón de los contrarios. Lo divino es el principio, pero el principio como totalidad del ser es un fundamento trascendental que supera dominando el compuesto, es decir, dando razón de él: una ley que no está inscrita en los particulares no es ley.

Todo ente, por el hecho de ser uno, encierra en sí algo divino, supera de alguna forma la inconexión que sería propia de lo aislado. El hecho del orden del mundo implica la presencia en él de lo divino aunque, ciertamente, siempre en la medida de su unidad: "Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las



plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una" (28). Todo aquello que tenga carácter de unidad, esto es, de trascendencia en algún sentido -siempre en el de superación de las partes- participa de lo theion. De ahí que cada cosa, según su unidad, tienda hacia Dios.

"Y es que para todos los vivientes que son perfectos -es decir los que ni son imcompletos ni tienen generación espontánea- la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos -si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta- con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida que les es posible: todos los seres, desde luego aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente -la palabra 'fin', por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo-. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo a él, uno no en número, sino en especie" (29).

Lo que persiguen los vivientes es la vida eterna que Dios es (30), es decir, alcanzar la unidad máxima entre la función y el uso en que consiste la praxis, trascender toda parte, ser límite. Los tres tipos de acto que vimos en la segunda parte se unen aquí adquiriendo su pureza original: lo divino es la

unidad del acto esente y existente. El cristal de cuarzo, el cubo perfecto de la pirita, el diamante, las fibras de yeso, son muestras, en lo inerte, de la tendencia a lo uno, tanto que algunos filósofos creyeron que era la presencia de un alma en lo pétreo. Esta unidad es máximamente activa y no se agota como el deseo lo hace cuando es actividad de las partes. Lo divino se refiere a la actividad, que es felicidad y placer.

"Y el hecho de que todos los animales y hombres persigan el placer es una señal de que, en cierto modo, el placer (hēdonén) es el bien supremo (...). Pero como no hay naturaleza alguna ni disposición que sea ni parezca la mejor para todos ellos, tampoco persiguen todos el mismo placer. También es posible que no persigan el que creen, ni el que ellos dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino. Los placeres corporales se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos; así, como son los únicos con los cuales están familiarizados, piensan que son los únicos que existen. Es evidente también que si no son un bien el placer y la actividad, no será posible que viva agradablemente el hombre feliz; pues, ¿para qué habría de tener necesidad del placer si no es un bien, si, no lo es el placer y, en consecuencia, ¿por qué habría de rehuirlo? Tampoco, por tanto, será más agradable la vida del hombre bueno, no siendolo sus actividades" (31). "Lo que es propio de cada uno por naturaleza, es también lo más excelente lo más apetecible para cada uno" (32).

"Los placeres que no implican dolor no tienen exceso, y estos son los producidos por lo que es agradable por naturaleza y no por accidente. Llamo agradable por accidente a lo que cura o remedia: en efecto, es porque cierta acción de la parte que permanece sana tiene por resultado la curación, por lo que

este proceso parece agradable; y llamo agradable por naturaleza a lo que produce una acción propia de cada naturaleza determinada. No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple, sino que hay algo de otra índole en nosotros por cuanto somos perecederos de modo que si uno de nuestros elementos actúa en un sentido, esto contraría a nuestra otra naturaleza, y cuando hay equilibrio entre ambas, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable sería para él siempre la misma. Por eso Dios goza siempre en un solo placer, y simple, pues no hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad y el placer se da más bien en la quietud que en el movimiento" (33).

La remisión al acto y a la superación de las partes en la unidad nos muestran aquello que une el mundo, pero también, necesariamente, separan y escalonan el universo según los grados de presentarse de lo trascendental, esto es, según se dé o no. La vida, la libertad y la unidad del límite unen; la muerte, la esclavitud y lo limitado separan.

"La misma conducta debe observarse en el trato entre desiguales, y el que es favorecido con dinero o con virtud debe corresponder tributando honor, pagando con el que puede, porque la amistad procura lo posible, no lo que corresponde al mérito; esto último, en efecto, ni siquiera es posible en todas las cosas, como cuando se trata del honor debido a los dioses y a los padres; nadie podría tributarles el que merecen, pero al que los honra hasta donde puede se le considera como hombre bueno. Por esto también puede pensarse que no es lícito a un hijo repudiar a su padre, pero sí a un padre repudiar a su hijo. El hijo está en deuda y debe pagar, pero nada puede hacer que corresponda a lo que por él ha hecho su padre, de modo que siempre es deudor" (34).

Esto tiene su expresión ontológica en la clasificación de las sustancias y en Dios como la causa final última de toda operación. El tercer paso del saber, creo que textualmente lo he mostrado con claridad, está dado en Aristóteles. El principio, lo divino, aquello que explica la totalidad del ser (es lo que el ser tiene de ser y, por tanto, él es la totalidad del ser como "uno según el concepto") no se presenta como una pluralidad inconexa ni como una cosa más, sino que es ante todo la unidad trascendental que responde de la unidad del mundo. La pregunta por Dios, por tanto, es una pregunta por el ser, aunque esta afirmación encierra un dolor sentido que es lo que funda que esta segunda parte tenga dos capítulos: una cosa es hablar del todo de los entes y otra hablar de Dios. Mientras el concepto de sustancia como diferencia mantiene todas las diferencias posibles, esto es, todas las sustancias, la pregunta por la sustancia primera es búsqueda de una diferencia que ha superado en sí toda diferencia posible. Por ello, en el primer caso, hablamos de esencias y, en el segundo, de vida; por ello, en el primer caso, tenemos una ciencia divina y, en el segundo, hablamos de la ciencia de Dios (35).

Sólo el pensamiento tiene las características que se le asigna a lo divino, el pensar (no la mera facultad orgánica del pensamiento ni lo pensado en cuanto imagen) es Dios mismo, el pensar libre de limitación y constreñimiento orgánico. Este es el último paso global del pensar en su búsqueda del ser, aquel que supone no otra cosa que el hallazgo del intelecto: él se descubre como divino y encumbra su perfección pura (lejos de su aparecer como cosa) como el principio que da cuenta de todo el universo. Ahora bien, toda esta problemática deber ser sistemáticamente abordada en el tratamiento de aquel saber que se ocupa de Dios.

#### Sección segunda: El objeto de la Teología.

"Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias" (36). Ser ente es ser substancia, la pregunta por uno es la pregunta por la otra (37). El todo en que consiste el universo no tiene otra razón que la unidad, el ser separable: el "montón" no es lo uno sino lo no separable, aquello que es exterior a la entidad de la misma forma en que las partes impiden la unidad radical entre función y uso a la vez que permiten -en ciertos entes- la función al abrirles paso al mundo. Las expresiones de la substancia no

son entes (38), no son, pues separables (39). Ciertamente este ser separable puede ser identificado con un concepto: las sustancias serían los universales (40), pero esta visión nos "separa", a su vez, del mundo por introducirnos en cuestiones meramente lógicas (41). Ya vimos en la primera parte al hilo de los textos del fundador del Liceo, cómo el universal no es propiamente sustancia: la especie no da razón de los singulares. La noción que pretende ser la unidad de la noción, nunca nos abarcará toda la realidad a no ser en su máxima expresión y sin decirnos las diferencias que lleva dentro de sí.

Por ello, un método para no convertir el concepto en un mero universal -que como se ha visto sería abstracto- es enunciar las diferencias presentes (los distintos tipos de sustancias) y remitirlas a su fundamento, esto es, a su por qué. Hallar el fundamento es, por tanto, hallar el principio y la causa de la substancialidad. Encontrar, si la unidad es trascendencia de las partes en cuanto partes, aquello que legisla la misma trascendentalidad o, dicho de otra forma, aquello que es trascendencia sin limitación. Si se piensa lo que acabamos de decir se verá con claridad que trascender no es no equivale en absoluto a "exterioridad", lo que es exterior es otra "cosa" y no trascendencia; trascender no es igual a

destruir o ser ajeno a las cosas sino superarlas y, precisamente, ser orden de ellas. Así como el alma es la razón de la unidad del cuerpo -es su principio y su fin-, de igual forma lo trascendental lo es precisamente por ser lo inmanente de la unidad. Ciertamente Dios es el alma del mundo, pero es separable como el intelecto. Afirmar que Dios es el mundo porque se diga que es causa de su orden o decir que nada tiene que ver con el orbe porque es pura trascendencia, significa no haber comprendido lo que uno y otro concepto suponen. Inmanencia y trascendencia no son términos opuestos cuando hablamos del ente, son hablar del orden y de la causa del orden (su fundamento, que no puede ser otro que una actividad que sea praxis); sí lo son cuando hablamos del orden y lo referimos a las partes en cuanto meras partes, esto es, como un "montón".

"Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿cómo algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden sino el orden gracias a éste. Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libros son los que menos puede hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y general-

mente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo. Conviene tener presentes los imposibles o absurdos en que incurren los que sostienen otras opiniones, y cuáles son los puntos de vista de los que mejor han enseñado, y en cuáles se presentan menos dificultades. Todos, en efecto, afirman que todas las cosas proceden de contrario. Pero ni "todas las cosas" ni "de contrarios" son expresiones correctas, y, en los casos en que se dan los contrarios, no nos dicen cómo pueden las cosas proceder de ellos; pues los contrarios son imposibles recíprocamente. Nosotros, en cambio, solucionamos esto razonablemente, introduciendo un tercer factor" (42).

La visión radical que se nos da del tema es muy contraria al carácter empirista que tantas veces se ha atribuido al maestro de los que saben. Ese "tercer factor", que no es un algo más, es la explicación del sistema de la substancia, que es como decir la razón de la Metafísica misma. Pero si bien es importante comenzar con esta advertencia no debemos separarnos demasiado del tema de la sección, aunque antes es necesario volver a insistir: el concepto de substancia no es Dios, la Teología y la Filosofía primera se distinguen como lo universal de la existencia de lo perfecto" (43).

Al hilo de los textos (44), Aristóteles concibe tres tipos de substancias, la sensible, que se divide en eterna y corruptible; otra, la tercera, es



inmóvil. Estos tipos de substancias darán lugar a los diferentes tipos de ciencia, puesto que se presentan como sus objetos.

La substancia sensible es mudable y a ella le corresponde los atributos que hemos visto al hablar de la Física. Este tipo de substancia se expresa categorialmente (se remite a lo no separable) puesto que no es simple. Esa expresión está remitida a la multiplicidad que supone la materia, lo que aísla (no sólo lo que diferencia) es la materia. Es la unidad la que es substancia y por ella es principio de todas las cosas (45). La materia siempre es parte (46) y por ello no puede ser nunca definición puesto que el todo no es la parte (47). Así pues, mientras la materia expresa las diferencias en cuanto partes, la substancia lo hace en cuanto unidad. Por ello, aunque la substancia se caracteriza por ser diferencia, es muestra de la unidad. El intelecto -desde la substancialidad- es uno. Aquello que se produce desde las partes es siempre plural, lo que se produce desde la unidad es siempre uno: muchas pueden ser las estatuas obtenidas de un modelo, una sola la verdad. Pero precisamente porque lo plural no puede explicar lo uno, hay que atender a la substancia misma en una doble vertiente: en cuanto concepto y en cuanto fundamento y principio. El triple objeto de la ciencia especulativa nos remite a una substancia sin materia que sea

capaz de dar razón del mundo y de sí misma. Pero decir esto equivale a hablar de esencia (48). Esto admite un doble punto de vista, el concepto y la esencia existida.

De acuerdo con el análisis del saber que se realiza en el libro I de la Metafísica, obtener la unidad de lo múltiple es la esencia de este verbo. Lo máximo a lo que éste puede aspirar es a dar razón de la totalidad atediendo a su fundamento, esto es, a aquello que produce -poniendo un ejemplo- la salud como lo hace la salud misma y no la medicina, pues es así la actividad de la sabiduría (49). No trata de nada útil, no sirve para hacer nada sino para dar razón del hacer mismo. Es totalmente desinteresada, es radicalmente libre. Y eso es tarea -la de aprehender el principio- de alguien que es principiado, le toca hablar de libertad y aprehender su esencia a alguien que es esclavo en muchos aspectos. Pues bien, esa ciencia es radical y ello en dos sentidos: "será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente y la que versa sobre lo divino. Y esta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor ninguna" (50).

Si esa ciencia es la que tiene Dios, necesariamente versa sobre lo divino, si es que es intelección de intelección. Es más, esa ciencia, si es radical la afirmación, es Dios mismo. Cuando el saber sabe a Dios, el saber es Dios. Ahora bien, eso es así cuando los contenidos de Dios no son sólo conocimiento sino sabiduría. Mientras que el conocer expresa la distancia, la sabiduría consagra la unidad. El conocer es esclavo de lo que conoce; el saber es, ante todo, libre. Por ello -desde la razón- toda sabiduría que se exprese en conocimiento indica la indigencia del sabio sobre aquello que sabe. Todo aquello que no tiene partes no es objeto de definición.

El principio de lo real debe ser también real, debe ser una substancia; es distinto este punto de vista de aquel otro que nos describe el ente en principios (materia-forma) pero que no da razón de él. Estos otros principios, siendo principios de la realidad no son reales. Por ello esa ciencia tiende a tratar especulativamente de una substancia que es arche.

La problemática se centra en dos cuestiones: qué tipo de substancia estudia la ciencia divina y si es universal. Esos problemas son enunciados por Aristóteles de la siguiente forma:

"También la Matemática es especulativa. Pero no vamos a resolver ahora si se trata de entes inmóviles y separados, aunque está claro que algunas ramas de las Matemáticas las consideran en cuanto inmóviles y separadas. Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no es la Física (pues la Física trata de seres móviles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre entes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la Matemática, sobre entes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en la materia. En cambio, la ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien, todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas; porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos. Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Telogía (pues a nadie se le oculta que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso). Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta, más que las especulativas. Podría dudarse, en efecto, si la Filosofía primera es universal o si se trata de algún género o de alguna naturaleza en particular (pues no hay un modo único ni siquiera en las Matemáticas, sino que la Geometría y la Astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras - que la Matemática universal es común a todas). Pues bien, si no hay ninguna otra substancia - aparte de las constituidas por la Naturaleza, la Física será la ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, esta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a esta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente" (51).

"Mas, puesto que hay una ciencia del Ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que esta se identifica con la Física o, más bien, se distingue de ella. Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra ciencia distinta de estas dos ciencias, si es que exis

te alguna substancia tal, es decir, separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante. Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Teología. Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes, y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio. Puede alguien preguntarse si la ciencia del Ente en cuanto ente debe ser considerada como universal o no. Cada una de las ciencias matemáticas, en efecto, trata sólo de algún género determinado; en cambio la universal se ocupa por igual de todas. Así, pues, si las substancias físicas son las primeras entre los entes, también la Física será la primera de las ciencias. Pero, si hay otra naturaleza y substancia separada e inmóvil, otra será también necesariamente la ciencia que la estudie, y anterior a la Física, y universal por ser anterior" (52).

Es sorprendente la similitud de los argumentos dados en los textos anteriores. Así pues, el objeto de la Teología es la substancia inmóvil y eterna, fundamento del sistema del mundo. La necesidad de esta substancia viene definida por los caracteres de la naturaleza: dar razón del movimiento y del origen (53). Precisamente por lo mismo, sorprende la naturaleza de este Motor inmóvil ya que de él es eliminada toda expresión categorial: no está en el espacio (54) carece de magnitud y, por tanto, de partes (55), es eterno (56), su relación con las cosas no es categorial sino que mueve como causa final (57), etc. Todas estas características, reflejadas también en su tra-

tamiento metafísico, hacen de Dios una praxis que, además, aparece como teórica (58). Dios se nos presenta como conocimiento (59) y asumiendo las características de la trascendentalidad que, vimos, implicaba la substancia para ser tal (60). Aparece, así, ordenando los puestos del mundo (61) y haciendo presencia, junto a la naturaleza, como una causa que no hace nada en vano (62).

Esos textos nos muestran, en primer lugar, de forma negativa, el carácter trascendental del fundamento, de la misma forma que, positivamente lo hacen los términos intelección de su intelección. Nos muestran que el objeto de esa ciencia es la actividad más más sublime que puede considerarse.

La segunda cuestión versa sobre el carácter universal de esa ciencia y, certeramente, apuntaba Aristóteles que pudiera dudarse de él. La duda surge desde aquello que suele concebirse como universal el concepto que unifica lo múltiple conservando la multiplicidad. Desde esta perspectiva difícilmente la Teología sería ciencia universal ya que se ocupa, máximamente, de una sola substancia. La cuestión es interesante porque va a la raíz del problema. La solución de Aristóteles versa sobre la anterioridad de la substancia divina.

Los problemas de comprensión surgen alrededor de esta temática puesto que depende enormemente de los supuestos de los que se parta. Considerar el mundo como un conjunto de cosas a las cuales llamamos substancias es iniciar un callejón sin salida, es establecer todo sin ninguna diferencia. Y he aquí el tema: la diferencia de la substancia no se expresa radicalmente en categorías, no se agota en ellas. La diferencia no es poseer una estructura que lleve en sí una cantidad y una cualidad determinadas: la diferencia se expresa radicalmente en universalidad. ¿Qué quiere decir esto? Que la diferencia de lo inerte a lo nutritivo es la superación del aislamiento de las partes mediante la asimilación de otras partes y el movimiento; que la diferencia radical con la sensación es la superación de las formas en la presencia del objeto; que la diferencia del conocimiento es la superación de toda particularidad posible: que el intelecto funcione mediante universales indica que es también universal. A estas diferencias las llamamos substancias y cada una de ellas es un cierto universal. Esta universalidad, aquello en que consiste la substancia, es trascendencia: no hay cosas frente a cosas sino distintas formas de ser trascendental. Ciertamente, según se deriva de la doctrina expuesta en los libros VII y VIII de la Metafísica, la substancia no es universal, pero no lo es en el sentido

del concepto. La trascendentalidad de las substancias supone la vida, esto es, un dar sentido a las diferencias y autorreferirlas a sí, que es lo que no hace el concepto: el concepto presenta pero no une, - esto es, refiere predicativamente la definición. La substancia vive lo definido contemplándolo desde lo que une y no desde lo que separa. Por ello, Aristóteles no pone precauciones al decir que "en las cosas primeras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente" (63) y esto no le hace caer en platonismo alguno si se interpreta desde la actividad.

La diferencia entre uno y otro es suficiente: cosas son las partes, entes aquello que es capaz de trascender. Precisamente por ello, la Teología es ciencia universal, se ocupa de la máxima substancia que, por ello mismo, es la máxima trascendencia. Su anterioridad viene referida en estos términos. Por ello, se comprende que el Estagirita la llame Sabiduría (64) y que ésta consista en algo sumamente elevado que, aparte de a Dios, solo al hombre le es permitida añadiéndole el verbo amar.

"Es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por



así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. (...). Y lo mismo da para el caso que el hombre es el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituye el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza" (65).

Ciertamente, si la última substancia fuese la natural también sería la más universal. Con todo ello afirmamos que es la substancia que también da razón de las demás substancias (en la tercera sección veremos, más detenidamente, cómo) aunque de un modo especial; esta forma especial es según la actividad de la trascendencia.

No de otra manera es comprensible el carácter que adquiere el Theós en el sistema aristotélico. El principio no es lo indiferenciado (sí en la mera lógica); si fuera así, la crítica de Aristóteles a Empédocles se revolvería contra él mismo. El Dios de Empédocles, amor o la unidad absoluta de la perfección es el más ignorante porque no da razón de lo diferente (¿puede por sí dar razón de la mezcla o del Odio?); es unidad a la manera del género, no le compete el odio. Pero ello es así porque es unidad que no sabe de actividad; el hacer le es extraño y la vida es algo que se hace al igual que la libertad. El Dios de Empédocles es un resultado y no un principio real.

En su teoría hay un cierto retroceso frente a la mitología griega: el amor (Eros) es hijo del deseo (Afrodita) y de la guerra (Ares). Sin guerra, sin hacer, no hay amor y ese amor es algo distinto del deseo, el cual no es sino un principio que es mera querencia, que está vacío de resultados. Ahora bien, el hacer, no tiene porqué ser idéntico a la acción: el acto primero no es ni la categoría de acción ni acto segundo. En esa línea se encuentra la crítica a Empédocles. Bien está esto como intención, pero cómo se refleja concretamente es otra cuestión con la que el Estagirita se debate (66).

El hacer tiene mucho que ver con el bien, pero la teología o la ciencia que se busca parecen ser ajenos a él:

"Pero no ha de pensarse que la ciencia que buscamos trata de las causas mencionadas - en la Física; pues ni puede tratar de 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)" (67).

También el hecho de que Dios sea una de las causas y cierto principio (68) nos plantea problemas, aunque nos aparezca como el más importante de ellos (69). ¿Acáso hay más? El problema no se le plantea sólo a Empédocles, ni las diversas soluciones en torno a la cuestión (por ejemplo Parménides y Heráclito) giran alrededor de un problema baladí. También Aristóteles se ve envuelto en la temática y lucha por resolverla adecuadamente sin, por ello, aceptar las soluciones propuestas por el pensamiento anterior, sus resultados le parecen inviables. El capítulo cuarto del libro III de la Metafísica y los primeros capítulos del libro XI son buena muestra de ésta lucha. Es un debate en el que la claridad en las soluciones, no así en el planteamiento del problema, brilla por su ausencia. No en vano Aristóteles lo advierte dejando abierto el tema:

"Es una cuestión difícil -y merece ser censurado quien pretenda resolverla fácilmente- la de saber en qué relación están con lo Bueno y lo Bello los elementos y los principios" (70).

No es tarea nuestra intentar establecer esas relaciones, pero sí señalar la importancia que el problema tiene, tanto para el conocer como para justificar una unidad del ser. Está claro que si no hay

nada "fuera" de los singulares, si éstos se agotan en sí sin relación alguna, la ciencia es inviable y toda ley del ser imposible. Ciertamente la pluralidad de principios es necesaria analíticamente para dar razón del mundo físico: desde Dios (como concepto) no se deduce lo imperfecto y, sin embargo, el movimiento es un dato que aparece como indubitable, al menos como apariencia. El problema surge cuando se concibe el mundo como inteligible y en él aparece lo realizable. Lo realizable no es ni verdadero ni falso, esto es, no hace relación al acto, al menos, al acto segundo. Para explicar el mundo es necesario arbitrar los principios y causas que vimos en la Física, ahora bien, en último término, son reductibles a la materia y a la forma. He aquí donde la divinidad aparece como uno de los principios y causas y, además, como el más importante. En cuanto el acto segundo se remite al primero, el fundamento se presenta como unidad activa que nos muestra su inteligibilidad (la materia no es acto primero).

No puede hablarse, en el pensamiento de Aristóteles, de un origen de las formas. El mundo es como es y lo único que puede transformarlo (hacer de él más de lo que es) es la razón que el pensar ejerce. No hay "creación" de las formas, el mundo es eterno y la generación se muestra suficientemente capaz de ex-

plicar la pervivencia de las especies. Dar razón del mundo es darla de su orden inteligible y no explicar cómo fue posible que llegara a ser. Que el Theós sea causa y principio no es hablar de creación (de voluntad), sino de cómo el mundo está ya presente desde siempre. Esta es, entre otras, la razón de que Aristóteles sea un racionalista, que haya sido incapaz de descubrir la riqueza que la voluntad encierra. Preguntarse por el orden inteligible es buscar la esencia y obviar la cuestión del origen. Pero, precisamente porque en el mundo entra en juego lo realizable, la existencia es recuperada: la forma es lo divino de las cosas, pero en lo realizable se presenta, ante todo, como fin (en la dimensión integral que vimos que tenía en el capítulo tercero de la segunda parte) los entes tienden a asemejarse a lo divino. El fin de la existencia es hacerse inteligible.

Esto nos da razón de aquello que buscamos: Dios conoce el odio pero no es odio. El tema parece que crea problemas: ¿lo que es pensar no será todo aquello que conoce? Lo mismo que el ver ve lo obscuro también el pensar puede pensar lo múltiple. La negación también es un concepto del que el pensar da razón. Dios es el orden del mundo, no el caos. La praxis, por sí sola, no explica la kínēsis, pero sí es -

su fundamento: la anterioridad del acto es lo que explica el movimiento ateniéndonos a la presencia de la potencia.

Esto nos centra bastante la cuestión como para afirmar que, desde la perspectiva desde la que se aborda la investigación, dar razón del fundamento no es otra cosa que dar razón del acto primero. Como vimos en la primera parte, hablar del ser de la realidad nos excluía todo aquello que de no ser había en ella y que para recuperar, desde la filosofía, todo aquello que se perdía desde esta consideración, únicamente cabía remitirlo al acto primero, es decir, allí donde esencia y existir eran una y la misma cosa originalmente. Ahora nos enfrentamos con la misma cuestión: "el principio de cada ente es el tò tí-estin; por el contrario, en los seres sometidos a la generación, los principios son diversos y no son los mismos para todos" (71). La diversidad de principios nos muestra aquello que de no ente tiene el ente (aquello que no tiene de unidad). Sin embargo, ¿cuál es el por qué de que una pluralidad dé lugar a una unidad? Es doctrina clara en Aristóteles que lo múltiple, de por sí, no forma unidad, la unidad hay que hacerla. Aquello que hace no es otra cosa que el acto: "¿como podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto" (72). Este es el por qué más bien que lo múltiple.

Esto nos muestra el ser más bien que la esencia. La esencia describe predicativamente y, por ello, nos habla de la unidad mediante el análisis y dando por supuesta la unidad. La esencia del centauro nos describe, pero no nos afirma su ser; lo hace inteligible, pero nada más: muestra sus partes y cómo éstas se combinan, pero no nos muestra tan solo supone, cómo se realiza la trascendencia de las partes en que consiste el ser de la substancia.

"A todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se conoce. Y de estos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello" (73). "El ente absoluto, será la substancia. Ahora bien, primero se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo" (74). "La substancia es el principio de todas las cosas" (75).

Se requiere el acto para que la pluralidad se congregate o, dicho de otra forma, los elementos también son. Este ser es la presencia de lo divino que actúa atrayendo como causa final. El origen de su mo-

ver no es, como la esencia desearía, el de la causa - eficiente, sino el de la final: "y mueve en cuanto - que es amada (hōs erōmenon), mientras que todas las cosas mueven al ser movidas" (76). Ahora bien, este - ser deseable (puede no existir) no nos muestra el acto si no es principio: su "ser necesario" ya no da por supuesta la unidad, sino que la muestra; "es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por - necesidad, es un bien, y, de este modo, principio" (77).

Es por estas razones por lo que todo tiende a lo divino, es el fundamento de la unidad de lo limitado, es decir, de aquello que llamamos ente finito o, con una expresión más radical, mundo. No se trata de dar razón del caos sino del cosmos, del caos no se puede dar razón; el caos no es, solo es lo realizable que indica la tendencia a la unidad aunque sea como apariencia. Toda actividad realizada desde la sustancia muestra ésto (sensación, percepción, conocimiento intelectual, nutrición, reproducción, movimiento, etc.). De esta manera, Aristóteles supera las teorías meramente "esencialistas-intelectualistas" de los primeros filósofos griegos sobre el arché en una teoría en que la esencia (en cuanto mero eídos) es - remitida al ser: las partes del enunciado son remitidas a la unidad que el verbo ser indica más allá de



su significación copulativa. El fundamento explica la pluralidad siendo el orden de ella y no siendo pluralidad. Sin él ni siquiera lo múltiple tendría sentido, sólo cabría la imposibilidad de referencia: lo múltiple está coordinado hacia lo uno y es la trascendencia de las partes la que asigna el puesto en el mundo. Puede afirmar Aristóteles que "de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza" (78), y éste es el objeto de la Teología: la investigación sobre el ser del fundamento que, por ser tal, encierra la legalidad por la que todo se desenvuelve (79) y de ahí, ciertamente, le viene su universalidad.

### Sección tercera: Dios como acto y el acto como divino

Tematizar sobre la naturaleza del fundamento es una de las cuestiones más complejas con las que tiene que enfrentarse la Filosofía; el por qué de esta afirmación lo encontramos en el filein; el sujeto que la realiza, el filósofo, también es fundamentado.

El estudio sobre el Theós supone ya el conocimiento del funcionamiento de la naturaleza de acuerdo con el método aristotélico de iniciar las investigaciones atendiendo a lo más inteligible para nosotros. No se trata, al menos metódicamente, de eliminar tácitamente a Dios desde el principio para obtenerlo al

final, sino de mostrar cómo funciona el cosmos y cómo no se autosostiene, cómo lo que es uno no puede ser explicado desde lo múltiple y cómo lo que es trascendencia no puede quedarse anclado en cualquier tipo de parte. Llegar a la necesidad de un motor inmóvil significa que el movimiento no basta para explicar la entidad, el movimiento no es la estructura-eídos de las cosas, es más bien su resultado. Así nos lo muestra, por ejemplo, el libro VIII de la Física, en el que el Motor inmóvil se nos presenta como fundamento de todo movimiento posible. Ciertamente, ésta obra no tiene como misión realizar una teoría sobre el fundamento y, por ello, en ella no se hace una Teología (80). Es en la Metafísica donde, retomando la presencia del Theós como fundamento, también por tanto como Motor inmóvil, se abordará directamente su naturaleza. De esta manera, en el libro XII, 6, comienza, para introducir radicalmente la cuestión, hablándonos de las clases de substancias y cómo una de ellas tiene que ser eterna e inmóvil, ya que si todos los entes primeros (las substancias) fuesen corruptibles, todo sería corruptible y nada podría explicar el movimiento, el tiempo, etc. (81). Por ello, e iniciando su tratamiento metafísico, no cabe en esa substancia, que es el principio de la naturaleza misma (y no en cuanto múltiple ya que ésta no es su acepción propia) nada que caiga bajo el término potencia. "Si hay algo

que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe" (82). Nada eterno que sea potencial da razón de la naturaleza, "es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto" (83). Con ello se establece su carácter de principio en relación a lo móvil y su carácter de substancia que, por tanto, puede ser estudiada independientemente de aquello de que es principio. Ciertamente, el intelecto principiado realiza esta conexión desde lo principiado mismo, no existe otra manera, pero debido a su universalidad logra separar un ámbito de otro, trascender el dato particular de ser principio por el que se ha llegado a él y acometer de lleno (análogamente) su estudio. Esta substancia no es un postulado sino una necesidad ontológica; acudiendo a ella será posible entender en su perfecta noción aquellos conceptos que nos aparecen como múltiples en lo finito, por ejemplo, estudiar la substancia perfecta puede llevarnos a obtener la noción perfecta de substancia, aquello que es la razón de la substancialidad y que en lo físico se ve limitada por lo múltiple. La noción de causa también nos lleva a la misma conclusión (84).

"Y, puesto que lo se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que

sea eterno, substancia y acto (aídion kai ousía kai enérgeia)" (85). Diciendo ésto nada más cabría decir si se interpretan correctamente estos términos, pero el laconismo de Aristóteles no es aquí tal y se esfuerza en dar a entender algo que, con lo ya dicho, - sería suficientemente para su comprensión. En primer lugar, ninguno de esos términos se refiere necesariamente a los otros: ni lo eterno tiene por qué ser substancia ni acto, ni la substancia acto ni eterna, ni el acto por qué ser eterno o substancia. Una potencia puede ser eterna como también puede serlo una imagen; una de las nociones de substancia es la de materia y puede ser corruptible; también es acto el movimiento como también lo es la acción o el acto segundo. Pero, ahora bien, articulando correctamente esas tres nociones que se nos presentan como mostraciones del Theós, cabe dar razón de qué es aquello - que Aristóteles pretende decir al referir las tres a la unidad. Hablar de la substancia como acto es hablar de un acto primero ya que la otra versión del acto, la acción, no es substancia, y la entelequia, el hacerse el ente mediante la acción, no es -en cierta forma- sino un hacerse del acto primero o un hacerse acto consistente la substancia. Que esto sea eterno nos remite, por un lado, a la actividad sin cambio (86), la praxis, y, por otro, a ella nos une la superación de toda limitación: el Theós es el acto consi-

derado en sí mismo y no como concepto sino como substancia, la unidad absoluta (y sin limitación) entre esencia y existencia. Es actividad que es todo lo que hace, su función y su uso son una y la misma cosa. Si cada cosa existe por su función, como se afirma en el De Coelo, su ser es vida eterna.

Pero, si bien esto se concluye de una afirmación tal, el Estagirita no va tan rápidamente, sino que frena los impulsos del descubrimiento y sigue poniendo en relación el fundamento con lo fundamentado para mostrar cómo los dos aspectos de la unidad (esencia y existencia) se pueden presentar de forma diferente a los entes. La forma que el Theós tiene de mover no es por contacto, ni empujando ni tirando físicamente sino como mueven lo deseable y lo inteligible (87). Ya vimos que lo deseable y lo inteligible se presentaban como fines. La actividad propia tiende a ser perfecta -a eliminar todas las trabas, diciéndolo de otra manera, que constriñen su placer- y es así como aparece lo bueno y lo inteligible, como la realización máxima de la actividad. Los fines no son susceptibles de deliberación (88), es decir, lo mejor se admite sin discusión como aquello que se persigue, aunque distintos pueden ser los medios para alcanzarlo. Los fines no son "movidos" sino que mueven de la misma manera que, en primera instancia, mueve un "es-

tar mejor". Del ser deseable o inteligible la primacía la adquiere el segundo. Todo deseo -esa era una tesis que sosteníamos en el capítulo segundo de la segunda parte- nace del conocimiento, pero, excepto en el que procede del Noús, la apariencia de verdad puede convertir el fin en algo que no lo es (el fin, por ejemplo, es la vida y no, a priori, una cierta consistencia del vivir); sólo el intelecto cuando desarrolla su actividad libremente (89) presenta esto de forma clara: la intelección es un principio (90). Sólo el intelecto presenta, con las máximas garantías, el desvelarse del ser (91); por ello, es ante él donde todo fin deber ser presentado para ser juzgado con la imparcialidad con que lo real juzga lo real, es decir, un juicio donde el juez es parte interesada ya que se juega a sí mismo (92). Por ello, el fin que nos presenta lo inteligible es la substancia que es simple y está en acto (93).

Aristóteles es consciente de que este planteamiento tiene un problema grave que se funda, de ahí su gravedad, en la naturaleza de lo deseable y lo inteligible en cuanto que se presentan como fines. Ellos se presentan no como substancias sino como ideas de la substancia, es decir, como meras esencias o predicados. No se puede decir que existen, como tales, fuera de un ser algo que me compete pero que aún no

soy. Este argumento se refleja con claridad en aquel texto en el que el movimiento se presenta como el sentido primordial del acto, ya que nos muestra el - existir de la esencia:

"La palabra acto empleada junto a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos: pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso, a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no - existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque - no existen en acto" (94).

Que yo tenga que ser de una determinada manera para ser perfecto no implica teóricamente la existencia originaria del fin que persigo. La esencia se muestra al conocimiento independientemente de su existir como substancia. Para justificar la presencia del fundamento no basta considerarlo como fin sino - que, junto con este argumento -e inseparablemente-, hay que concebirlo como principio. Es así como el Estagirita continúa la argumentación. El Motor inmóvil, como fundamento del moverse, se presenta como principio sin el cual nada sería en cuanto orden.

"Si algo es movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la substancia. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones la circular. Y ésta es originada por éste. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio" (95).

Sólo la concepción integral del fin (el acto frente al acto), que nos muestra tanto al principio como al fin mismo, es capaz de señalarnos también el existir de esa substancia: si el fundamento es una mera esencia también lo será lo fundamentado, esto es, no sería nada, puesto que la idea no podría ser pensada.

Ser fundamento nos muestra el existir, ser fin la esencia, y es su unidad la que nos habla de la perfección inmutable del acto primero (96). La separación del existir y del ser esencia del Theós, su presentarse predicativamente, sólo se realiza desde donde cabe hablar de un acto frente al acto; la superación de este "distrar" se realiza desde el acto en cualquier sentido. De las actividades que se hacen presentes en el mundo y que hemos analizado (el conocimiento, el alma, la felicidad, la virtud, el movimiento), sólo el conocer como intelecto adquiere ta-



les características. Por ello, no es de extrañar que al Theós se lo considere bajo esta noción. El acto por sí, o en sí mismo considerado (como Aristóteles llama al Theós), necesariamente es Noús, esto es, es vida, libertad y límite. Por ello, Aristóteles, a modo de resumen de las conclusiones más importantes obtenidas de su sistema, da una visión del Theós, la mayor que, a mi parecer, puede dar la razón, en la que conecta todos los ámbitos filosóficos en lo que éstos tienen de perfección:

"Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso en estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado. Y el intelecto se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el intelecto parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Sí, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es acto. Y el acto por sí de El (enérgeia de hē katha hautēn) es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna. Pues Dios es esto" (97).

A esta altura de la investigación, ninguno de los términos que aparecen en ese texto nos es desconocido y sabemos darle su lugar en la temática que le corresponde. En la segunda parte llegamos, desde la pluralidad, a nociones tales como las de vida, libertad, límite, que identificamos con el acto; ahora, desde el acto -desde la unidad- llegamos a las anteriores nociones y observamos la realidad de esa identidad que, en aquel momento, lo múltiple que era trascendido y la tentación categorial nos impedían vislumbrar con nitidez. "De tal principio penden el Cielo y Naturaleza" (98) y lo hacen limitados por él por todas partes, tanto en su orden como en su fin, que es principio del orden, y en la posibilidad de ser substancia (99).

El fundamento de esta temática no es otro que la prioridad del acto primero, prioridad que el Estagirita saca a relucir cada vez que tiene ocasión y así lo hace al hilo de la demostración mediante la crítica a los pitagóricos y a Espeusipo, los cuales, según Aristóteles, consideraban lo perfecto como resultado, sin remitirlo a la necesidad de que el acto mismo sea origen y guía del hacer (100). Esta prioridad nos muestra, desde las dos vertientes de fundamento y de fin, que hay -según la naturaleza del acto- "una substancia eterna e inmóvil y separada de las co

sas sensibles" (101), y a partir de ahí se pretende despejar toda posible interpretación de esta substancia según el modo de las categorías o según aquella especulación que tiende a llevarse a las partes más que a la unidad que las trasciende. En lo que hace relación al Theós, ese intento fundará el resto de la temática del libro XII de la Metafísica. Cuatro son, fundamentalmente, las cuestiones que toca para despejar de equívocos la naturaleza de esa substancia.

La primera de ellas es una insistencia en algo que ya quedó claro desde que el acto apareció como - Motor inmóvil: "queda también demostrado que no cabe que esta substancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (...). Y también queda demostrado que es impasible e inalterable(...)" (102). Después de considerarlo desde tantos puntos de vista la evidencia queda como guardiana de la verdad del hallazgo (103).

La segunda tiene para nosotros más novedad que la anterior aunque, en último término, también con ella se pretende eliminar el carácter de "cosa" que podría atribuírsele al Theós. La cuestión gira en torno a la unicidad de esa substancia (104) y, por tanto, de la unicidad y unidad del orbe:

"Que no hay más que un cielo, es manifiesto. Pues si hubiera más de uno, como sucede con los hombres, el principio relacionado con cada uno sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas - que son muchas en número tienen materia (pues el enunciado de muchos es uno y el mismo, por ejemplo el del hombre, pero Sócrates es uno); en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer Motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número. Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto, uno solo es el Cielo" (105).

La tercera (106) es un conocido problema nuestro o, mejor dicho, una constante repetición nuestra; versa acerca de la naturaleza del intelecto. El intelecto, dice Aristóteles, es el más divino de los fenómenos, es más, es la naturaleza misma de Dios. Pero si no entiende un "algo", ¿cómo es actividad?, y si lo entiende, ¿cómo una potencia puede ser lo más noble? Aristóteles se revuelve contra ese planteamiento que lo priva de su condición de perfecta actividad, - que lo limita a potencia o concede la dignidad a la obra o al mármol más bien que al artesano o a la escultura. Ya sabemos, otras veces lo hemos comentado, cuál es la actividad del intelecto y cuál su objeto: "se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección" (107).

La cuarta cuestión (108) es la conclusión necesaria de concebir el Theós como fundamento, esto es, poniéndolo en relación con lo fundamentado (109). Del tratamiento que hemos realizado, en el que el Theós nos ha aparecido como universalmente trascendente y como uno, es planteable por necesidad que él sea causa del orden del mundo sin ser idéntico al mundo (todo trascendental se expresa sin ser idéntico a su expresión). Las sustancias no son meras partes ni potencias -muchas cosas que parecen sustancias no son sino potencias- sino trascendentalidad que tiende al límite; por ello "todas las cosas están coordinadas hacia una" (110) y todas tienden a "ser disueltas" (111), esto es, tienden a separarse radicalmente de la limitación que impide que su actividad sea perfecta. De acuerdo con la capacidad explicativa, a la par que se atiene a lo real, de esta teorización, resultan insuficientes las soluciones que las otras opiniones sobre el fundamento y la sustancia han aportado. Afirmar que las cosas proceden de los contrarios no explica el proceder una vez que se dan éstos, sin embargo, el tercer factor que supone el trascender sí nos presenta un modelo que se sostiene.

"Y los demás tienen que reconocer la existencia de un contrario a la Sabiduría y a la ciencia más valiosa, pero nosotros no; pues no hay nada contrario a lo Primero. En efecto,

todos los contrarios tienen materia, y estas cosas son en potencia. Y la ignorancia contraria está frente a lo contrario; en cambio, lo Primero no tiene ningún contrario" (112).

Cualquier otra solución implicaría dejar el mundo a sí mismo, esto es, reducido al caos, o colocar como principio una esencia que es incapaz de justificar el movimiento, o una mera existencia que no da razón de la unidad del cosmos y que torna "inconexa la substancia del universo (pues una substancia no aporta nada a otra con su existencia o inexistencia)" (113), y que, además, en su afán de querer explicarlo todo, multiplique los principios tal y como ocurre cuando se quiere explicar la sucesión numérica a partir del uno matemático. Ni la mera existencia ni la sola esencia bastan para darle al mundo el sostén que necesita. Se requiere la unidad del existir y de la esencia, un fundamento que aparezca como principio y fin y que sea capaz de dar al mundo su orden. Esas son las virtualidades del Theós de Aristóteles y de ahí que el libro XII de la Metafísica se concluya con una expresión épica, obra del más grande de los poetas griegos, que se constituye como síntesis de lo dicho: "Pero los entes no quieren ser mal gobernados. 'No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando' " (114).

Aristóteles se mantiene muy constante en su doctrina sobre el Theós, y los textos que vierte sobre él en el resto de sus obras siempre guardan con fidelidad, aunque por supuesto ateniéndose al objeto que el escrito en cuestión trate, la doctrina aquí vertida. Esto se contempla desde la Ética a Eudemo -en la que Dios aparece como aquel que mueve todo (115), pero no dando órdenes como aquel que obliga a algo, sino siendo fin y no necesitando nada (116)- hasta la Ética a Nicómaco en la que Dios aparece con características muy similares a las que se enunciaban en Metafísica XII, 7 -su naturaleza es simple y por ello se goza siempre en un mismo placer ya que su actividad es siempre la misma (117), esa actividad es la contemplativa, la más alta posible, y que es idéntica en límites a la felicidad (118)-. También en la Política se insiste en la felicidad de Dios fundamentada en la actividad de su naturaleza como límite (119). Por supuesto, también en la Física, especialmente en los capítulos 5, 6 y 10 del libro VIII, en los que se insiste sobre su carácter de fundamento trascendental; en el De Coelo (120) en el que aparece como vida eterna, consecuencia de ser praxis perfecta, etc.

Ahora bien, de la misma manera que, de esta forma, aparece el acto como la "naturaleza" del fundamento, también aparece como aquello que dirige la

entidad propiamente considerada. El acto no sólo aparece como principio y fin del universo en general, - sino también como aquello que designa el principio y el fin de los individuos. Su ser substancia es un acto hacia el acto, una enérgeia hacia la entelécheia. Lo divino aparece en los individuos como la actividad propia que pre-tende asemejarse a la suma trascendencia. El acto como principio y como fin son los límites que configuran la existencia de lo limitado.

Decir que todo tiende a asemejarse a lo divino, como vimos que con claridad se exponía en el De Anima, nos remite a la presencia y ausencia de Dios en el mundo, caracterizada por la presencia y ausencia del acto o, bien está decirlo así, al motivo de - porqué hay substancias no práxicas. Este motivo lo encontramos como descripción en la unidad que surgía de las partes o un límite que necesitaba conocer aquello que limitaba. Si es cierto que Dios lo mueve todo, también el acto propio de la unidad del singular, el alma, mueve a todo el singular (121); si es cierto que el de dónde y el a dónde es lo que a cada uno da su forma (122), la forma de la cosa no es otra que su acto o la presencia del fundamento -como origen y fin- en ella, la existencia en la que el acto consiste no muestra otro límite objetivo que la capacidad de ser uno de aquello que limita. Lo que cons-



trifíe la actividad son las partes, y la unidad limitada es la esencia de lo físico, es ella la que hace del acto no un acto sin más sino un acto del singular. El existir no tiene límite, es ello mismo el límite que se ve coartado por lo que limita. Esencia y existencia no son lo mismo, el acto considerado en sí mismo y ser acto de algo difieren como lo trascendente de lo trascendido. Sólo allí donde no hay de dónde ni a dónde la actividad no se remite a aquello que la encierra en el ser algo sino a un ser sin limitación alguna, es decir, a un ser cuya esencia no sea algo "peculiar", que no pueda ser definida predicativamente. Precisamente por ello no hay definición del acto cuando él indica la unidad no nos habla de las diferencias que lo determinan sino de aquello que escapa a toda determinación posible. En tanto que la Teología se ocupa del acto así entendido -de lo divino de los entes- (123), se diferencia de la Filosofía primera, pues ésta nos habla ante todo de determinaciones y de substancias como diferencias: la diferencia viene de lo limitado y no del límite. Es aquí donde encontramos la mayor de las contradicciones en la actividad del mundo, contradicción de la que Aristóteles parece no percatarse. Los entes móviles incrementan su acto, quieren asemejarse a lo divino, mediante el movimiento y he aquí que lo que el movimiento obtiene no es sino determinación. Aquello que

quiere ser como Dios sólo consigue ser un algo determinado: es esfuerzo del acto primero por superar las partes requiere el incremento de actividad que haga de ellas una unidad, el acto primero se incrementa determinándose cuando es la determinación la que hace imposible su actividad perfecta. El acto primero es irreductible al acto segundo. Sólo aquello que es capaz de serlo todo, como es el caso de lo propio humano, puede satisfacer las ansias de existencia de su naturaleza: lo es todo sin determinarse-agotarse en ninguna cosa, sólo esa actividad es capaz de ser eterna, de superar las partes. Esta es la esencia misma de la praxis.

Dios mueve como lo hace el fin, he aquí la causa de todos los "problemas". Todos los entes tienen un mismo origen y un mismo fin. Ahora bien, su determinación no les hace posible supervivir como individuos y, por ello, transmiten, con voluntad casi pura, el acto primero que pretendían ser sin límites y, con él, como el sarcasmo último de la esencia, la determinación de la que querían escapar. La vida solo muere por las partes, la libertad sólo por ellas puede ser esclava, en ellas puede el límite tener su origen. Si ellas no fueran, todo el ser se resumiría en una gloriosa palabra: acto.

Por ello, el intelecto es la máxima expresión de las ansias de mundo, aquello que más se asemeja al Theós, su naturaleza es no tener determinación, no tener forma propia alguna pudiendo, a la vez, dominar toda determinación (124). El acto segundo es la unidad de lo limitado y no el límite, es expresión de la potencia y no de una actividad que pretende ser como la salud es causa de la salud y no como lo es la medicina (125). La expresión en la que el ser se vuelca le resulta insuficiente al ser mismo.

"El intelecto (noús), por su parte, parece ser -en su origen- una substancia (ousía) independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible. Dicurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que al corromperse éste, ni recuerde ni ame (126): pues no eran afecciones de aquel sino del conjunto que parece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible" (127).

## CAPITULO SEGUNDO: LA NOCION DE ACTO.

"Tò gar tí ên eínai tḗ eídei  
kai tḗ energeíā hypárchei"

(Metaph VIII, 3; 1043b 1).

La llamada teoría hilemórfica tiene unas virtualidades indiscutibles de comprensión y explicación de la realidad. Ahora bien, esas virtualidades no son, a mi parecer, radicales desde el punto de vista del ser mismo aunque pretendan serlo desde el logos. Desde él el ente queda escindido en dos vertientes que se comportan como sujeto y predicados, ninguna de las cuales puede explicar -en su separación- al ente mismo. Ni el hypokeímenon ni el eídos son capaces de dar razón originariamente del ser, aunque sí lo pretendan desde el punto de vista del análisis. Ya enunciamos los problemas que la estructura predicativa tenía y cómo nos remite a la separación. El sujeto se nos transforma en lo absolutamente indeterminado (128) y el predicado en la determinación. Ahora bien, esta determinación es eidética -es una idea universal- que se refiere a un "algo" que, ya que es indeterminado, no es ni siquiera un "algo". Ahora bien, ésto nos habla del carácter no "ideal" del sujeto, de su no-reducción a una determinación que le es extraña.

Ante eso la noción de materia es impotente puesto que es la negación de lo que el predicado muestra: A es A (B) significa A no es lo que es B.

Precisamente la noción de acto se establece para resolver en ontología lo que aparentemente es lógica. Si, como vimos, la substancia es primordialmente aquello que no se predica de un sujeto, la materia sería el concepto primero de substancia ya que queda ajena a toda predicación (129). Aristóteles se revuelve contra esta identificación (130) y, aún concibiendo la substancia como algo primero, sin embargo, a ella le atribuye la función de ocuparse del ser separable y de la determinación (131). Pues bien, esta consideración nos va adentrando en la temática, puesto que nos remite, se deduce de lo dicho, a la unidad más que a la separación (132). Es entonces donde se produce la superación de la estructura predicativa. El sujeto deja de ser materia para transformarse en otra noción. La materia no da razón de sí misma, es una presencia lógica, aquello que da razón del ser no es otra cosa que el acto. Ahora bien, es necesario explicar esta afirmación. El ente no es resultado sino que es originario, lo cual no quiere decir que no sea generado sino que puede serlo de otro ente y no mediante la unión de un sujeto y unos predicados que "actúan" aisladamente. Se requiere una

original presencia de la entidad que viene definida como prioridad del acto. Esta prioridad no es otra cosa que el ser en su máxima expresión, el ser que supera la diferencia que el concepto introduce. Pues bien, he aquí donde se delimitan los ámbitos del ser y donde es posible atender a las diferentes presencias de la noción de acto.

Lo único que la materia, o la substancia como aquello que es impredicable, pueden querer decir es que son el existir de la cosa, el existir es lo único que no puede ser radicalmente predicado puesto que al hacerlo lo convertimos en una noción no existente: la noción de existencia no existe. Según ello, de la substancia en cuanto tal no podría decirse nada que implicara consistencia, ya que lo que consiste es siempre un algo que es terreno del predicado. Sin embargo, esta visión no es válida absolutamente puesto que aquel que no consiste en nada es, justamente, nada. No puede obtenerse la noción de substancia radicalizando en extremos una presentación lógica. Otra debe ser la solución.

Ella viene caracterizada por aquello que de común tienen los actos analizados: son límites; la vida y la felicidad son absolutos de por sí; lo que

todos quieren es ser felices, lo que el viviente quiere es la vida eterna. El ser es noción que no es limitada.

El problema surge cuando la limitación entra a formar parte del juego: A no es B, Sócrates no es la idea de hombre, pero A no es sin B, pero Sócrates no es sin la idea de hombre. Ni Sócrates es una mera existencia ni es la sola idea. La distinción entre una y otra solo surge donde el ser es limitado (sujeto a límites). De esta manera el ser tiende a ser un algo. Es aquí donde la consistencia entra en juego también. El ser, sin ser determinado, tiene que determinarse para ser. El ser, o es todo o es algo. Donde es todo la unidad originaria se mantiene; donde es algo su impulso hacia el todo se determina.

La prioridad del acto no nos muestra una existencia indeterminada sino al ser en acto o, en otros términos más precisos puesto que nos presentan con mayor claridad el acto primero, el acto de ser (133). Donde este ser no es limitado A es A es una tautología, donde lo es, A no es B pero no es sin B, es decir, se distingue lo que es el ser de ser capaz de A de ser A. Esas tres nociones nos muestran las tres vertientes del acto en aquello que se consigue cuando se pone en lid la limitación dentro del acto con-

siderado en sí mismo. La determinación no proviene sino de la unidad de lo limitado, esto es, de la unidad de las partes que son capaces de dar lugar a una entidad. El impulso del ser se ve frenado por aquello en que "consiste". La unidad originaria es la que explica las nociones que hemos visto a lo largo de la investigación, y esa unidad se ve limitada en la separación de su existir, o ser en acto, y de la especie (134).

Sección primera: La triple presencia del acto.

El acto considerado en sí mismo es una noción absoluta. Ahora bien, eso sólo es así cuando no hace relación a la potencia, cuando es "anterior". En las obras de Aristóteles aparecen, de modo global, tres nociones que afectan directamente al acto, aunque dos de ellas hagan relación a la potencia. Esas tres nociones son las de enéргеia, poieîn y entelecheia, cada una de las cuales tiene su papel en el sistema del mundo. La energeia es el acto primero, el poieîn el impulso categorial del acto y la entelequia la determinación producida por el impulso o, con otras palabras, la posterioridad del acto cuya prioridad es la energeia.



La investigación metafísica se encuentra muy - en conexión, si es que la ciencia del ente en cuanto ente busca ante todo lo "fundamental", con lo que Aristóteles denomina Ente primero (prōtōs óntos) (135). Este ente primero nos presenta la entidad no desde la presencia configurada del ente sino desde la causa; la causa tiene la virtualidad de expresar genéticamente la configuración, mientras que el proceso inverso, cuando se presenta con intención de radicalidad, tiene problemas. Ciertamente, en tanto que la causa se obtiene "quoad nos" desde el efecto, nos hallamos con un camino de ida y vuelta en el que lo decisivo es el volver: obtener la noción para presentarla en el singular (136). Pues bien, ese ente primero no es otro que la substancia (137). Pero esta noción de substancia se ve despejada de su notable - multiplicidad de significados y queda remitida a aquella realidad bajo la que tiene sentido afirmar, por ejemplo, que "el alma es la substancia primera" (138).

Esta afirmación viene referida al significado que la substancia tiene frente a la teoría hilemórfica. Tanto una como otra son sujeto pero ¿dónde estaba la no pequeña diferencia de su subjetividad? Aristóteles lo expone de forma admirable en la Metafísica:

"Mas parece que, cuando decimos de algo que no es 'tal cosa' sino 'de tal cosa' -por ejemplo, la caja no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y a su vez la tierra, si está en el mismo caso, no es tal otra cosa, sino de tal otra cosa-, aquello es en potencia, siempre y sin limitación, lo que sigue inmediatamente. Por ejemplo, la caja no es de tierra ni tierra, sino de madera; pues ésta es en potencia una caja y ésta es la materia de una caja; la madera en general, la de una caja en general, y ésta madera determinada, la de ésta caja determinada. Pero, si hay algo primero, de lo que ya no se dice con referencia a otro, que es 'de tal cosa', esto será la materia primera: por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia primera, sin ser algo determinado. Pues en esto se diferencian lo universal y el sujeto, en ser algo determinado o no serlo; por ejemplo, sea lo que está sujeto a las afecciones un hombre, cuerpo y alma, y sea afección lo músico y lo blanco (pero, cuando se ha generado la música en este sujeto, no lo llamamos música, sino músico, ni decimos que el hombre sea blancura, sino blanco, ni andadura o movimiento, sino algo que anda o que se mueve, como decimos que algo es 'de tal cosa'. Pues bien, siempre que es así, lo último es una substancia. Pero, cuando no es así, sino lo que se predica es una especie y algo determinado, lo último es materia y substancia material. Y con razón sucede que 'de tal cosa' se diga según la materia y según las afecciones pues una y otras son indeterminadas" (139).

A partir de aquí se comprende que las categorías y toda forma de expresión categorial únicamente sean válidas como camino de ida en la definición del ente, nunca como aquella expresión que es capaz de explicar las categorías mismas (debe haber esa explicación en tanto que son expresadas). Para esa explicación es necesario hablar, en primera instancia de

acuerdo con la estructura de la expresión categorial, de acto y potencia. Es esa primera instancia donde nos aparecen las diferentes formas de presencia del acto. "El ente se dice no sólo en el sentido de 'algo' o 'cual' o 'cuanto', sino también según la potencia y la entelequia y la obra" (140). La entelequia -como su propio nombre indica- nos habla de la obtención del fin y la obra nos remite a un poiein; lo hecho es fruto de una acción. Ahora bien, una y otra nos dirigen en algún modo al movimiento y, por ello, al principio trascendental que lo hace posible, esto es, a la energeia, ya que ésta se extiende más allá de las cosas que se enuncian según el movimiento (141). La potencia (dýnamis) y el movimiento (kínēsis) se convierten en nociones mediadoras que nos permiten enfilar el sendero de comprensión de la noción de acto (142).

El sentido principal del término potencia es ser un principio de movimiento o de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro (143). Dentro de esta noción encontramos tantos sentidos como posibilidades reales admite: la potencia pasiva (144), el hábitat de inmunidad (145), etc. Pero todas ellas nos remiten a un fundamento que el Estagirita denomina potencia primera (146) y que nos habla de la consistencia original -del ser sustancia- que posibilita

la misma noción de potencia: todo "otro" o "en cuanto otro" requiere un "sí mismo" o un "en cuanto sí mismo". Ahora bien, la potencia nos habla de un hacer (poieîn) y padecer (páschein) que no nos saca del ámbito estrictamente categorial (147). Sólo una acción categorial es capaz de hacer pasar de la potencia al acto aunque ello no quiera decir que sea ella la que se constituye como fin, antes bien, nos muestra que es medio (148). Estas categorías nos señalan que una expresión categorial no agota la substancia; esto es así si las remitimos a su fundamento. En primer lugar, no nos interesa tanto el padecer puesto que deja bastante de sí el "sí mismo" que pretendemos limitar: la potencia pasiva consagra al "otro". Más nos interesa el hacer porque nos acerca al principio, nos acerca más a la noción. Pero, dejando esto sentado, que el hacer no sea de por sí absoluto sino que pueda ser susceptible del más y del menos (149) o que pueda decirse que está bien o mal (150) nos va despejando el camino hacia un fundamento que no se agota en categorías, esto es, que es trascendental (como, entre otras cosas, lo muestra que la substancia no sea materia). Ciertamente éso nos va mostrando el sentido de qué sea la potencia primera.

Si bien es cierto que lo afirmado anteriormente puede ser dicho de todo tipo de potencia, no lo es menos que dentro de esa noción hay que distinguir (de acuerdo con la potencia primera a la que hemos llegado) los distintos comportamientos según su presencia y el ámbito trascendental que abarcan. "En cuanto unidad, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro" (151), ahora bien, eso sólo es así cuando la unidad natural significa limitación. Cuando el padecer supera las categorías en un principio trascendental el principio es, a su vez, causa del hacerse del principio. Sólo lo indeterminado es capaz de ser determinado, pero sólo la libertad es capaz de determinarse. He aquí que una clasificación de la potencia puede ser realizada desde la autónoma operatividad del principio respecto de sí mismo, aunque claro está, entonces abandonamos el terreno de la mera potencia para ir adentrándonos en el de la naturaleza. Este es, a mi parecer, el segundo caso para la remisión al fundamento y es el que el Estagirita realiza en el libro IX, 2 de la Metafísica. Según esta perspectiva (152), dos son los tipos de potencias: las racionales y las irracionales. Las segundas obedecen al principio de necesidad limitándose a un efecto, mientras que las primeras suponen un mayor nivel de trascendentalidad (tal como quedó reflejada en la segunda parte) puesto que pueden producir

efectos contrarios. Las racionales poseen el concepto, el orden de la realización de sus objetos, las irracionales no poseen la legalidad sino que únicamente se someten a ella (no son límite). La ciencia posee los contrarios aunque -si saber es para ella ser existencia, pues "cuando se ha generado la música en este sujeto, no lo llamamos música sin músico" (153)- no puede poseer ambas de la misma manera sino que, de acuerdo con su naturaleza, que es límite del ser en cuanto intelecto, debe poseer en existencia la systoichía positiva y no la negativa, pues ésta indica únicamente privación (154).

Esta remisión al fundamento a través de la potencia, debe dejar bien claras las diferencias entre una y otro. El acto primero no es el único que puede obtenerse desde la potencia. Ciertamente la presencia del acto primero, cuando no se expresa categorialmente, puede aparecer como la presencia pura de la potencia primera, pero lo que bajo este concepto se encierra no es la potencia sino el acto ya que aquella no puede ser concebida sin éste: difícilmente puede tener sentido hablar de una potencia eterna (155). Pero, precisamente por ello, en su unión, que es un estar ajeno al ser categorial, cabe afirmar su distinción: "cabe por tanto que algo pueda existir - pero no exista, y que pueda no existir y exista" (156).

Pero ésto, a la vez que nos aclara, nos sumerge en problemas: ¿cuál es el campo de lo posible?, dicho de otro modo, ¿cómo puede afirmarse que lo posible no manifiesto es una posibilidad real? Esto, en el fondo, son problemas de concepto resultantes de contemplar una actividad inmóvil con imágenes físicas. Pero, por ser tal, ello también nos remite al campo de la finitud en la que un acto primero se separa conceptualmente de la acción categorial, ¿cómo se puede, entonces, afirmar su realidad? Únicamente atendiendo a la efectividad, esto es, dirigiendo nuestra atención sobre la acción y el acto segundo como método de afirmación del acto primero. Esta es, a mi parecer, una interpretación integral (textual y contextual) correcta del texto tantas veces citado de Metafísica IX, 3; 1047a 30-1047b 2. El proceso del movimiento, en cuya estructura desempeña un papel insustituible la noción de entelequia, muestra el existir desde la acción. Pero, ahora bien, el proceso no se sostiene a sí mismo sino que nos remite a la existencia de un fundamento más allá de su ser pensable o deseable. Lo posible es real por el fundamento, por el acto. Ese fundamento, en lo finito, y aquí introducimos una consideración importante, es también entelequia: es formado en la generación, es algo que también ha sido hecho; la unidad de lo limitado es también una unidad hecha.

La potencia en relación con el acto primero supera el ámbito de la lógica para introducirse en el de la ontología. Una posibilidad lógica puede no ser una posibilidad real y ésta puede no ser una posibilidad determinada. Por ello, lo posible real, desde la realización, nos remite a lo posible realizable (157) y nos hace capaces de distinguir lo que no es determinación del ser de la imposibilidad.

"No es lo mismo 'falso' que 'imposible': que tú estés de pie ahora es falso, pero no imposible" (158). Este pensamiento, repetidamente expuesto en el Corpus, nos muestra el mismo fundamento que venimos señalando. La verdad y la falsedad no se predicán de un sujeto sino de una proposición. Ahora bien, ateniéndonos a su sentido ontológico, derivado del trascendental verdad y no del modo de ser según lo verdadero y lo falso, es obvio que la potencia no caiga bajo esta noción al igual que no cae bajo los términos de bondad y maldad (159). Que poseemos potencia para matar no nos convierte en asesinos. De igual manera que el ser tenga posibilidad de desvelarse en otra cosa que él no lo convierte en falso. Ahora bien, la unión de estos dos términos posiblemente nos remite a otro tipo de cuestiones. La falsedad se predica-si hablamos ahora del modo de ser- de una determinación de la potencia afirmando que una determina-



ción dada no es la que se da o que se da la que no se da. Esto, independientemente de su limitación lógica, nos sigue resolviendo hacia el trascendental puesto que, en él, lo falso no es otra cosa que concebir la determinación dada como la única posible. Todo lo posible puede suceder; es cierto que la posibilidad se obtiene desde la efectividad, pero no sólo de ella sino también de su contrario. Lo imposible es aquello para lo que no hay acto como fundamento, lo falso aquello para lo que no hay acto segundo según las categorías (también según el cuándo) o como el desvelamiento del ser en aquello que es privación de algo, esto es, según la columna negativa de la systoichía pitagórica. Siempre que hay un acto primero toda posibilidad, de acuerdo con la presencia de aquel, es posible aunque toda determinación posible no comparta la verdad del ser en tanto que ésta no depende sólo del hecho de la determinación (como indicaría la verdad lógica), sino, ante todo, de la relación que la expresión tiene con el fundamento que es origen de toda posibilidad. La potencia, entendida de forma abstracta o como mera facultad, tiende a expresarse y sólo determina en acto. En remisión al acto primero éste se determina aún cuando la potencia permanezca como tal: no hacer es también una determinación del fundamento. La potencia es siempre un "otro", busca un objeto; el fundamento es un "sí mismo" trascendental

para el que hacer o no hacer no son términos absolutos: hacer cuando no se debe, no hacer cuando se debe son pruebas de que la potencia se remite a otra cosa distinta de ella misma aunque en ella se exprese. Este carácter de no juzgar la potencia o lo hecho sin más, es lo que la convierte en indeterminada aún cuando el poder de la potencia se manifieste en acto (160).

Desde lo dicho podemos ir ya adentrándonos en la naturaleza del acto. El acto no es la idea; una cosa es la idea y otra la idea en acto. Lo propio del acto es el existir y no ser una noción. En su consideración pura no se presenta, sin más, como la idea en acto, como un existir siendo "algo", sino, sin más, como existir. Pero quedarse aquí supone concebir una escisión radical en el mundo que nos aboca a una visión espeluznante del universo. En tanto que la potencia lo es del acto tampoco lo posible haría relación a la idea, esto es, quedaría clausurada en la celda del ente de razón. Nada sería "algo" y, evidentemente, eso no es así. Aristóteles no intenta invertir los planteamientos platónicos. Superar no es invertir, invertir sólo conduce a plantear los mismos problemas desde el contrario. Una cosa es advertir que la idea no comporta el existir de la idea y otra muy distinta es colocar el existir en el solio que antes ocupaba la idea. La gran aportación de Aristó-

teles es la visión no de la idea sino del acto de la idea, de su existir concreto que, para ser, necesita ser trascendental y no agotarse en un sujeto o en un predicado. Por ello, la visión integral del acto radica en una unidad originaria que puede ser expresada como diferencia en forma analítica, aunque el análisis disuelva su noción. Esa unidad es la que se denomina como tò tí ên eínai (161).

En tanto que la unidad no es idéntica en todo ente, el acto es análogo; pero esta misma analogía nos está tematizando, en lo que al saber respecta, no sólo el acto sino también la "actualidad". El acto sirve para conformar las ideas, para esculpir con precisión las formas. Una idea en acto nos muestra con exactitud la idea misma, de otra forma no es posible obtenerla sino como posibilidad. De ahí que la analogía se desentienda tantas veces del existir y conciba al acto como actualización, como acabamiento. Esto es válido como método de saber pero no si se pretende que el acto sea actualización. Por ello, la mejor manera de acudir al acto en sí mismo es atender a él no desde la unidad que tiende al límite (y que configura una esencia determinada) sino desde el límite mismo. De ahí que la noción pura de acto sea idéntica a la praxis o a una función no distinta de su uso (162). Esto es propiamente la energeia o acto primero, mientras que la actualidad o acabamiento es la

entelequia y el proceso por el cual el acto se actualiza es el hacer poético o la expresión categorial, o en el movimiento, del hacerse presente la idea(163) desde la unidad de lo limitado. Allí donde la idea no se va haciendo presente, sino que es la presencia misma, es donde encontramos la noción de acto esto es, allí donde el fundamento no se desvela sólo como algo del ente sino como el ente mismo. La idea en cuanto realizable es lo que da lugar al proceso enteléquico, que es posibilitado por el acto primero o unidad original presente. Este acto es la substancia de la cosa no su materia.

Acto es presencia sin calificativos; otra cosa distinta es la remisión al acto que es principio de la presencia, esto es, a la presencia original. Una imagen de la memoria, en presente, es acto, aunque el principio de su actualidad sea, por ejemplo, la rememoración que hago de ella, aunque yo sea el principio de su acto. Desde aquí se entiende, por ejemplo, el carácter análogo del acto en un doble aspecto: el acto como principio y la unidad que el acto presenta. Uno y otro pueden variar notablemente y son los que añaden los adjetivos a la presencia que es el acto en sí mismo. Precisamente, en cuanto es tal, el acto es siempre anterior a cualquier otra noción en todos los sentidos en que esta prioridad pueda expresarse: según el concepto, la substancia y el tiempo (164).

Esta anterioridad está referida a todo aquello que es principio de cambio, por ello, la naturaleza está incluida en este tratamiento (165). Poder ser principio está referido a la unidad presente y suficientemente configurada para ser un "algo" en presencia. El acto no nos habla sólo de la potencia sino de todo aquello que es principio. Esto nos indica otro dato para establecer la distinción de los actos. Las claves son las nociones y diferencias entre potencia y naturaleza. Las potencias que no son naturaleza se refieren al otro y en el otro tienen su acto; por así decir, sentir tiene como acto el objeto sentido, él es su entelequia en lo que a la forma se refiere. La naturaleza siempre se refiere al "sí mismo". La entelequia puede referirse a "otro"; la energeia no, en tanto que es fundamento del todo y no de la parte en cuanto aislada. Cierto es que las potencias activas pueden ser múltiples (congénitas, adquiridas por práctica o por estudio) (166), pero todas ellas o hacen referencia a sí mismo o a lo otro o a ambos a la vez: difícilmente encontraremos un buen músico poco sensible a la belleza; toda expresión categorial, aún referida al otro, es expresión de la substancia y, por ello, también conforma el sí mismo. Ahora bien, ante ésto no cabe aceptar como válido un error que es propio del acto intelectual mediado por el tiempo, ya

que el acto no es el pasado ni el futuro; no es eso lo que afirma la prioridad o la anterioridad.

Ciertamente este error (concebir el acto como pasado o futuro) está justificado atendiendo a todo proceso en el que aparece algo nuevo. A él puede serle aplicado la continuidad y sucesión que es propia del tiempo y del espacio. La *energeia* sería entonces la salida, la acción la carrera, la *entelequia* la meta; ésto es una mera imagen que debe ser excluida, ya que una salida y una meta forman una unidad conceptual pero no real, son puntos discontinuos unidos en continuidad por otra razón distinta de la que configura la continuidad del espacio y del tiempo. Esta imagen vendría también avalada porque la anterioridad temporal del acto es válida "en cierto sentido sí y en cierto sentido no" (167), la presencia de lo "nuevo" en el proceso. Ni la *energeia* es el pasado, ni la acción el presente, ni la *entelequia* el futuro. Esto se muestra con claridad al concebir al Theós como ajeno al tiempo y, por ello, como eterno; pero la comprobación de esta tesis, según nuestro modo procesual de conocimiento, se establece con propiedad en los entes sometidos al cambio. Si el ente como individuo tiene un origen temporal, es también "originalmente" algo hecho y, por ello, ser *entelequia* le es propio desde su aparición. En ellos, la *energeia* es -

también entelequia y fruto de una acción trascendental expresada categorialmente, tal como es el ser engendrado. La acción es expresión de esta energeia-entelequia y no puede ser separada de ella puesto que sólo tiene sentido en la unidad. La misma entelequia resultante no es otra cosa que la configuración del origen como unidad final a través de la acción. El acto es siempre el presente. Es claro que este presente del individuo es real donde se configura una unidad que no es como un "montón", ese segundo tipo no forma individuos propiamente hablando (el cuerpo no son las partes aisladas sino la unidad de las partes cuyo principio se denomina alma) (168): no tienen una unidad de acción ni un fin, ni siquiera un origen que las haga "algo" más allá de la unidad conceptual. Hablamos de la Tierra y de los hombres y únicamente parcelamos la primera al referirla, en algún sentido, a los individuos propiamente dichos, esto es, a las entidades. La substancia es el acto frente al acto mediado por la acción. "Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (enérgeia) está directamente relacionada con la obra (érgon) y tiende a la entelequia" (169). Atendiendo a ésto es fácil resultado, por contraposición, comprobar que aquello que no es generado como un compuesto sino que es, en este sentido, original o simple, no se comporte según los moldes del proceso y

que no posea -en cuanto tal- expresión categorial.  
"Cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (...); pero cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo" (170). Otra cosa distinta es que estas acciones (práxis) se expandan categorialmente al estar limitadas por partes; toda acción categorial es resultado de una actividad trascendental, la primera no es más que una muestra de la presencia de la unidad en las partes y, a la vez, de la limitación real que sufre la segunda: así como el agradecimiento se expresa en el regalo o en el don, o simplemente en la palabra, la actividad trascendental se expresa en categorías.

Aristóteles resume cuestiones diciendo como conclusión que "está claro que la substancia y la especie son acto" (171). Esto nos muestra tanto el acto primero como el segundo y la unidad que entre ellos puede establecerse. Las distintas posibilidades que nos ofrece esta frase nos muestran los distintos sentidos que puede tener el acto. Concibiéndolo predicativamente desde el sujeto el acto aparece como existencia, y en la unidad de los términos, medida por el ser, el acto primero aparece como substancia, el acto segundo como el fin al que se tiende y atendiendo al



ser de esta unidad se nos presenta tanto el proceso como la simplicidad. "La materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero, cuando está en acto, entonces está en la especie" (172). La potencia puede hacer o no hacer (potencia de la contradicción) o hacer ésto o su contrario (potencia de la contrariedad) como en el caso de aquellos cuyo principio es el concepto; pero todo hacer está referido a un principio en acto y a un término como acto que pueden o no ser distintos, esto es, ser pura actividad o actividad limitada.

Desde el punto de vista del acto no se puede concebir el saber como la búsqueda de esencias, puesto que ontología y lógica son distintas. Lo que se trata al hablar de él no es de ideas sino de quiddidad, esto es, de unidad. También el pensar está determinado, pero no hay que confundir ésto (su naturaleza como límite) con la forma de los "alcos" en los que el pensar se determina. El pensar (173), al igual que todo acto, descubre las determinaciones pero las trasciende; precisamente por ello el determinarse del pensamiento no supone clausura sino, antes bien, es apertura. El acto supone dominio de aquello que se hace y no anclarse en lo hecho. El hombre puede determinarse en todo, pero precisamente por ello es el ente más indeterminado; ésto, más que imperfección,

es todo lo contrario aunque, por supuesto, sea por ello el ente más sometido a riesgos (es él mismo el que se arriesga en su acción y no sólo en cuanto vivo sino en cuanto hombre).

"Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, sin son de tal naturaleza o no. Y el ser, considerado como lo verdadero, y el no ser, considerado como lo falso, uno, lo verdadero, se da si hay unión, y lo otro, lo falso, si no hay unión. Y lo uno, si es verdadero ente, es de un modo determinado, y si no es de ese modo no existe" (174).

La indivisión puede hacerse presente en la unidad y esta presencia negativa -en forma de ausencia- de la substancialidad es la existencia que posee la potencia. La potencia siempre procede del acto (175), pero este proceder no es positivo -ésta es una carencia más resultante de una pobre concepción de la voluntad- sino lo múltiple en lo uno.

De aquí surge, como antes también enunciamos, la triple presencia del acto en cuanto unidad original (energeia) que es τὸ τί ἐν εἶναι o la presencia pura de la substancia (lo determinado y no la determinación, en acto), en cuanto expresión categorial que une lo indiviso y en cuanto unidad final, que es el acto resultante de la acción del acto.

Como puede apreciarse ésta ha sido una idea presente en todo el trabajo y que nos muestra las distintas dimensiones del acto según la noción que de él puede obtenerse. El hecho de que el acto primero, en lo limitado, sea también una entelequia nos hace comprender el uso casi indistinto que el Estagirita hace tanto de la *energeia* como de la entelequia en sus obras. Ciertamente, por ejemplo, el alma, que es un acto primero, es propiamente *energeia*, pero Aristóteles no tiene inconveniente en denominarla entelequia (y es que ciertamente esa *energeia* es una entelequia primera) (176), aunque tampoco tiene reparos en considerarla de forma propia, y en relación con la substancia, como *energeia* (177). Pero su distinción viene propiamente del carácter original -absoluta o relativamente- de la *energeia* frente a la entelequia como aquello que ha sido hecho; de ahí que al *Theós* se le considere siempre, de forma propia, como *energeia* (178). La relación que con ambas tiene el *poiein* es también evidente de acuerdo con lo visto en la segunda parte, pues éste es siempre posterior a la potencia (179) y sólo existe en aquellos entes sujetos a movimiento, esto es, en aquellos que no son pura *energeia* (180); su razón es la misma por la que el cambio se expresa categorialmente.

El concepto puro de acto no es otro que la *energeia* y, por ello, es idéntico a su acción y a su obra (181). Frente a la distinción real *energeia-poiein-entelequia* se establece una dianoética que expresa una unidad inseparable cuando es ontológicamente remitida a su concepto: *enérgeia-prâxis-chrêsis*, ésta última como la utilidad (u obra) de una función idéntica a su uso.

Sección segunda: Acto, existencia y substancia.

Mostrar cómo aparece el acto no nos da su noción, aunque sea un paso importante e imprescindible para obtenerla. Dos son las nociones que sobre el acto, rastreando su presencia, nos da Aristóteles, conceptos que hemos ido expresando a lo largo del trabajo y en los que hemos incidido, unas veces sobre uno y otras sobre otro (de acuerdo con la temática ante la que nos enfrentábamos): el acto como existencia y como substancia. Ambos términos, creemos, han sido suficientemente apuntados en lo que se refiere a su pureza, por ejemplo, es obvio, que la noción de substancia sólo le conviene a la materia en cuanto substrato abstracto y no como ente, la división puede formar parte de la presencia substancial del ente pero no del concepto de substancia. Una cosa es sopor-tar y otra distinta consistir. Ahora bien, para des-

pejar ambas nociones y llegar a conclusiones, es necesario incidir sobre estos dos conceptos de acto para poder distinguir en ellos lo que de lógica y de ontología tienen, para establecer cuál es concretamente el modo de existir o de ser acto del que el saber tiene que dar razón.

A la existencia le ocurre lo mismo que a la idea; la idea no puede poner desde sí misma su existir como tampoco el existir puede poner la idea. Ahora bien, mientras la idea puede existir en tanto que es pensada -su existencia es aquella que posee el pensador- sin perder nada de aquello que le es propio sin embargo, la "idealidad" de la existencia le hace perder a ésta aquello que la presenta como tal: mientras la idea puede tener multitud de sujetos la idea sólo tiene uno; la idea puede ser compartida, el existir no, uno vive lo que vive y nadie puede vivir por él o añadirle más vida. Ahora bien, como puede verse, este planteamiento es completamente similar al que concibe al ente como materia y forma y, recordemos, que ambos son principios de lo real pero no son reales. Por ello, podríamos decir, que son resultado de un estudio dianoético analítico que, como le es propio, tiene su máxima expresión en concebir al ente como un número resultante del producto, sin atenerse a contemplar la terrible singularidad que es propia de cada uno de ellos.

La estructura de materia y forma procede, sin duda, y puede apreciarse en el libro VII de la Metafísica, de la investigación sobre la substancia. Ahora bien, entre esta estructura y la substancia misma existe una diferencia radical que se fundamenta en tener presentes los datos del libro II de la Metafísica o no tenerlos en cuenta. Decimos esto porque el hilemorfismo radicalmente considerado no es otra cosa que la presentación en concepto de lo que es un proceso al infinito. Se puede hablar del infinito pero no realizarlo, se puede hablar de las conclusiones obtenidas de su noción, pero entre ellas también está su imposibilidad. La substancia, sin embargo, introduce una determinación que, como fundamento, elimina el infinito y posibilita la entidad. Esto puede ser comprendido atendiendo a la noción de ousía.

Como vimos en la primera parte, la substancia es definida como "aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas" (182). Bien se da cuenta Aristóteles que desde esta noción, como tal, surgen problemas insalvables para mantener un concepto coherente de substancia (183). No se le escapa que tomándola como tal se la hace idéntica a la materia (184) y, si aún quedar duda sobre esta relación, se disipa como la bruma atendiendo a cómo se concibe la hýlē: "y entiendo por materia lo que de

suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan el ente" (185). Ahora bien, si pretendemos separar toda determinación (toda categoría -incluida el tí- y accidente posible) "no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquellas" (186), pero incluso este "algo" sería una determinación (187), por lo que tampoco sería sujeto.

Decíamos que si queríamos dar razón de Sócrates e intentábamos hacerlo según la estructura predicativa tomada en su radicalidad, había algo que los predicados no podían reflejar: Sócrates es Sócrates no es una tautología en lo que al ser en relación con el saber se refiere. Eran los predicados los que afirmaban la idealidad de Sócrates mientras que el sujeto reflejaba lo irreductible, el existir de Sócrates, esto es, el acto de la idea. Ciertamente dar razón del acto, de la actualidad, equivalía a quitarle lo propiamente suyo. La cuestión tiene ahí su raíz, por un lado en lo que se refiere a la entidad de esta existencia "material", por otro en la referencia de toda proposición. Ciertamente la existencia no es la idea, pero tampoco la nada existe y éso es lo nos resulta de vaciar todo contenido posible del sujeto: la materia, o la existencia como sujeto, es un proceso infinito que al final nos muestra la imposibilidad de dicho concepto (188). El proceso es válido

para mostrar la distinción entre dos conceptos, pero no para convertirlos en algo real. La validez de un proceso tal se realiza, como hemos dicho, en su referencia, esto es, atendiendo al fundamento mediante el cual el análisis puede ser realizado. La referencia no es otra cosa que la substancia como unidad y no precisamente como compuesto. Esta limitación se realiza -y con ella se posibilita el saber acerca del ente- concibiendo el tí como acto (es decir, obteniendo la noción de ousía) la ousía; es impredicable no como mera existencia sino como la existencia del tí; la blancura en el hombre es el hombre blanco y la música, en cuanto idea en el hombre, no es música en general sino ser músico. En esta limitación radica la diferencia:

"Pero si hay algo primero, de lo que ya no se dice, con referencia a otro, que es 'de tal cosa', esto será la materia primera; por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia primera, sin ser algo determinado. Pues en esto se diferencian el universal y el sujeto, en ser algo determinado o no serlo; por ejemplo, sea lo que está sujeto a las afecciones un hombre, cuerpo y alma, y sea la afección lo músico y lo blanco (pero, cuando se ha generado la música en este sujeto no lo llamamos música, sino músico, ni decimos que el hombre sea blancura, sino blanco, ni andadura o movimiento, sino algo que anda o que se mueve, como decimos que algo es 'de tal cosa'). Pues bien, siempre que es así, lo último es la substancia. Pero, cuando no es así, sino que lo que se predica es una especie y algo determinado, lo último es materia y substancia material" (189).



Véase que con ello lo que se realiza no es llevar el sujeto al predicado ni tampoco, aunque pudiera parecerlo, el predicado al sujeto, sino que se remite a una unidad superior a ambas (el sujeto real Sócrates del que el sujeto de la proposición es sólo una imagen o un concepto): allí donde toda proposición tiene su condición más allá de su posibilidad lógica. Sócrates es Sócrates refleja un hecho pero no es un hecho: el hecho es el mismo Sócrates del que esa proposición (integralmente) se predica. La existencia de Sócrates no es él, ni tampoco el filósofo ateniense son sus predicados. La misma frase es ya análisis que tiene presente el hecho de Sócrates. Complicando un poco más la cuestión, podemos decir que al afirmar "A es A" el primer término no es el A real, sino la unidad del concepto de la realidad de A que mediante el análisis se irá transformando en existencia. Lo irreductible de Sócrates es Sócrates mismo, puesto que en el enunciado ya se presentan los dos términos como irreductibles el uno al otro. La idea no es el acto pero el acto no es una idea, no es el contrario de ella; el existir se opone al no existir, pero no a la especie. Por ello, la idea puede ser en acto sin contradicción alguna. Que la proposición analiza la unidad a la que se remite la proposición es la razón de que la verdad adquiera un carácter relevante al hablar del acto (190). "Tú no eres blanco porque no-

sotros, pensemos que tú eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que afirmamos, nos ajustamos a la verdad" (191). La imagen especular es tal por lo reflejado, sin lo reflejado no hay proposición aunque, bien es cierto, lo uno no presenta su análisis aunque sea guía para él. La diferencia entre materia y substancia es la que hay entre lo lógicamente posible y la potencia.

Por esos motivos, el acto como existencia se presenta como la materia ante la substancia. Ambas deben ser rectificadas en sus conceptos cuando queremos pasar de la lógica a la ontología. Por esos motivos, el existir no es planteado por Aristóteles como ajeno a las cosas existentes (192).

La superación de la noción de acto como existencia, en tanto que sujeto, ha sido una de las constantes en nuestra investigación concreta sobre el acto. Afirmábamos que la vida, la libertad, el límite, eran unidades trascendentales, esto es, superaban en sí toda diferencia y, por ello, la estructura predicativa. La noción de acto era idéntica a la substancia, pero no al concepto de substancia sino a la substancia real (que posee su fundamento desde sí y no sólo en el pensador). Ahora bien, esta noción nos hace superar el acto como presencia y nos muestra la relación que posee con el trascendental bien-belleza.

La mera presencia es sólo consistencia y ésta es poco ambiciosa, le basta con seguir consistiendo. El ser no es igual a la presencia estática de la substancia. Esto nos viene demostrado, en primer lugar, porque no hay substancias estáticas (ser estático es la presencia como uno de lo que es una multiplicidad de elementos no relacionados íntimamente entre sí: una estatua es estatua, pero ella no es Hermes en acto sino una piedra en acto sometida a la actividad-pasividad de las leyes que rigen lo pétreo). Pero sobre todo nos lo demuestra -desde el modo de pensar de Aristóteles- que todo tienda a lo divino sin querer conformarse con lo que su "presencia" le muestra. Lo divino no es exclusivamente lo propio (el eidos-diferencia), sino la actividad de lo propio; también el predicado es superado en la unidad. La belleza se obtiene de la actividad de la unidad que no es compuesto y, en este sentido, toda substancia es bella: la pura noción de actividad no lleva desde sí misma limitación alguna. Es lo realizable -el bien- del sí mismo respecto de sí mismo lo que quizá puede llevar a plantear problemas. Pero aunque sea así a primera vista (más difícilmente se comprende una actividad inmóvil), nos muestra con claridad la unidad y distinción de la idea y de su existir. Una presencia real de la idea indica, más allá de la imagen de esa presencia, no sólo el permanecer sino la causa del permanecer: una

idea existente es aquella que recoge en sí sus partes y, por tanto, se autosustenta (193): recoger las diferencias en sí mismo es vivir: dicho de otra forma, es el fundamento del ser más allá de ser fundamentado en el existir de aquel que piensa la idea. Recoger la unidad de las partes en concepto y sustentarse en ellas es lo que diferencia el saber del ser. El hombre conoce la cosas pero no vive según ellas (aunque pueda hacer paréntesis de alguna parte y vivir como si fuera otra cosa); el hombre no se sustenta en el alma nutritiva o sensitiva sino en aquella que también recoge el Noûs en una actividad única: el Noûs mismo.

Esta noción es la central del acto, que, como puede verse incluso en la palabra que la expresa, tiene mucho que ver con la substancia. La presencia no indica sólo la imagen de la presencia sino la actividad, al igual que la noción de substancia no indica sólo su concepto sino también la separación del existir del pensador: eso es lo que muestra ser auto-substancia o ser subsistente. Ahora bien, lo realizable junto a la ousía -desde un punto de vista racional que quiere ser y asimilar todo- nos expresa la potencia desde la limitación. Una presencia originalmente eterna de la idea es Dios mismo, pero cuando ésta es producida o engendrada la cuestión

adquiere -en tanto que se introduce lo realizable-  
matices nuevos. Lo engendrado lo es por un acto (por  
ejemplo, los progenitores) y es engendrado un acto  
(un ente). El acto producido no es una presencia -  
exacta de la idea, entre otras cosas porque el pro-  
genitor no se autosustente plenamente. Por ello, al  
ser llevada una idea al acto, lo que se consigna es  
la presencia de las partes que configuran esa idea o  
aquello que es capaz de realizarlas, pero no la rea-  
lización misma. La limitación proviene de la forma y  
ella, en actividad, realiza las partes que le permi-  
ten la vida o el configurarse sustante de la forma.  
Esto, decíamos, nos expresa la potencia como algo de  
la substancia, como algo del acto. La potencia tam-  
bién determina el grado de presencia de la substan-  
cia.

Yo puedo ser definido también por lo que no  
soy y -más radicalmente- por las diferencias entre  
mí y el concepto puro de mi especie si, imaginativa-  
mente, lo concebimos existiendo. Aquello que no he -  
logrado reunir en mí también me designa como yo, -  
afirma la singularidad de mi existencia. La potencia  
es, por tanto, aquello que de no realizado tiene el  
autosostenerse; por ello, siendo algo de la substan-  
cia, no es substancia.

De la potencia, en este sentido, nace un segundo concepto de materia (194) que no se opone a la forma sino al acto. Su relación con el primero se fundamenta en la indeterminación (195). Tanto la presencia del acto como la potencia nos presentan el singular porque al fin y al cabo, una y otra designan al mismo objeto (196). Las partes no son substancias (197), pero su presencia en cuanto una nos remite a ella. La presencia de los elementos siempre nos habla de una cierta falta de substancialidad, puesto que son algo que ésta (la substancia) utiliza para mantenerse. Precisamente por ello, lo eterno -lo que eternamente se sustenta- no tiene parte alguna o, dicho de otra forma, es separable (198). Esta es la razón de la separabilidad (199).

Atendiendo a esta noción de acto podemos plantear los caminos por los cuales se puede intentar un acercamiento a cómo puede darse razón de él. Que de él tenemos un cierto saber es obvio puesto que de él estamos tratando, la cuestión es cómo podemos obtenerlo íntegramente. El intelecto, cuando se piensa a sí mismo, ciertamente lo aprehende: si el concepto existe en la mente, fundamentado en la existencia del pensador, necesariamente ha de ser aprehendido cuando el fundamento de la existencia es aquello mismo que se piensa; el intelecto hace pre-

sente su propia presencia en unidad originaria. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el intelecto piensa otra cosa, da también razón del acto? Si yo poseyera el autosustentarse de las cosas ellas no serían más que una imagen mía. El acto es tal porque no puede ser compartido, pero eso no quiere decir que quede fuera del saber. Lo propio del saber es dar razón de la substancia en cuanto idea, pero esto se obtiene partiendo del fundamento de su actividad o bien desde la actividad del pensamiento. La existencia se aprehende análogamente en mi subsistencia, sé lo que puede ser -los límites del ser-; sé en su presencia lo que es subsistente e igualmente soy capaz de afirmar la subsistencia del fundamento aunque éste no se dé como fundamentado. La existencia se muestra en lo contingente y ontológicamente se demuestra en el fundamento. Ciertamente, los entes dan razón de su acto poniéndose en presencia a través del proceso y mostrando así la realidad de su substancialidad, manifestando la unidad que trasciende las categorías. Las cosas dan razón de su acto en su hacerse, en su actividad, en su acto segundo que muestra el primero. Ahora bien, la mayor demostración, en el terreno del acto, de que el saber da razón de ellas es que es capaz de hacerlas, de llevar la idea a existencia. La actividad que combate en la actividad expresándose categorialmente es

la muestra mayor de la supremacía de su fundamento. La ciencia en acto da razón de los singulares: debe explicarlos todos y, necesariamente, cuenta no sólo con un presentarse conceptual sino también con su actividad, aunque ésta sea rememorada o descubierta, por el intelecto. El saber debe prescindir de la actividad concreta, pero la tiene siempre en cuenta. La existencia, perdida en el pensamiento, se recupera con la presencia del intelecto en los sentidos y la sensación, cuando ésta está en el tiempo y habla de procesos. De todo ello podemos afirmar que la ciencia es de lo universal en un cierto sentido sí y en otro no (200). Sí lo es en tanto que lo universal es la idea que no recoge en sí sus diferencias, aquella que no está presente en actividad; no lo es cuando la idea es algo determinado, esto es, existente en acto. La ciencia en potencia es universal en cuanto no da razón de lo determinado, la ciencia en acto no, en cuanto nos "presencializa" como totalidad el sistema del mundo dando razón de los singulares: en la ciencia en acto (no en el ejercicio en acto de la ciencia sino en la ciencia constituida) cada singular y su actividad encuentra sentido en el cosmos (201). Pero esta última cuestión es un tema que conviene más a la próxima sección que a ésta.



Sección tercera: El acto como totalidad y como determinación.

La noción de acto nos introduce en aquel significado de la substancia mediante el cual ésta es entendida como "causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto" (202) y ésto lo consigue introduciendo una limitación en aquella mostración que tiene que ver más con la lógica dianoética que con el ser, esto es, en aquel sentido de la substancia en el cual ésta aparece como aquello que no se predica de un sujeto sino que las demás cosas se predicán de ésta (203). Pero el acto, como causa inmanente del ser, nos habla de la substancia no principalmente como sujeto sino refiriéndola a la unidad originaria a partir de la cual surge la noción misma de sujeto y predicados, esto es, la definición (204). Por ello, lo que también aparece como determinado sentido de la substancia, las partes (205), se muestra realmente como potencia (206) y nos remite a su "ser inmanente" o a la unidad trascendental que puede ser separable de ellas en noción (207). Pero una cosa es el ser separable de una noción y otra el del acto. Este nos remite a la actividad de idea y no sólo a ésta última, es decir, a la totalidad de la idea. Esta nos presenta las partes y la unidad que en ellas se establece a partir de la forma

(las partes conformadas): de todas maneras ésto no nos habla de la actividad del "recogerse" de las partes, sino de su presencia en concepto, que es la raíz de lo universal (208).

El todo (tò hólon) y el universal (tò kathólou) tienen ambos mucho que ver: el universal es un sentido del todo (209) y ambos son sentidos de la unidad aunque no nos muestren lo que es para las substancias de la causa de la unidad (210), que es lo que constituye el sentido primordial de lo uno. El universal es el "todo por sí" captado por la intelección como uno en especie, esto es, aquello que el saber presenta como lo definitivo del ser en tanto que da cuenta, en cuanto ciencia, de todos los singulares (211). Si esto es cierto en su radicalidad, no cabe duda de que debería ser colocado como la cúspide del sistema de la substancia, pero no debe olvidarsenos que, si la substancia es primordialmente acto, ésta noción nos elimina lo que es más propio de ella. Este problema es tematizado frecuentemente por el Estagirita, sobre todo en su crítica a "los amigos de las ideas". La crítica a la substancia como universal o como totalidad abstracta se inicia desde allí donde ésta aparece como un sentido de la substancia (212).

En principio, parece que el universal no puede ser el sentido propio de la ousía puesto que si lo propio de ella es ser sustante -y ateniéndonos a que el autosostenerse es propio-, parece que lo "común" a otras cosas no va tanto por el lado de la substancia como por el de la idea (213). ¿Cuál es el autosustentarse del universal? Más bien parece que son los singulares los que posibilitan o sustentan al universal que al contrario. Parece que la totalidad de los singulares es el universal, aunque también es cierto que la universalidad, como noción, no es el conjunto de las cosas que caen bajo ella: el universal no es principalmente una enumeración.

Otro motivo que nos habla en contra del universal como substancia es la caracterización de ésta como lo que no se predica de un sujeto; he aquí que el universal es siempre predicado (214). El universal no muestra ni el sustentarse ni la unidad originaria (215), pero sí aparece como algo de ella (216). Ahora bien, presentarse como algo de ella no significa ser substancia: en el hombre no está presente la substancia de animal y la de racional sino que ambas, en él, son una señalándose por su diferencia. Ni la noción de animal es anterior a la racionalidad, sino que la primera surge del análisis desde la unidad, ni hay en el hombre una substancia simultánea con

otra substancia: lo que es dos en acto no es uno en acto (217), las partes no son substancias sino potencias. El acto siempre separa, nadie es capaz de ser mi vida (a no ser como donación, pero eso es otro terreno distinto, que nace de la substancia pero que está en la raíz de la voluntad), nadie ni nada puede ser mi subsistencia(218). Ahora bien, este resultado, como bien señala Aristóteles, implica una dificultad (219).

Si es cierto que la substancia no es un universal, puesto que éste no es la determinación primera que significa la actividad y porque la universalidad del género no está presente en actividad frente a lo diferente, de esto resultaría que toda substancia quedaría aislada a sí misma y el acto (en su reunión con la idea), más que separar (una separación que es trascendental), lo que haría es clausurar. Toda substancia sería simple y, por ello, indefinible. Si resulta que el objeto principal de la definición es la substancia, la contradicción es evidente (220). De todas formas, aunque esto se plantee como problema no deja de ser, de nuevo, resultado de una separación y categorización ilegítima de la unidad: la comunidad de ser se establece también desde la unidad que cada ente tiene respecto de sí mismo y no sólo sobre la totalidad de los entes. La inmanencia y la trascenden

cia son dos dimensiones de una misma realidad que se vuelven irreconciliables cuando se las intenta convertir en partes y, más aún, cuando se las concibe como entes. Que la vida y su acto sean realidades distintas no quiere decir que sean dos entes, ni siquiera que sean dos partes. No se puede convertir la idea en substancia ni la substancia en idea, aunque a la unidad de ambas, como origen y no sólo como fin, se la denomine substancia.

El problema del universal como ousía es, a mi parecer, bien delimitado por Aristóteles cuando afirma que tal querencia aporética es consecuencia de "mantener que las ideas son substancias separadas y afirmar al mismo tiempo que la especie (tò eínai) se compone del género y de las diferencias" (221). Si la idea es lo universal, ¿estará presente simultáneamente el género y la diferencia?, ¿acaso la substancia será varias substancias? (222). O la idea se integra, no en la analítica que muestra estas diferencias, sino alrededor del objeto a partir del cual surge el análisis como predicado o, sencillamente, la contradicción es insalvable: la definición parte del supuesto de la unidad, no es ella la unidad sino lo múltiple que surge cuando intenta comprenderse el singular desde la multiplicidad de nociones universa-

les que, aún trascendiéndose, aparecen como distintas en tanto que conceptos puros. Un concepto de tal índole no es una substancia (223).

Precisamente estas nociones y fundamentalmente aquella que nos afirma que la subsistencia no es presentada por la idea (224), son la razón de que no pueda haber demostración ni definición de las substancias singulares (225). La razón parece evidente si tenemos en cuenta que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto (226). Las substancias que son como el concepto son propiamente las susceptibles de ciencia, puesto que son necesarias. Bueno es destacar que el concepto no es la idea en cuanto parte de la unidad originaria sino que él -cuando de lo necesario se trata- muestra la necesaria unidad a través de la idea, de tal forma que su necesidad aparece a la razón como un hecho presente indubitable: lo que aquí se muestra es la necesidad de la unidad y no sólo la de la idea. Otra es la cuestión cuando abordamos lo que Aristóteles denomina el "todo concreto", pues en él la substancia aparece como materia junto a la idea. Ello quiere decir que el subsistir de la idea es causado o engendrado de tal forma, que la unidad no muestra la necesidad sino la posibilidad de existir o no existir. Esto explica que no haya definición ni demostración de ellas. La defi

nición siempre expresa la idea y no su subsistir, y la demostración queda anulada si por ella se concibe un proceso de la razón dejada a sí misma. Se puede demostrar que algo es de una determinada manera, pero siempre partiendo de la presencia del algo o de otro algo que haga necesaria su presencia. La subsistencia es un fenómeno que se hace presente y que el proceso del conocimiento aleja de sí al incorporar los datos en la memoria (227). En tanto que el proceso científico es ajeno a esta presencia, el subsistir no puede ser demostrado; aún más, tampoco en este caso cabe hablar de demostración porque un hecho no demuestra nada, tan sólo muestra que el proceso seguido por la razón tiene una presencia subsistente en su conclusión, pero nada se afirma del proceso. Por supuesto eso es así si la ciencia es algo más que descripción. Si no lo tenemos presente puede, al tratar científicamente de un singular, que cuando concluyamos grandes cosas sobre él éste haya dejado de existir hace tiempo y la ciencia se nos haya convertido en historia. A lo no necesario le ocurre lo contrario que a lo necesario, cuando no está en presencia siempre se le puede presentar como un hecho pasado del que hay serias dudas de que subsista. Esta es la razón, y no otra, del "empirismo" de Aristóteles: la ciencia sobre lo corruptible debe partir de la substancia de lo que se estudia. En lo no necesario el subsistir como presencia

nos lo muestran los sentidos. El subsistir en lo no necesario no se demuestra sino que se muestra.

"Si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber demostración de las cosas singulares sensibles. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción sensible, son oscuras para los que tienen la ciencia, y aunque se conserven en el alma sus conceptos, ya no será posible definirlos ni demostrarlos" (228).

La substancialidad no puede ser compartida, la substancia no está más que en ella misma y en aquello que es expresión suya (229). "La substancia de lo que es uno es también una" (230). "Lo que es uno no puede estar en varios lugares al mismo tiempo, pero lo común sí" (231). Es por ello obvio que si el universal quiere explicar los singulares no puede existir separadamente de ellos como una substancia (232): "ninguno de los universales es substancia, ni ninguna substancia se compone de substancias" (233).

La cuestión, a mi parecer, puede ser fructíferamente enfocada si la planteamos desde la unidad más que desde las partes: "¿por qué es uno aquello cuyo enunciado afirmamos que es una definición, por ejem-



plo, en el caso del hombre, 'animal bípedo' (supongamos en efecto, que éste es su enunciado). ¿Por qué, pues, esto es uno y no varios: animal y bípedo?" (234). El problema surge en relación al género: si el género es lo común prescinde de lo diferente (235), incluso si no prescindiera, ¿cómo está presente en diferencias contrarias? (236). Pero, sin embargo, son el género y las diferencias los que constituyen la definición de una única substancia (237). Ahora bien, si es cierto, como hemos visto, que los universales no existen fuera de los singulares, es obvio que la definición se basará en las diferencias y, dividiendo por la diferencia de la diferencia (del género a la especie, de la especie al singular), llegaremos a lo que ya no tiene diferencias (238). El análisis de las diferencias lleva a una diferencia última que en sí ya no difiere, nos muestra el objeto al que el análisis está referido y, por tanto, la presenta como el principio del que el mismo análisis parte: se trata de buscarlo propio de ella desvaneciendo el universal como mero género (239). De la misma forma que el ente no es un género, puede decirse que la substancia tampoco lo es en lo que se refiere a la unidad que se autosustenta, a la que es en sí y por sí. La definición muestra y arranca de la unidad, pero el problema sigue presente si es que la definición no se realiza en presencia de la substancia (240). Precisamente para dejar clara la

cuestión, el Estagirita, acude a esta temática desde un nuevo punto de vista en el que, a lo ya dicho puesto que su estructura es similar, añade un dato que aquí todavía no aparece suficientemente claro (241). Este planteamiento tiene mucho que ver con la búsqueda del "por qué" (dià tí) (242) y concretamente en el sentido de por qué una cosa se da en otra (243). El conocer tiene su dinámica y ésta se manifiesta concretamente en que lo conocido se conozca a través de lo conocido, esto es mediante la universalización y la referencia (244). Ello nos lleva al conocimiento mediante la analogía y la semejanza, ya que no cualquier referencia (salvo en lo que se refiere a las leyes del ser) es capaz de mostrarnos la consistencia del ente. El problema surge cuando la consistencia se le atribuye a la referencia misma o a la común que es el resultado de ella.

"Tratar de averiguar por qué una cosa es ella misma no es tratar de averiguar nada" (245), ante esa pregunta sólo cabe decir "porque una cosa es ella misma" (246); ese camino no separa ni refiere a no ser que lo que busquemos no sea su idea sino su posición como una, esto es, que busquemos su ser real en cuanto presencia y en relación a su fundamento más que a su noción (247). Pero, claro está, afirmar la subsistencia no nos dice nada sobre qué es aquello que subsiste; subsistir es común a toda substancia (248).

Preguntar por qué algo se da en algo es iniciar el camino de la idea, pero la determinación que se introduce en el acto como substancia frente al acto como materia, es también aquí introducida (249): "se pregunta, en efecto, por qué algo se da en algo (pero el hecho de que se da debe estar claro; de lo contrario no se pregunta nada)" (250). La diferencia se realiza partiendo desde el algo que se diferencia o el por qué algo se da en algo se realiza desde un primer "algo" que no es idéntico al segundo.

"Y, puesto que 'Uno' tiene los mismos significados que 'Ente y la substancia de lo que es uno es también una, y las cosas cuya substancia es numéricamente una son también una, está claro que ni el Uno ni el Ente pueden ser substancia de las cosas, como tampoco el ser del Elemento o del Principio. Pero buscamos cuál es, entonces, el principio, a fin de remontarnos a algo más cognoscible. Así, pues, de estos conceptos, están más cerca de ser substancia el Ente y el Uno que el Principio y el Elemento y la Causa; pero tampoco ellos llegan a serlo, puesto que nada común es substancia; la substancia, en efecto, no está en nada más que en sí misma y en lo que la tiene de lo cual es substancia" (251).

La pregunta por el "por qué" debe tener claro el "que" y el "se" (252) y, por ello, la pregunta por el ser es pregunta por el acto o por la substancia (253) y no por la idea. La pregunta por el ser parte del acto y éste es el único camino por el que lo que resulta no es un mero concepto sino el eidos aten-

diendo a su presencia consistente esto es, el tò tí en eínai (254). El acto es aquello que es más cognoscible en sí y, por ello, no es expresable en definición. El saber como capacidad de referencia parte de la substancia y, en su conexión con la comunidad del ser, busca aquello que puede darle un lugar en el sistema del mundo, esto es, un universal en el que se integre. Saber es una forma de simplificar siendo consciente de lo complejo y partiendo de él como de lo real. Ahora bien, esta simplificación es válida únicamente para saber a qué atenerse, porque también realizamos una complicación en otros ámbitos. Preguntar por qué la materia es algo determinado (255) nos remite a un doble planteamiento: por qué las partes son organizadas en unidad y por qué las ideas son remitidas a una última diferencia. Preguntar por qué las partes forman un ente y por qué las ideas de animal y bípedo se enlazan en unidad es hacer referencia a la misma cuestión; tanto las partes como las ideas son lo indeterminado y únicamente se determinan como posibles desde aquello que es la última diferencia en cuanto concepto, y únicamente se deterniman como reales remitiendo la noción hacia el punto desde donde arranca la definición. La razón de la unidad de las partes es la idea y la razón de la unidad de la idea es la substancia (256). La substancia es siempre causa de toda parte posible (257).

En el caso de lo simple, ciertamente, el método de estudio no puede fundamentarse en este procedimiento (258) sino mostrando la intrínseca necesidad o el recogerse absoluto de los términos de la predicación en la unidad, tal como lo enunciamos en el capítulo anterior. La investigación sobre las nociones puras de substancia y acto nos muestran su necesario sustentarse: la identidad (en sentido propio) entre substancia, acto y eternidad. De ello surge, como hemos intentado mostrar, el acto como determinación frente al acto como totalidad o universalidad: el primero muestra el recogerse de las diferencias en una unidad que es causa y origen, el segundo las presenta en análisis sin remitirlas a la vida; las distintas clases de substancia no viven como una substancia. En estas nociones, en el acto como universalidad y determinación, estriban las diferencias entre Filosofía primera y Teología.

La filosofía da razón del acto como substancia sin expresar radicalmente la presencia del sustentarse -por el mismo significado de la presencia de la actividad-, tiene que suponerla constantemente volviendo la mirada al principio de donde arranca (259): tiene el problema de, en algún momento, no estar haciendo más que historia. Esto se soluciona

acudiendo a las estructuras necesarias que deben darse en todo ente; pero esas estructuras no son el ente. La necesidad de la filosofía primera se funda en el universal y, por ello, su sistema del mundo - está basado en las ideas y esto, desde luego, es para preocuparse; tal preocupación se resuelve con la mirada en la presencia de la actividad; en ella, lo que es una posibilidad acorde con las leyes del ser, se transforma en realidad. Un libro de filosofía es inválido -no es completo como ciencia del ente- si aquel que lo estudia no mira a las cosas que dan su sentido real a todo concepto expresado. Saber no es hacerse un refugio falso, un rincón para evitar problemas, una simplificación que nos permite vivir en paz; saber es poder atenerse a toda presencia.

La teología, por su parte, expresa la unidad necesaria de su saber, no sólo presenta una idea sino que presenta la presencia misma aunque sea incapaz -desde el pensamiento finito- de reunir en unidad aquello que se muestra como necesario: por ello la Teología es también una ciencia filosófica.

El saber en acto no consiste, como afirmamos en el camino de ida, en llevar el sujeto al predicado y convertirlo en "actualidad", ese proceso es necesario para atender a su noción, seguir el camino de todo predicado hasta llegar, dirigiendo la razón

hacia el principio, a la causa del predicado en la unidad. El acto es, ante todo, llevar el predicado al sujeto y no al que significa materia sino al que significa el existir presente de la idea. La razón muestra el acto como un hecho que no demuestra sino que de él hay que partir. Así lo hace el saber en tanto que el acto como totalidad se funda en el acto como determinación, y también lo hace el hacer al partir de lo constituido, analizando sus partes y atendiendo a su unidad; el hacer hace existencias tratando con actos primeros, atendiendo a su no-necesariedad (a su potencia) como tal substancia mediante el arbitrio de la imaginación y la dinámica de los primeros principios. Incluso el intelecto finito, como trascendental, parte de él mismo y, por ello, es en cierta medida un "algo": como filosofía se tematiza en concepto, el acto como actualidad; pero ello no es más que la ida que en su retorno presenta al acto como tal, como la trascendentalidad que supone el existir de la idea, esto es, la noción propia e íntegra de substancia. Desde esta perspectiva, el verbo de la predicación es unidad y no diferencia y sólo desde aquí aparecen las nociones trascendentales en la convertibilidad que les es propia. En el acto, el ser deja de presentarse como una noción abstracta.

## CONCLUSION



No hay un modelo unívoco de realizar la ciencia. Cada objeto tiene su método y éste no indica una vertiente meramente accidental sobre la constitución de los distintos saberes. El esquema general inductivo-deductivo es una "formalidad" que tiene su validez como simplificación, pero no como origen sino como resultado. Ciertamente, los procesos de obtención del concepto -de aprehensión y unificación de leyes- se fundan en la dinámica del intelecto sometido al tiempo; pero sus esquemas dejan de ser aparentemente sencillos cuando aquello que se investiga es el ente en cuanto ente. La dinámica del concepto funciona universalizando, pero aquella que acaba en el género es incapaz de dar razón del ser puesto que el ser es ajeno a esta noción: también son las diferencias. El ser no es un género, no es sólo que nada sea en general (tampoco los géneros son en general) sino que esta noción destruye al ser mismo al hacerlo indiscernible en una unidad abstracta que es incapaz de concebir la entidad de lo distinto. El ser se dice de muchos modos y es esta complejidad la que, no como un género de géneros, hace que esté presente en toda concepción ontológica o noética expresándose en ella sin en ella agotarse. Esta forma de decir "ser" nos lleva, en primer lugar, a una descripción en la que la remisión al fundamento (a los principios y las causas y no pre-

cisamente como entidades aisladas) se constituye como tarea primera, o más bien última, en tanto que la dianoia funciona mediante el análisis y la síntesis (que nunca es original), para la dilucidación de qué sea esa extraña palabra, que asombra por su imprecisión omniabarcante, que se ha dado en denominar "ser". Preguntar qué sea el ser puede parecer una petición de principios, pero es la estructura recurrente de la cuestión, concebida en unidad, la que se muestra como la más apta para obtener una presencia de esa noción. La ciencia no se enfrenta con partes sino con sustancias y, aunque oriente su estudio a través de alguna particularidad, sin embargo, el fundamento es siempre supuesto y es el que da sentido a toda especulación que no se cierre sobre sí misma. Incluso el cerrarse del intelecto -o la mera reflexión dianoética en cuanto ejercicio y aprehensión teórica de las leyes del ser en el ámbito del discurso racional- constituye una remisión a aquello que es capaz de sustentar tal actividad. Ahora bien, ese "sí mismo" sobre el que el cerrarse se cierra o al que es remitida cualquier realidad, no es -en ninguno de los sentidos posibles si es que hablamos señalando la realidad o incluso la posibilidad lógica de la dinámica de un funcionamiento- ni una parte ni un mero soporte (en su carácter pasivo): nada activo surge de la pasividad, es imposible

que un punto (como vaciedad) se prolongue si no es prolongado. Dicho de otro modo, un sí mismo como soporte es la carencia radical del sí mismo. El origen no es aquello que "está" primero. Por ello, toda interpretación predicativa parte ya de unas aporías originales que sólo son válidas sobre la realidad en tanto que el ser no tiene por qué presentarse en forma pura. Aquel sistema en el que el ente aparece como materia y forma tiene validez partiendo del ente mismo, pero no como origen. Otro debe ser el punto de partida, pero llegar a él como conclusión requiere un largo desarrollo. En primer lugar, dar razón de la presencia múltiple de las entidades y cómo estas hacen presencia ante el intelecto como si de la multiplicidad de sensaciones ante el sentido se tratara; claro está que, en nuestro caso, ese procedimiento es meramente metodológico aunque en otros pueda convertirse erróneamente en norma ontológica; en el hombre es siempre el intelecto el que da razón de toda presencia en los diversos ámbitos del conocimiento.

Esta primera presencia del ser es la que se designa con el nombre de "modos del ser" y adquiere los cuatro sentidos siguientes: 1) ente por accidente y por sí; 2) ente según las categorías; 3) ser como verdadero y falso y 4) lo dicho en potencia y

acto. Ahora bien, esta clasificación no indica entes aislados sino expresiones del ente mismo, distintas presencias suyas en relación con la entidad: todo sentido del ser se dice en relación a un fundamento en el cual se sustenta; una expresión no es soporte activo de sí misma. Este fundamento no puede ser otro que la substancia. Ahora bien, decir esto no es llegar a ninguna conclusión ya que en pocos términos hay tan polivalentes como la noción de ousía. Ciertamente nos da una referencia al origen, pero sigue siendo tan poco clara como el ser mismo. De entrada, es capaz de mostrarnos (en la consideración sobre ella) que en un estudio del fundamento sobran los modos del ser en cuanto accidente y en cuanto verdadero y falso; el primero en tanto que un origen contingente de forma absoluta no puede ser origen; el segundo en tanto que pueden existir dificultades serias para identificar la actividad del pensamiento aprehende el ente, de la dinámica y presencia del ente mismo: el fundamento no es idéntico al análisis y la síntesis, a la investigación que el conocer ha de él. Las categorías como expresiones en las que la substancia finita se expresa, y el acto y la potencia como el sostén real que nos habla del fundamento en ellas, deben ser los modos propiamente ontológicos no trascendentales en los que el ente es aprehendido.

Esta consideración primera tiene la gran virtualidad de ir despejando el carácter abstracto de un origen que, como sujeto y predicados, implica una separación, artificiosamente unida, que no puede dar razón del ente. El camino por el que el ente se presenta como materia y forma ofrece una dificultad insalvable y, por ello, requiere ser alterado. Esta alteración viable se consigue introduciendo la determinación en la estructura abstracta y ésta es la que da razón del ente como substancia. Pero esta limitación no consiste, como el proceso lógico incitaría a pensar, en convertir el origen en una semi-recta sino a abarcar toda la entidad desde el origen mismo, esto es, situarlo como origen efectivo: principio y causa de toda parte posible. Pero este fundamento -en tanto que es concebido como ser que se expresa- debe ser aclarado y no atendiendo a aspectos separados de su noción sino considerando aquellas perspectivas que se autorrefieren a él sin extrapolarlo a alguna cosa. Esas perspectivas no son otras que las nociones trascendentales, que recogen la limitación introducida en la materia y refieren la aprehensión del ser más allá de la separación que aún siguen mostrando los predicados (en cuanto muestran la esencia y no el ser).

Esas nociones, que nos hablan del ser como unidad, como verdad, como bien-belleza, esconden, en el metafísico seno que les confiere razón, la referencia a un fundamento que aparece como consistente. La distinta concepción científica que se deriva de concebir el ente según los modos de ser o según los trascendentales aparece como obvia: en una, la unión de las partes aparece como respuesta a la pregunta por el ser; en la segunda, la referencia a la unidad originaria, causa del análisis, es la que nos hace enfrentarnos con el mundo no como el lugar donde hay cosas entre cosas sino con principios trascendentales que superan, en algún sentido, una particularidad concreta. Sin embargo, llegar al carácter concreto de esos principios no es tarea fácil y requiere una constante labor de diferenciación entre lo que es expresión y lo que es el principio de la expresión. Además, todo ello, viene complicado por la forma en la que el fundamento sigue apareciendo constantemente a la dianoética del intelecto. Aparecer como existencia frente a aquello en que el ente "consiste" nos depara los mismos problemas que el vacío origen de la materia. La "inconsistencia" del existir es incapaz de ser fundamento y únicamente, de nuevo, introduciendo la limitación en el sujeto, nos aparece como el existir de algo. Pero, ahora bien, esta noción de substancia (en lo que se refiere al proceso) es insostenible si

a la limitación se la concibe como una mera estrategia lógica para solventar dificultades. Introducir la limitación en la existencia supone la recombinación de toda proposición en referencia al ente y, por ello, darle al enunciado su sentido. Esto es así en tanto que hablar del existir retrotrae un predicado posible (algo que puede ser predicado) al sujeto, convirtiendo el resultado en impredicable. Dicho de otra forma, la substancia aparece como aquello desde donde hay que partir. Pero, si se comprende la importancia de este proceso, eso desde lo que hay que partir supone la superación de toda división lógica y la referencia de la totalidad de la proposición al ente. Introducir el límite es referirnos, categorialmente hablando, a un tercero y no sólo convertir el sujeto del enunciado en un compuesto. Este tercero es la trascendentalidad que originalmente supone la posibilidad de todo enunciado, esto es, allí donde es posible predicar en su pureza las nociones trascendentales en cuanto que ellas aparecen no sólo como predicados sino como la referencia del ente en las distintas dimensiones en las que este se expresa cuando no se refiere a las partes sino a la totalidad de su presencia: la noción trascendental exige una realidad trascendental, una interpretación trascendental de la substancia.

Este procedimiento general puede verse concretado en la búsqueda del fundamento de las distintas actividades o substancias particulares. De hecho, con este proceder va apareciendo como evidente que el carácter propio de la substancia no es constituirse como una parte o como un elemento, como una cosa frente a cosas, sino como el resultado del trascender de las partes, esto es, la substancia como causa y principio; lo propio de la substancia no es ser un algo -lo que nos llevaría a una visión lógico-analítica (diagnóstica) del ente- sino un principio trascendental. La vida no es sujeto ni predicado, la vida no vive en general ni en concepto: quien vive es el viviente. Yo no soy nada aparte de mi vida, mi vida y yo somos lo mismo e igual puede afirmarse de mi libertad, que se constituye como tal más allá de la liberación de la esclavitud de lo particular, y del carácter eminentemente activo de mi ser límite. Sin embargo, si trascendentalmente este planteamiento aparece con evidencia hay que tomar cautelas para evitar confusiones.

Si bien la presencia del fundamento es idéntica al desvelamiento original del ser, no hay que confundir ésto con cualquier tipo de presencia. Una acción categorial y su resultado son una presencia, pe-



ro aunque tengan la virtualidad de mostrarnos la esencia -no toda acción es posible para todo ente-, sin embargo no nos muestran el ser en tanto que, de por sí, no nos remiten a la causa y al principio a no ser como mero inicio. Una presencia es también una imagen, pero toda imagen es eminentemente pasiva: la imagen es imaginada, ninguna pasividad refiere el ser a sí mismo sino al otro o a sí mismo en cuanto otro. Dicho de otra manera, que el ser se desvela no quiere decir, principalmente, que sea desvelado. Es este desvelarse el que nos presenta con radicalidad el fundamento, ya que nos habla de una actividad eidéticamente inteligible e incommunicable, que no es otra cosa que el existir sustantivo de la idea. Lo propio de la sustancia es que subsiste en sí y por sí o, de otra manera, la idea existida es individuo. Esto es incomprendible y suscita multitud de problemas insolucionables si se concibe al individuo exclusivamente como un particular. Esta concepción elimina la unidad y comunidad del ser y conduce a la imposibilidad del conocimiento como consecuencia de la irreferencia de los entes. O la sustancia se concibe según el modo trascendental -en cuanto individuo universal (no como idea, género o universalidad abstracta)- o, sencillamente, el mundo no se constituye como mundo.

Los problemas en torno a la obtención de la -  
noción de substancia tal como la hemos enunciado son,  
en parte, derivados de una inadecuada interpretación  
(demasiado inmediata y formal) del Corpus de Aristó-  
teles. Que la primera obra sea el tratado sobre las -  
categorías incita a confusión si se toma este hecho  
como clave interpretativa de las demás obras. Es  
cierto que razones de profundo peso aconsejan que -  
las obras del Estagirita comiencen con las Categorías.  
Sus obras están llenas de referencias a ellas, el  
tratamiento de la finitud y de la expresión de lo  
trascendental en ellas provoca que sea indispensable  
atenerse a lo categorial para poder enfrentarse al -  
mundo en lo que al hecho entitativo y a la esencia se  
refiere. Sin embargo, una cosa es esto y otra conver-  
tir lo categorial en clave interpretativa última  
-fundamental- del "sistema" aristotélico. No es fruc-  
tífero convertir un método de investigación en el ente  
mismo aunque el ente vaya apareciendo en el méto-  
do. El método auténticamente especulativo -filosófi-  
co- concibe en unidad la atención al ente de acuerdo  
con lo que éste muestra de sí; por ello, la expresión  
categorial en la que está presente el intelecto (que  
siempre lo está en toda instancia cognoscitiva) des-  
vela la substancia como principio y causa de las ca-  
tegorías mismas: el análisis categorial no acaba en -  
sí sino que nos revela el fundamento de la presencia

categorial; lo auténticamente presente -causa de toda presencia- no es otra cosa que la substancia.

Desde el punto de vista en que una eternidad ajena a las categorías tiene sentido, el fundamento se presenta como lo absoluto: lo ab-suelto es siempre determinado aunque no sea determinación. Pero, como -venimos diciendo, el absoluto no se presenta como absolutamente otra cosa sino como lo absolutamente trascendente. Las diferencias entre uno y otro sentido son radicales y es en el segundo donde el conocimiento, analógico bien es verdad, aparece con pleno derecho sobre el ser. Si en este caso ser origen no significa, referido al fundamento, ser inicio, otra cosa distinta es cuando la formación del origen no se determina en sí y por sí sino que tiene una causa exterior; cuando la unidad es formada, la expresión categorial es necesaria como determinación. Es ahí donde la dinámica unidad-partes adquiere sentido y donde lo realizable representa un papel indiscutible. Sólo aquí la función es distinta del uso o, con otras palabras, se constituye la unidad de lo limitado mediante la acción de una o varias substancias que transmiten la vida o, en la mera poiesis, la forma; sólo en este terreno la actividad no recae sobre la actividad sino que en ella puede establecerse, con cierta validez ontológica derivada de la limitación, la estructura

predicativa. En tanto que ésto ocurre, la substancia tiene los medios para subsistir pero no es plenamente subsistencia: el origen es también originado y encierra dentro de sí la posibilidad de su desarrollo, es decir, de su permanencia en el mundo. Sin embargo, un inseguro permanecer no justifica la actividad más allá de la nutrición y he aquí que ésta se constituye como el mínimo de trascendentalidad: una superación que destruye lo que aprehende. Los distintos tipos de actividades que funcionan a través de los medios no tienen su fin en esas "mediaciones" sino en la actividad que se constituye como principio: vivir no tiene límite (es límite), no así la nutrición; los medios son un deseo, la actividad es algo más que eso aunque Aristóteles no logre trasladarla a otros ámbitos que no sean la razón o, más precisamente, al intelecto.

El impulso de la substancia por ser límite se expresa categorialmente, el ser se expresa en acciones y resultados y ésto nos aporta un dato importante para corroborar nuestra tesis sobre la trascendentalidad de la substancia: ni las partes ni los medios son substancias, la substancia es causa y principio, la substancia no es la totalidad sino aquello por lo que decimos que, con propiedad, un ente es algo determinado. La substancia se realiza, efectivamente como tal, a través de la acción en la que se expresa y se

abre al mundo; por ella se coloca como realidad haciendo presencia entre los entes a través de las leyes del ser que, lejos de clausurarlo, permiten una íntima conexión con el mundo y la alejan de ser concebida como un evento extraño: inmanencia y trascendencia son dos dimensiones analíticas que señalan a un mismo objeto, siempre y cuando sea el ser el que se exprese. La substancia se hace y por los mismos motivos por los que fue hecha: en el tiempo no hay nada que esté hecho sin que sufra la acción del tiempo, la tendencia al límite se hace en cada acción, - nada hay conseguido, el ser no es un estar; si, en el tiempo, el ser se para, el ser ya no es sino que fue. La ventaja que tiene la idea es que siempre "está", permanece en su misma noción; la gran desventaja es que no existe (la idea no se autorrefiere). La idea existida tampoco "está" sino que "es", es actividad; sólo la actividad subsiste.

Precisamente por ello, a la pregunta por el ser cabe responder con claridad atendiendo a la noción de acto o -más allá de su noción y más propiamente- a su presencia una vez que ésta ha sido limitada o, más bien, constituida como límite. Claro está, que si afirmamos que el fundamento es acto, la vaciedad de esta expresión nos remite a confusiones, a identificar el acto como lo irreductible a predicados y, por

ello, a concebirlo parcialmente. La misma necesidad del saber llevaría a convertirlo en predicado y a destruir su significación incommunicable; pero esta incommunicabilidad no lo lleva a ser una existencia vacía ni conduce al aislamiento. La noción de acto es análoga a la de fin, el fin puede aparecer como término pero no es esa la "integralidad" de su concepto; igual que al acto frente al acto se le denomina fin, al acto mismo se lo concibe íntegramente como el existir sustantivo de la idea: aquello que se autosustenta por sí (independientemente de su fundamento en el pensador) y en sí (atendiendo a una unidad real y no meramente estructural en tanto que estructura estática).

El saber aprehende esta presencia y la aprehende como incommunicable, aunque no pueda ser su incommunicabilidad en tanto que no es unidad de esas partes. Por ello, lo principal del saber es despejar las apariencias del ente para remitir todo predicado al sujeto, pero no al del enunciado en tanto que éste es también algo dicho o pensado, sino para referirlo al desvelarse del ser que el saber conoce infiriéndolo activamente, esto es, investigando en el sentido etimológico de la palabra. Esta presencia es captada y referida a la substancia más allá de su concepto y manifiesta ontológicamente al acto como el presente

de la unidad, concibiendo éste no sólo en su manifestación como hecho sino como un fundamento que no es pasado y como la actividad del determinarse de la substancia. El saber como actividad da razón del ser y aprehende incommunicablemente lo incommunicable en la actividad que es máximamente trascendental y, por ello, máximamente substancia: la actividad donde el el pensar es pensado. También lo sería allí donde la esencia se constituye como fin del existir, pero eso sería posible siempre y cuando se considere el ser como un saber. Ahora bien, mostrar la identidad entre el ser y las leyes del ser no es posible comprendiendo al primero únicamente en términos de razón o de deseo, esto es, en un campo que pretende abarcar todo sin dar nada a cambio. De todas formas, esta temática supera el ámbito filosófico griego.

NOTAS



## NOTAS A LA PARTE PRIMERA.

(1) El sentido del desvanecerse que el saber realiza en la realidad podrá ser comprendido mejor al final del capítulo. Este desvanecerse implica que el proceso por el que se conoce reduce el existir a esencia, convirtiendo a ésta en un recinto no afectado por el primero. Que eso sea así es el motivo por el que, a mi parecer, el saber especulativo (el solo pensamiento) no es capaz de actuar transformando aquello que conoce. Es necesario el saber práctico -que aplica la esencia a la existencia- junto con el arte (téchnē) -que actúa en la existencia singular-, para conseguir que el conocimiento de la realidad pase a ser dominio efectivo de ella. Por este motivo creo que la imagen del fuego adelanta en demasía el proceso por el que el saber se aplica a hacer y, por ello, es más coherente utilizar, en el saber especulativo, la imagen aristotélica del entendimiento (noûs) como luz: la luz muestra el orden de las cosas y resalta su unidad en la diversidad de los colores que ella misma posibilita (Cfr. De An III, 5; 430a 15 ss.).

(2) "Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo" Metaph. XII, 10; 1075a 19-25.

(3) Cfr. Metaph. I, 1; 980a 1.

(4) Esto es consecuencia inmediata de que el hombre consista en noûs (Cfr. Ethic. Nic. X, 8; 1178a 7). Ciertamente, respecto a lo que dijimos en la nota uno, el hombre griego no se plantea transformar la naturaleza por transformarla, sino que intenta hacerlo con el fin de mejorar su vida para que permita la contemplación; por ello, la sociedad tiene fines de bien común (Cfr. Pol. I, 1; 125a 1-16), de facilitar la felicidad a los hombres (Cfr. Ethic. Nic. I, 4).

De ahí surge la economía (Cfr. Ethic. Nic. V, 5), el derecho (Cfr. Ethic. Nic. V, 1), etc. Transformar la realidad no es un proceso que acabe en sí sino que redunde en conocimiento. Por ello, en la medida en que el saber lo exige, el conocimiento debe ser aplicado para facilitar una mayor dedicación al conocimiento.

(5) Cfr. De An. III, 8, 431b 20; III, 5, 430a 14; - III, 4, 429a 18.

(6) Cfr. De An. III, 4; 429a 18-21.

(7) Si el hombre es noûs y la eudaimonía es actividad perfecta, está claro que la vida conforme al noûs (que es de por sí actividad) será la felicidad para el hombre (Cfr. Ethic. Nic. X, 7; 1177a 12 ss.). No hay que olvidar que el noûs mismo, en cuanto realidad, debe ser conocido por el noûs y que también es condición suya (en cuanto práctico) disponer de sí en la existencia.

(8) Hasta tal punto es así que Aristóteles, aunque más tarde lo estudiará, lo da por supuesto considerándolo como un principio común (Cfr. Ethic. Nic. II, 2; 1103b 31-32). No nos hemos referido al fundamento ontológico de la idea, puesto que es transparente que si los entes fuesen absolutamente distintos el saber no podría existir puesto que no habría nada que unificar: el universo sería caos y no cosmos (y eso concediendo que el saber, en el caos, pudiera nombrarse, ya que el caos también es una cierta unificación). A continuación, en el texto, se indicarán otras nociones que aclararán más esta idea.

(9) En diversos lugares de las Éticas se expresa esta idea. Cfr. Ethic. Eud. I, 2, 1214b 6 ss.; Ethic. Nic. I, 9, 1099a 31-1099b 8; VII, 13, 1154a 1-7; X, 4, 1175a 20-22.

(10) El término sōrós ("montón", "cúmulo de cosas") es utilizado por Aristóteles en diversos pasajes de la Metafísica (Vid., por ejemplo, VII, 17; 1041b 11 ss.) para designar aquello diverso de lo compuesto en cuanto que de éste resulta un conjunto como una unidad. En el texto utilizamos el término en este sentido pero refiriéndolo al saber práctico expresado en arte: una creación artística o un invento son elaborados con materiales que aparecen como un cúmulo de cosas pero que se unen ordenadamente en la mente del creador para producir un resultado. En este sentido, además, utilizamos las palabras "producir verdades". Es claro que pasar de la obesidad a la delgadez es una verdad que el sujeto se produce; lo mismo se pue-

de decir de aprender una profesión; también el arte, en este sentido, es una producción de verdades. Todas ellas caerían, en terminología aristotélica, bajo el término kinesis entendido como poiesis (Cfr. Metaph. IX, 7; 1048b 28 y Ethic. Nic. VI, 4; 1140a 11 ss.).

(11) Cfr. Ethic. Nic. VI, 2; 1139b 16-17.

(12) Para la comprensión adecuada de estos párrafos es necesario tener presentes los contenidos que Aristóteles vierte en el libro VI de la Ética a Nicómaco, especialmente, los capítulos dos a ocho.

(13) Las referencias textuales de estas ideas se darán en el capítulo dedicado al análisis del acto del entendimiento.

(14) Sobre la ambigüedad del término "todo" y la facilidad con que da lugar a razonamientos falaces cfr. Pol. II, 3; 1261b 16 ss.

(15) Cfr. Ethic. Nic. VI, 7; 1141a 19.

(16) Cfr. Metaph. IV, 1; 1003a 21 y VI, 1; 1026a 29ss.

(17) Cfr. por ejemplo, Metaph. X, 2; 1053b 20.

(18) Cfr. Metaph. XI, 3; 1061a 18.

(19) Cfr. Metaph. I, 9; 992b 10 y XIV, 3; 1090a 17.

(20) Metaph. I, 9; 992b 10-11.

(21) Cfr. Metaph. IX, 1; 1045b 27-29.

(22) Cfr. Metaph. VII, 1; 1028a 10-12.

(23) Cfr. Metaph. VII, 1; 1028b 2-4.

(24) Vid. Metaph. V, 28.

(25) En Tópicos I, 5; 102a 30 ss. da la siguiente definición de género: "es lo que se predica, dentro del qué es (tò tí estin), acerca de varias cosas que difieren en especie. Se dirá que se predicán dentro del qué es todas las cosas que corresponde dar como explicación cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión; como, por ejemplo, en el caso del hombre, cuando alguien ha preguntado qué es la cosa en cuestión, corresponde decir que animal". También en Metaph. X, 3; 1054b 30-31 da una nueva definición de género: "se llama género aquello en que se dice que - dos cosas diferentes son idénticas en cuanto a la substancia". En el texto he preferido mantener el con

cepto vertido en Metaph. V, 28; en primer lugar, por motivos de continuidad en el discurso, pero -y sobre todo- por parecerme una versión mucho más madura que la dada en Tópicos y mucho más global que la enunciada en Metafísica X, 3. Con respecto a la definición de Metaph. V, 28 he de hacer notar que el término -cualidad hace también referencia a la diferencia, ya que ésta no es más que la diferencia o afección de la substancia (Vid. Metaph. V, 14).

(26) Cfr. Metaph. X, 3; 1054b 25 ss.

(27) Cfr. Metaph. III, 3; 998b 26-27.

(28) Cfr. Brentano, F. On the several senses of being in Aristotle. Págs. 3-5. University of California Press. Berkeley, 1981. Edited and translated by Rolf George.

(29) Puede decirse que este motivo no es suficiente para una opción respecto al concepto mismo de ente y de sentido de ente. Es más, puede criticarse el motivo externo elegido de superficial, ya que la composición de la estructura de la Metafísica no es del mismo Aristóteles sino, como bien se sabe, de Andrónico de Rodas. Es cierto que como otras obras de Aristóteles "parecen haber sido formadas hilvanando entre sí obras distintas, por lo cual la crítica superior tiene que recurrir a toda su perspicacia para interpretarlas por medio de conjeturas y verosimilitudes, siempre expuesta a que la sagacidad de otros intérpretes oponga a las suyas otras explicaciones más convincentes (Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Vol. II, pág. 248. F.C. E. México, 1ª reimp. 1977. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. Trad. de Wenceslao Roces). Estas críticas son, sin duda, muy acertadas y tendrían razón si nuestro único intento fuese resolver una cuestión "interna" (de concepto) mediante una razón "externa" (de estructura formal al estilo de un índice). No es esa mi intención y posteriormente analizaremos "internamente" las clasificaciones dadas. Ahora bien, decir que la clasificación del libro VI, 2 es la más influyente porque constituye gran parte de la estructura de la Metafísica no es una razón baladí. En primer lugar porque la obra forma unidad como lo indica su ilación general (Cfr. Hegel, op. cit., pág. 256), lo que da a entender, como es en realidad, que su composición está realizada por un expertísimo conocedor de Aristóteles. A esta razón se une otra de tradición: Aristóteles es el Corpus Aristotelicum independientemente de que el hombre y pensador Aristóteles lo constituyera como tal o no. Mucho hay que agradecer a aquellos que han intentado distinguir en-

tre uno y otro: les debemos muchos adelantos en la - comprensión de su pensamiento; pero también hay que reconocer que cuando han intentado -y este último siglo está lleno de esos intentos- separarlos - radicalmente nos han conducido a un Aristóteles más apto para filólogos que para filósofos. Hay que hacer justicia a la letra de Aristóteles, pero si somos amigos de él más lo somos de la Filosofía (en eso coincidimos con el Estagirita). Aristóteles fue ante todo filósofo: no hizo ediciones de sus antecesores y contemporáneos sino que los usó en referencia a la realidad. ¡Que agradecidos le estaríamos si nos hubiera dejado un compendio de los escritos de los filósofos! Ahora bien, en este caso, ¡qué desprecio le - tendríamos si por ello hubiese dejado de realizar uno de los intentos más fecundos del pensamiento!

(30) Esta demostración no pretende ser una deducción de los sentidos del ser. Ciertamente puede intentarse deducirlos atendiendo a diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, G. Patzig (Logical aspects of some arguments in Aristotle's Metaphysics, en *Estudes sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI Symposium aristotelicum* publiés par P. Aubenque. Vrin. Paris, 1979. Págs. 37-48. Cfr. Págs. 40-44) los considera desde el punto de vista lógico; J. de Garay (La identidad del acto, según Aristóteles, Anuario filosófico Universidad de Navarra. Vol. XVIII, 1985, nº 2, págs. 49-86. Cfr. nota 70 en las páginas 60-61) los intenta presentar y articular desde la fenomenología del conocimiento. Nuestro intento va en la línea de Brentano (On the several senses of being in Aristotle. Ed. cit. Cfr. cap. I, págs. 3-5), en el que atiende a la presencia de esos sentidos en los textos de Aristóteles para someterlos a estudio una vez fijados estos sentidos. Esbozar una genética de esos sentidos sería sumamente interesante, pero rebasa los intereses del presente estudio.

(31) Ciertamente el kath'hautó se refiere a todas las figuras de la predicación (Cfr. Metaph. V, 7; 1017a 22-23). Ahora bien, el fundamento de su ser "por sí" no es otro que el de la substancia, al igual que son unidad en cuanto pròs hén, esto es, en tanto que se fundan en la unidad de la substancia. En este sentido no hay más kath'hautó que la substancia misma. De ahí que el "por sí" se predique fundamentalmente de lo "separado" (kechorisménon) y no de aquello que, en - cuanto tal, no puede ser considerado "separadamente" (Cfr. Metaph. V, 18; 1022a 35).

(32) Vid. Metaph. V, 18.

(33) Cfr. Metaph. V, 18; 1022a 26.

(34) Adoptamos la opinión de Kurt von Fritz (Der Ursprung der aristotelischen kategorienlehre, en Archiv für Geschichte der Philosophie, XL, 3 (1931), págs. 449-496) sobre la madurez de los contenidos vertidos en esta obra. Ciertamente, como es de sobra conocido, hay motivos importantes por los que tradicionalmente se ha considerado como de las primeras obras lógicas de Aristóteles. Lo que queda claro es que por la forma misma de tratar la temática tiene una mayor precisión que los Tópicos y, desde luego, es una monografía sobre temas que constantemente aparecerán de una forma u otra en todo el Corpus aristotelicum.

(35) Entendiendo por concepto puro la última referencia real de una idea obviando toda mediación temporal

(36) V, 7 y VI, 2.

(37) I, 9; 103b 21-23.

(38) I, 22; 83a 21-22.

(39) I, 6; 1096a 19-21.

(40) Cfr. Metaph. VII, 7; 1032b 14.

(41) Cfr., por ejemplo, Metaph. VII, 3 1029a 2-3; VII, 10, 1035a 1 y De An. II, 1, 412a 6-9.

(42) Vid. cap. 5

(43) I, 7; 190a 31 ss.; V, 1, 225b 5 ss.

(44) Cfr. Metaph. VII, 4; 1030a 27-32.

(45) Cfr. Metaph. XIV, 1; 1087b 2-3. Algo distinto de tener contrarios es admitirlos. La substancia no los tiene pero los admite. Este hecho es tratado en Categorías 5, 4a 10 ss.

(46) Cfr. Metaph. VIII, 4; 1044a 36-1044b 1.

(47) Cfr. Cat. 5; 2a 10 ss.

(48) Id.

(49) Cfr. Metaph. VIII, 3; 1044a 9-11.

(50) "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". Metaph. VIII, 3; 1044 a 9-11. "Y llamo - substancia sin materia a la esencia (légō de ousían áneu hýlēs tò tí ên eínai)" Metaph. VII, 7; 1032b 14.

(51) "La materia está en potencia porque puede llegar a la especie (eídos); pero, cuando está en acto, entonces está en la especie (en tō eídei)" Metaph. IX, 8; 1050a 15-16. "La materia última y la forma son lo mismo, aquella en potencia y ésta en acto" Metaph. VIII, 6; 1045b 18-19. "La esencia reside en la especie (tō eídei) y en el acto (tē energeía)" Metaph. VIII, 3; 1043b 1.

(52) "La substancia es de dos clases: el todo concreto (sýnolon) y el concepto (lógos) (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en sentido pleno)" Metaph. VII, 15; 1039b 20-22. El sentido último de nuestra argumentación es el siguiente: todo accidente hace referencia a una substancia. La diferencia con las categorías estriba en que las posibilidades "determinadas" de expresión de la substancia (categorías) no remiten a su última determinación (ser blanco o negro). La substancia requiere una cantidad pero no esta cantidad. Ser músico o gramático es una expresión de la substancia en la categoría, - ahora bien, estas determinaciones son posibilidades que no tienen por qué darse, pueden darse otras (no se puede explicar su aparición desde la categoría). En este sentido no serían sino "incidentes" de una - substancia que se expresa categorialmente. También pueden entenderse diciendo que son muestra clara de que la substancia forma parte de la realidad, de que, por ejemplo, su intención no recoge todo el ámbito de su acción (su "voluntad" queriendo ser absoluta no lo es) y que no puede prever la acción de las otras substancias. Esto, a mi parecer, se concluye del texto en que se afirma que "la materia, que admite otro modo además del que se da generalmente, será causa del accidente" (Metaph. VI, 2; 1027a 13-14), así como de otros párrafos dedicados al accidente y de los que hacemos mención en el texto de la investigación. El accidente se refiere a la substancia en cuanto kath'hautó mediando el kath'hautó de las categorías.

(53) "Sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición (hōste tò tí ên eínai estin hōsōn ho lógos estin horismós)" Metaph. VII, 4; 1030a 6-7.

(54) Cfr. Metaph. VIII, 2; 1042b 32.

(55) Cfr. Metaph. IX, 9; 1048a 30-32.

(56) Titulamos esta sección "La no-equivocidad..." porque no pretendemos estudiar el concepto de analogía sino de establecer un paso que nos lleve lo más rápidamente posible a los intereses que han motivado esta investigación.

(57) Una obra donde se insiste en el carácter unitivo del "y" y en los malentendidos que teóricamente ha producido el concebirlo principalmente como diferencia es la de F. Inciarte El reto del positivismo lógico (Rialp. Madrid, 1974), especialmente en el capítulo titulado "Physis versus logos".

(58) Cfr. Metaph. X, 2; 1053b 19-28.

(59) Vid. Metaph. IV, 1 y 2.

(60) I, 13. Ese método es: proposición; sentidos de la cosa; encontrar las diferencias; observar lo semejante.

(61) La palabra substancia en el texto citado es, siempre, traducción del término ousia.

(62) Brentano, F. op. cit. cap. 1, pág. 3. La clasificación que realiza de acuerdo con ese texto es la siguiente (la traducción es mía): "Los diversos tipos de ser que se han enumerado aquí pueden reducirse a cuatro clases: (1) Ser que no tiene existencia fuera del entendimiento (privación, negación; steresis, apophaseis); (2) El ser del movimiento y de la generación y corrupción (camino hacia la substancia, destrucción; hodos eis ousian, phthora); aunque existen fuera de la mente no tienen una existencia perfecta y completa (Cfr. Phys. III, 1; 201a 9); (3) Ser que tiene una existencia completa pero dependiente (afecciones de la substancia, cualidades, cosas que se producen y generan; pathe ousias, poietika, genetika); (4) El ser de las substancias (ousia)". Habiendo realizado esta clasificación Brentano la rechaza como guía fundamental para su estudio y elige la de Metafísica VI, 2 ya que, según él mismo, la de Metaph. IV es reductible a ella. Esta es la razón que da Brentano y que no me parece de suficiente peso como para justificar la opción fundamental que realiza (otra hubiese sido su obra si hubiera elegido el esquema del libro IV -más complejo y menos claro que el del libro VI-). Una razón que me parece de más peso que la que Brentano aporta se fundamenta en los planteamientos metodológicos del Estagirita y los cambios que establece



en ellos por motivos de importancia ontológica; es la que exponemos a continuación en el texto de la investigación.

(63) "Se llaman parónimas todas las cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, v. g. el gramático a partir de la gramática, y el valiente a partir de la valentía" Categorías 1; la 14 ss.

(64) Como se sabe, en los dos textos citados no se menciona el vocablo analogía sino pròs hén. Por un motivo de concepto suele entenderse lo mismo por ambas palabras y, así, usarse indistintamente sin mayor problema; lo hace, por ejemplo Zubiri (aunque haciendo notar la no coincidencia de términos) en Cinco lecciones de filosofía (Alianza editorial. Madrid, 1980. Págs. 30-32) refiriéndose al texto citado de Metaph. IV. Es fácil demostrar que dentro de la Metafísica (para no salirnos del ámbito donde esos textos se encuentran) esas palabras dicen una relación a la otra, la analogía es un pròs hén. Podemos apreciarlo en los siguientes textos: Metaph. V, 7; 1016b 31-35: "lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo predicado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra (hōs állo pròs állo)". Metaph. IX, 6; 1048a 35-1048b 4; "Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues como lo que edifica a (pròs) lo que puede edificar está también lo despierto a (pròs) lo dormido y lo que ve a (pròs) lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia a (pròs) la materia, y lo totalmente elaborado a (pròs) lo no elaborado".

(65) Cfr. Metaph. IV, 2; 1044a 2-3.

(66) Vid, por ejemplo, aparte de los textos anteriores que son suficientemente concluyentes, Metaph. VII, 1; 1028b 2-4, donde se dice: "lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la substancia?".

(67) De An. II, 1; 412b 8-9. Un estudio en el que el que el acto adquiere primacía sobre la substancia puede encontrarse en el artículo ya citado de J. de Garay La identidad del acto, según Aristóteles. El mismo intento, ésta vez referido a la ética, en el

que la actividad se presenta como identificación con la forma y, por tanto, la substancia como acto adquiere preeminencia sobre el acto de la substancia, puede encontrarse en el artículo de T. H. Irwin, The Metaphysical and Psychological basis of Aristotle's Ethics, en Essays on Aristotle's ethics, ed. by Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press. Berkeley, 1980. Págs. 35-53. Podemos deducir la primacía del acto sobre la substancia de los estudios que Aristóteles realiza sobre ella. Por ejemplo, en el capítulo 12 del libro VII de la Metafísica esta cuestión aparece, tras su comprensión conceptual, clara. Allí, el Filósofo plantea la cuestión de la definición en los términos siguientes: "¿por qué es uno aquello cuyo enunciado afirmamos que es una definición?". Es obvio que la definición no define el género ("está claro que la definición es el enunciado basado en las diferencias"). Dado que eso no nos revela todavía la substancia, Aristóteles tiene que seguir diferenciando las diferencias del género ("es preciso dividir todavía por la diferencia de la diferencia"). De ahí concluye que la última diferencia, la diferencia sin diferencias, es la substancia de la cosa y su definición. Así concluirá: "si se produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie (εἶδος) y la substancia (οὐσία)". Ahora bien, los conceptos de substancia y de especie veíamos que no se identificaban: la substancia es "sujeto (ὑποκείμενον), esencia (τὸ τί ἐν εἶναι) y el compuesto de ambas (ἐκ τούτων)" (Metaph. VII, 3; 1038b 2-3). ¿Dónde radica la diferencia entre substancia y especie? Allí donde se distinguen la substancia primera y la segunda. Dicho de otra manera, atendiendo el concepto de diferencia y de última diferencia, el singular no se diferencia radicalmente por la especie: yo no me distingo de los demás hombres por ser hombre. La vertiente directa de la cuestión es que la especie es predicado de la substancia primera como Aristóteles deja bien claro en el capítulo quinto de las Categorías. Si atendemos a esto, nos resulta que la última diferencia es el impredicable, el sujeto, y además en tanto que no puede ser predicado (si lo fuera de otra cosa ya no sería última diferencia: si aparte de alguien que se llama Pedro hay otro con ese nombre, el nombre Pedro ya no será la última diferencia de ese alguien; de hecho los apellidos son una mayor diferencia). La última diferencia no será mi especie sino aquello que no puede ser reducido a ella, esto es, lo más diferente a ella: la singularidad de la especie, esto es, mi existencia. Digo esto porque cualquier propiedad mía puede serme predicada y, por tanto, ser reducida a la especie en cuanto que lo que se predica de mí es un concepto (lo que se predica de mí es el concepto de 1'75 de estatura y no mi 1'75;

esto puede comprobarse en tanto que esa estatura es comprendida por aquel que predica -inclusive por mí mismo- atendiendo al concepto de estatura y no directamente a mí 1'75; la remisión a mí mismo la haré cuando haya compendido el concepto: me reduciré diferenciándome desde el concepto, lo que predicaré será el sujeto del predicado: "Yo soy 1'75 soy yo"). En tanto que el saber sabe la esencia, la substancia será el éidos-tò tí ên eínai ("saber cada cosa equivale a saber su esencia" Metaph. VII, 6; 1031b 20-21) -la ciencia no es ciencia de singulares-. Ahora bien, el concepto de substancia -tí esti- puede -al menos teóricamente- ser sabido completamente ("pues la esencia es lo mismo que la quiddidad" Metaph. VII, 4; 1030a 3). El ser sabido puede ser predicado: he aquí la gran diferencia entre tí esti y ousía. Lo sabido de la ousía es el tí esti, que es todo lo que de ella puede predicarse. Ahora bien, como veíamos, la ousía como tí esti era el principal sentido de la substancia en las Categorías (ya vimos los motivos por los que el tí se convertía en ousía en las Categorías o en el libro VII de la Metafísica). Aquello que de la ousía no se recoge en ellas es precisamente la impredicabilidad de la substancia, su acto singular que -en cuanto tal- no puede ser universalizado-predicado. El tí esti no recoge lo radical de la substancia, la deja en substancia segunda. Lo radical de la substancia es su acto -de ahí que este sentido de ser sea el primordial-. Ciertamente, en tanto que la ciencia trata de universales, el acto desaparece de su objeto y entra en él como actualidad. Ahora bien, el mismo acto se toma revancha del desprecio que el saber le hace en tanto en cuanto el saber lo saben individuos y en tanto que la filosofía misma la hacen singulares. Ya veremos cómo y dónde el acto se convierte en lo radicalmente filosófico. La Filosofía requiere la duplicación de la substancia en el concepto de substancia (de ahí que en Metafísica VII, 12 se afirme que también el éidos es la última diferencia), pero, como vemos, el concepto de substancia no es radicalmente la substancia (como muestra la distinción entre substancia primera y segunda).

(68) Cfr. Metaph. XI, 8; 1064b 15 ss.

(69) "Pues los accidentes de éste (el Ente) en cuanto ente, y sus contrariedades en cuanto ente, no son objeto de consideración para otra ciencia, sino para la Filosofía" Metaph. XI, 3; 1061b 4-6.

(70) Si la scala naturae planteada por Aristóteles es correcta y si es verdad que cada peldaño de la escalera asume, en cuanto perfección pura, las perfecciones de lo anterior (tal como, por ejemplo, ocurre en el alma racional que asume trascendiéndola las per-

fecciones de la vegetativa y nutritiva), no es extraño que pueda considerarse la Teología como Filosofía primera, ya que será el punto donde todas las perfecciones de lo real (todo lo positivamente real) pueda ser abarcado en su mayor grado de universalidad y, a la vez, de singularidad. Utilizamos los términos "scala naturae" análogamente a como Aristóteles lo establece en De partibus animalium I, 2-4, concibiendo con ella una sumisión teleológica de lo inferior a lo superior tal, como por ejemplo se hace en Política I, 8; 1256b 15-22 o como se aprecia en la estructura del De Anima.

(71) Vid. Metaph. IV, 1.

(72) Es lógico, por tanto, que la pregunta por el ente equivalga a la pregunta por la substancia.

(73) Dos lugares hay en la Metafísica donde Aristóteles realiza este estudio: VI, 2; 1026b 2-1027b 16 y XI, 8; 1064b 15-1065b 4. Estos textos son prácticamente paralelos conceptualmente, incluso los ejemplos (algunos de los cuales también comparte con el tratamiento que hace del accidente en Metaph. V, 30; 1025a 14 ss.).

(74) De acuerdo con las precisiones de nuestro cuadro final sobre los sentidos del ser, tampoco el "por sí" que acompaña al accidente. El singular no es objeto de ciencia.

(75) En este tratamiento Aristóteles se refiere sobre todo al primer sentido del término accidente que señala en Metaph. V, 30; 1025a 14 ss, esto es, "lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente (ex anánkes)". Hace muy escasa referencia a su segundo sentido (Ibid.): "todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal - sin pertenecer a la substancia".

(76) Esto es una constante en el pensamiento de Aristóteles (y -cuando menos- en el pensamiento griego: la distinción entre dóxa y episteme en el poema de Parménides y en Platón son testimonio de ello). Aparte de los lugares donde Aristóteles trata en la Metafísica el sentido del ser en cuanto accidente, vid. Ethic. Nic. VI, 3 y 6. Los diferentes sentidos del término "necesario" pueden encontrarse en Metaph. V, 5.

(77) Metaph. VI, 2; 1027a 8-11.

(78) "Ni siempre ni generalmente es músico el hombre blanco; mas, puesto que a veces llega a serlo, lo será por accidente (y, si no, todas las cosas serán por

necesidad); de suerte que la materia, que admite otro modo del que se da generalmente, será causa del accidente" Metaph. VI, 2; 1027a 11-15. El subrayado es mío.

(79) Terrible cuestión es ésta en la que nos hemos introducido por querer llevar los planteamientos de Aristóteles a sus últimas consecuencias ya que, desde otra órbita, es la misma cuestión que se conoce con el nombre de controversia "de auxiliis" y que tiene una importancia teológica y antropológica fuera de lo común.

(80) Cfr. Metaph. XI, 8; 1065a 26.

(81) A mi juicio, un motivo ontológico serio que apoya, desde los propios supuestos de Aristóteles, la cuestión de la indeterminabilidad del accidente es que no todo está hecho o que las mismas leyes de la naturaleza nos sirven para superar la naturaleza y enriquecerla o destruirla. Hay verdades que se producen.

(82) El análisis sobre esta cuestión lo realiza Aristóteles fundamentalmente en Metaph. VI, 4; 1027b 18-28 y XI, 8; 1065a 21-26. También puede encontrarse en Metaph. V, 7; 1017a 31-35.

(83) El fundamento de lo que afirmamos puede encontrarse en Metaph. II, 1.

(84) Cfr. Metaph. II, 1; 993b 30.

(85) Cfr. Metaph. VI, 4; 1027b 27-28.

(86) Cfr. Metaph. XI, 8; 1065a 23-24.

(87) En Metaph. IX, 10; 1051b 1-1052a 4 están suficientemente claros estos conceptos. Podrían resumirse en la siguiente frase: "no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa" (Metaph. IX, 10; 1051b 24-25).

(88) En Metaph. V, 7; 1017a 22-30: "Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan tí esti, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos. Pues en nada se diferencia 'un hombre es convaleciente' de 'un hombre convalece', ni 'un hombre es caminante o cortante' de 'un hombre camina o corta',

y lo mismo en los demás casos". En Metaph. VI, 2; - 1026a 35-1026b 1: "(...) Aparte de estos (sentidos del ser), tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo 'qué', 'de qué cualidad', 'cuán grande', 'dónde', 'cuándo', y si alguna significa de este modo)". En Metaph. VII, 1; 1028a 10-31: "Ente se dice en varios sentidos (...); pues, por una parte, significa tí esti y algo determinado (tóde ti), y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose 'Ente' en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de estos es tí estin, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando - decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o - afecciones o alguna cosa del ente en este sentido. Por eso podría dudarse si 'andar' y 'estar sano' y 'estar sentado' significa cada uno un ente, y lo mismo en cualquier caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia 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 estos parecen 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". En Metaph. XI, 9; 1065b 5-14: "Hay cosas que son sólo en acto, otras en potencia, otras en potencia y acto; unas, en el ámbito del ente; otras, en el de la cantidad; otras en el de alguna de las demás categorías. Pero no hay ningún movimiento fuera de las cosas; el cambio, en - efecto, se produce siempre según las categorías del ente, y no hay nada común a estas cosas que no esté también en alguna categoría. Y todo se da en todas las cosas de dos maneras (por ejemplo, el ser esto (tóde), pues de una parte está su forma y de otra su privación, y, en cuanto la cualidad, de una parte lo blanco y de otra lo negro, y, en cuanto a la cantidad, lo completo y lo incompleto, y, en cuanto a la traslación, hacia arriba y hacia abajo, o leve y pesado); de suerte que hay tantas especies de movimiento y de cambio como de ente".

(89) Cfr. Metaph. VII, 1; 1028a 25-28.

(90) Esto explica la referencia análoga que tiene cada categoría con respecto a las otras. Cfr. Metaph. XII, 5; 1071a 30-35.

(91) El término que utiliza Aristóteles en Categorías es el de ousía. Utilizamos ambos ya que, como vimos en otra ocasión, es más frecuente que utilice el de tí esti. Además, éste señala mejor que el de ousía que se trata de un "predicado" (la esencia puede predicarse). El valor que tiene el término de ousía es que puede señalar tanto el ente haplós como el tí esti. De hecho Aristóteles, al distinguir entre substancia primera y substancias segundas está, a mi parecer, aplicando esta distinción sobre un mismo término.

(92) Las determinaciones siguientes son resumen de las Categorías, excepto que expresamente se indique otro texto.

(93) Cfr. Metaph. V, 13; 1020a 7-8.

(94) Cfr. Metaph. V, 14; 1020a 33-1020b 25.

(95) Sobre esta categoría vid. Cat. 15 y Metaph. V, 23.

(96) Una proposición, también desde el punto de vista de Aristóteles, es analítica siempre y cuando la conexión entre sus términos sea necesaria. De todo aquello que puede ser o no ser nada necesario respecto de su existir puede predicarse. De ahí, que sólo al acto que es en sí y por sí le corresponda ser expresado en este tipo de proposiciones. Sobre ésta cuestión vid. la obra de J. Lukasiewicz La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna. Ed. Tecnos. Madrid, 1977. Págs. - 124-126.

(97) Cfr. Metaph. IX, 6; 1048a 31-32.

(98) Cfr., por ejemplo, Metaph. IX, 3; 1047a 24-26.

(99) Cfr. Brentano, op. cit., págs. 27-28.

(100) Cfr. Metaph. IX, 6; 1048b 7-9.

(101) Cfr. Metaph. IX, 8; 1049b 16-17.

(102) Metaph. IV, 1; 1003a 21.

(103) Cfr. Metaph. VI, 4; 1027b 34 y XI, 8; 1065a 25-26.