

LA NATURALEZA COMO VIDA EN LA INTERPRETACION HEGELIANA DE ARISTÓTELES

Inmaculada Acosta Barroso. Universidad de Sevilla.

1. Naturaleza, movimiento y causalidad

Aristóteles señala al comienzo de la Física tres principios del cambio ¹, que Hegel expresa en los siguientes términos:

«Se establecen, pues, tres momentos: la materia como lo general, el sustrato del cambio indiferente a lo contradictorio; las determinabilidades contrapuestas de la forma, negativas las unas respecto de las otras, como lo que se trata de levantar y de establecer; el primer motor, la actividad pura. Pero la actividad es la unidad de forma y materia»².

Es necesario que haya un sustrato y tanto éste como la forma pueden llamarse propiamente causas del movimiento; la privación, sin embargo, es principio del movimiento porque es una forma que estaba antes, pero no es causa. Esta triple distinción de principios es recogida por la mayoría de los autores³.

El movimiento, el proceso del devenir revela diversos tipos de cambio, los cuales, a su vez, ponen de manifiesto una multiplicidad de principios del ente. Asimismo, esta multiplicidad de principios conduce al estudio de una diversidad de causas del movimiento. Para Aristóteles, el verdadero conocimiento es el conocimiento de la ciencia, que se caracteriza por ser un saber de causas ⁴. La ciencia se opone a la mera constatación de hechos o conocimiento empírico que no permite prever si el hecho observado volverá a producirse ni, en caso de hacerlo, cuándo se repetirá. «Causa» se emplea aquí como sinónimo de «principio», aquello que permite conocer el porqué o la razón de los fenómenos; es lo que hace a algo ser lo que es, su condición de posibilidad o fundamento. Conocer por causas es lo propio de la ciencia, lo que distingue al saber científico. Este tipo de saber es, según Aristóteles, superior al mero conocimiento empírico. Si la física aspira a ser un saber científico, debe, por tanto, estudiar cuáles son las causas de su objeto: el cambio físico o movimiento ⁵. Todo esto lleva a Hegel a afirmar:

«La física aristotélica es lo que en rigor sería para los físicos de hoy día la metafísica de la naturaleza».

Y más adelante explica:

«Antes todavía se contenía en la física algo de metafísica; sin embargo, la experiencia poco satisfactoria a que esto dió lugar determinó a los físicos a alejarse todo lo posible de ella, para atenerse exclusivamente a lo que llaman experiencia, creyendo que ésta les brinda directamente y sin estar corrompida por el pensamiento, tomada de primera mano, la naturaleza, la verdad certera. Ciertamente es que tampoco los físicos pueden prescindir del concepto; sin embargo, por una especie de convenio tácito, dejan en vigor ciertos conceptos tales como la existencia a base de partes, de fuerzas, etc., y se valen de ellos, aunque sin saber en lo más mínimo si encierran realmente una verdad y hasta qué punto es este el caso», en cambio, «Aristóteles y los antiguos entienden por física la comprensión de la naturaleza»⁶.

Reale se muestra plenamente de acuerdo en su comentario a la *Metafísica*⁷. La cercanía de la física a la metafísica es realmente tal, que en algunos puntos ésta profundiza y amplía los estudios realizados en aquella. Es el caso, por ejemplo, del estudio de las cuatro causas: «Las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia, (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación o movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*...»⁸.

También aquí se muestra Hegel cercano al pensamiento de Aristóteles cuando dice, de él:

«Investiga y distingue exactamente nuestro pensador los cuatro principios: el primero es el de la determinabilidad o la *cualidad* como tal, por medio del cual algo es lo que es, la *esencia* o la *forma*; el segundo la *materia*; el tercero el principio de movimiento; el cuarto el principio del *fin* o de lo *bueno*»⁹.

Reale lo entiende también así al comentar esta cita¹⁰. Para profundizar en este tema, Aristóteles parte de los estudios que han realizado sus predecesores. Tales, Anaxímenes, Heráclito, Empédocles y Anaxágoras, entre otros, coinciden en su búsqueda de la *arché* o principio común a toda naturaleza, en algún tipo de elemento material (agua, aire, fuego, los cuatro elementos, las homeomerías respectivamente y en un sentido amplio, no demasiado preciso). Es cierto que una primera aproximación en busca de un principio común, llega a entender éste como algo material; sin embargo, la materia sola no basta para explicar el devenir¹¹. El sustrato material del cambio ha de ser un principio en sí mismo no determinado, para poder recibir determinaciones contrarias. Algo puramente indeterminado con capacidad de llegar a ser cualquier cosa.

Si la materia es sólo pura posibilidad, parece ser la forma el elemento que da realidad e inteligibilidad, lo que hace ser tal al compuesto de ambas. La materia consigue su carácter aparentemente positivo sólo en virtud de la forma; por sí misma es pura negatividad. Sólo la materia próxima, el estado inmediatamente anterior en el desarrollo de una cosa, tiene un cierto carácter positivo, debido a que ya está informada.

Cabe objetar que el bronce de que está hecha la estatua, es ya, por sí mismo algo real e inteligible, a pesar de ser materia; pero esto supone olvidar que toda realidad perceptible se puede analizar en términos de materia y forma y que, por tanto, ese análisis se puede aplicar no sólo a la estatua ya terminada, sino también a la masa original de bronce. Al final de este proceso de análisis, en una especie de límite ideal, se encuentra una materia prima, totalmente privada de forma y que no tiene existencia real. En último término, algo sensible sólo es real, en cuanto está informado¹². La sustancia ha de estar informada para poder ser algo concreto¹³.

La formalidad ideal que posibilita que «algo» sea, es la categoría de esencia. Lo que es el sujeto se dice según el ser de las categorías. El modo de subsistir se expresa en los predicados esenciales y es el modo necesario de ser. Los accidentes no son necesarios, pero también expresan modos de ser, que vienen definidos por las demás categorías. Las categorías esenciales determinan el ser en su actualidad, mientras que las diferencias accidentales determinan el ser ya actualizado; por tanto no es en absoluto, sino en una ulterior formalización o acto segundo.

Pero la esencia, en cuanto formalidad ideal, es una generalidad abstracta, vacía. Para Hegel, la esencia es la totalidad de manifestaciones del absoluto¹⁴. Decir esencia es decir todo lo que el absoluto es. Pero todo es, otra vez, nada. La esencia tiene que hacerse en lo que ella no es, en la multiplicidad de sus accidentes y disolverse en esta multiplicidad, para ser recuperada de nuevo como reflexión que integra la multiplicidad en una totalidad. Entendida como forma sustancial, la esencia es la forma de subsistir; no la forma de ocultarse en los accidentes, sino de manifestarse en ellos.

La categoría de esencia determina trascendentalmente aquello que es según el resto de las categorías: «En efecto, la quiddidad significa, en un sentido, la sustancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad, y los demás semejantes. Pues así como «es» se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno primordialmente, y a los demás secundariamente, así también la quiddidad se aplica absolutamente a la sustancia, pero, de algún modo, también a los demás (...). También la esencia se dirá primordialmente y en sentido absoluto en la sustancia, y secundariamente en los demás predicamentos»¹⁵. La esencia determina el modo de ser *simpliciter dictum* y este mismo ser es el que el resto de las categorías dicen *secundum quid*. La esencia, por ser la determinación originaria y más radical, dice el ser en acto, el *actus essendi*, el ser necesario. Los accidentes dicen el ser que es posible desde esta esencia. «*Essentia est illud cuius actus est esse*»¹⁶. Esencia es aquello que se atribuye de modo propio o exclusivo a cada cosa.

La esencia, la forma en general, manifiesta existencia, remite al ser como acto. Las formas en potencia sólo se dan en cuanto ideas o formas pensadas que no tienen el ser por sí mismas, sino en el acto de pensamiento que las sostiene. «La forma como nombre y como pensada carece de la actividad de aquello que es; sin embargo, si es pensada, de algún modo es. Efectivamente, lo pensado es como pensado: es en cuanto es entendido. El acto de lo pensado le viene del pensar, no de aquello que es pensado. Lo pensado, en cuanto que es pensado, renuncia a la actividad propia de aquello que es pensado»¹⁷.

La pura formalidad ideal, en cuanto pensada, se diferencia radicalmente de la forma física, que se da en el mundo sensible. La forma pensada es pasiva, mientras que lo físico es siempre activo. Por eso, la forma pensada puede ser universal y

necesaria, porque carece de movimiento, es inmutable. La forma física, en cambio, no está encerrada en sí misma, puede dar más de sí, tiene una actividad que puede, incluso, ser productiva.

La distinción entre forma pensada y forma física es uno de los mayores logros aristotélicos frente a la filosofía platónica; la esencia física no se reduce a la causalidad formal sino que implica otras referencias causales –las causas eficiente, material y final–, que no se reducen a la causa formal. Por el contrario, la forma pensada carece de actividad, de movimiento; esto la diferencia radicalmente de la forma física que posee siempre cierto grado de actividad. Todo ente natural se encuentra en movimiento. La naturaleza se explica desde el movimiento; al mismo tiempo, aquello que se mueve requiere una causa eficiente¹⁸.

Todo movimiento requiere un motor; «El fuego y la tierra son movidos por la acción de algo, a veces por violencia cuando es contraria a la naturaleza, y a veces por naturaleza cuando, estando en potencia, son movidos hacia sus actos propios»¹⁹. Tanto en los movimientos violentos como en los naturales, hay distinción entre motor y móvil o movido: «todo lo que se mueve es movido por algo»²⁰. El motor, el agente o causa eficiente, tiene cierta prioridad sobre el movimiento: es anterior a él y le confiere cierta unidad como principio del movimiento. «Nadie dice qué es lo que da unidad a los números, o al alma y al cuerpo, o en general a la especie y a la cosa; ni es posible que lo diga a no ser que diga, como nosotros, que lo hace la causa motriz»²¹.

La causa eficiente, en cuanto principio del movimiento, confiere a éste cierta unidad. Dicha unidad no es, sin embargo, algo estable, no es suficiente, como se muestra en la distensión espacio-temporal a que está sometido el movimiento de los entes materiales. La materia se presenta como magnitud y extensión. La forma, en tanto que se da en la materia, queda fijada, «localizada» en unas coordenadas de espacio y tiempo.

«Aristóteles, después de las anteriores consideraciones, pasa a definir el lugar diciendo que es el primer límite inmóvil de aquello que se trata de circunscribir»²².

Con esta definición queda sintetizado el estudio que, en el libro IV de la Física, realiza Aristóteles sobre la noción de lugar. En él afirma que, incluso el espacio vacío ocupa, un lugar, aunque, el vacío no existe más que por referencia a la materia²³. Niega la tesis de que el vacío sea causa del movimiento:

«Demuestra de una parte que el vacío anula más bien el movimiento y que equivaldría, por consiguiente, a una quietud general: es la total indiferencia con respecto al *sentido* en que se mueve más o menos algo; en el vacío quedan suprimidas todas las diferencias. Es la pura negación: ni objetos ni diferencias; por tanto no hay razón alguna para permanecer quietos ni para seguir adelante. Ahora bien, los cuerpos se hallan en movimiento y, además, como cuerpos distintos los unos de los otros, tienen pues, una relación positiva y no simplemente una relación con la nada»²⁴.

En efecto, para que se dé movimiento son precisas las diferencias²⁵. En el vacío no se dan las diferencias; éstas, por el contrario, son lo propio de las cosas naturales²⁶. El vacío, por tanto, no existe para Aristóteles más que en relación a la materia²⁷ y no puede ser causa del movimiento, pues en el vacío no hay diferencias, y sin diferencias no hay movimiento.

La extensión material comporta continuidad y divisibilidad que revelan cierta infinitud frente al acto, que es uno e indiviso. «La forma, por ser en la materia, se nos presenta como distanciada de sí misma, extensionalizada, dispersada fuera de sí. (...) Y también se manifiesta temporalizada, no de una vez sino poco a poco, siendo, dejando de ser, y volviendo a ser, modificándose una y otra vez»²⁸. La extensión caracteriza lo material, pero no agota sus características propias, se trata de una extensión que es sucesiva, que se manifiesta en la duración, es y deja de ser continuamente. La continuidad del movimiento exige la de la extensión y ésta la del tiempo²⁹. El tiempo impide al ente natural permanecer idéntico de una manera estable, le impide conservar la misma forma, porque las formas materiales sucumben al tiempo.

«Las implicaciones temporales de la disociación del ser-en-movimiento en materia, forma y privación son claramente detectables a partir del análisis del libro I de la *Física*: la forma es lo que la cosa será, la privación es lo que era, el sujeto es lo que subsiste, permanece, y no deja de estar presente a través de los accidentes que le sobrevienen. El sujeto ofrece aquí los mismos caracteres que el *ahora* analizado por Aristóteles en el libro IV de la *Física*. Todo el análisis aristotélico del tiempo descansa sobre la idea de la permanencia del ahora; sin esa permanencia, el tiempo no sería nada, pues el pasado ya no es y el porvenir todavía no es, y lo que está compuesto de no-seres es ello mismo no-ser»³⁰

Aristóteles se refiere con el mismo término, *to nún*, al ahora y al instante. El ahora presenta una enorme inestabilidad, parece un límite diferente cada vez, su permanencia sólo se funda en la permanencia del móvil³¹. «El ahora es el mismo en cuanto que es lo que resulta ser cada vez (un punto, una piedra o algo de ese género), pero es diferente por el discurso, a la manera como los sofistas consideran que Corisco es diferente de Corisco en el ágora»³². El movimiento y el tiempo incluyen de alguna manera la alteridad: «El movimiento como el tiempo es siempre otro»³³. El tiempo, que aparece implícito en el movimiento, implica una sucesión según un antes y un después³⁴, es la medida del movimiento según el antes y el después. Es, también, una forma de medir los instantes según el número, desde el cual puede hablarse de «antes» y «después».

El tiempo y la extensión reflejan la inidentidad del movimiento; ésta revela, a su vez, la inidentidad del ente natural, cuya existencia, en tanto que temporal, es finita. La potencia explica el carácter finito de los entes materiales, del mundo del movimiento y del tiempo. La potencia se define como «un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto que es otro»³⁵. El movimiento requiere la potencia, en tanto el acto no está reducido a simple determinación, sino que entraña alteridad, puede ser otro (positiva o negativamente). La potencia, por tanto, desvela lo natural en tanto que entraña contradicción:

«La identidad intelectual no es así, en modo alguno, un principio, según Aristóteles, sino que la identidad y la no identidad son para él uno y lo mismo. En cuanto que el ahora es solamente el ahora, el pasado y el futuro son diferentes de él; pero se hallan también netamente vinculados con el ahora, ya que éste no puede ser sin un antes y un después; por tanto todo forma una unidad, y el ahora, como su límite, es tanto su unión como su distinción»³⁶.

Estas afirmaciones, que pueden sonar sorprendentes y aparentemente chocantes con el principio de no contradicción esconden, sin embargo, un pensar neta-

mente aristotélico. El ahora (que quiere decir instante y presente a la vez) es, en efecto, el límite entre el pasado y el futuro, y su inestabilidad es tal que Aristóteles llega a preguntarse si permanece idéntico, si subsiste o si es nuevo cada vez³⁷. «El ahora es el mismo en cuanto que es lo que resulta ser cada vez, pero es diferente en cuanto a su ser»³⁸. Por lo tanto el ahora es, al mismo tiempo, lo que une y lo que separa el pasado y el futuro, es la medida del movimiento según el antes y el después³⁹. El movimiento y el tiempo son siempre «otro».

El pasado y el futuro no son «hechos», sino más bien el pasado ya no es y el futuro no es todavía. Sin embargo, el tiempo, el instante, es una unidad real, no simplemente lógica o abstracta⁴⁰. El antes y el después representan los momentos en el desarrollo de la perfección actual, cuya posibilidad de distinción radica en el «más» y el «menos»⁴¹. El movimiento parte de una pretensión, la consecución del fin, que es lo que marca el antes y el después. El tiempo es, en consecuencia, lo propio de los entes finitos, que tienen el fin por delante, como algo que hay que conseguir. El tiempo y el movimiento son, entonces, consecuencia de la inidentidad del ente finito, ponen de manifiesto la contradicción que el ente finito entraña. El ente finito en cuanto ente, en una cierta medida *es* (medida que viene expresada por su esencia), pero en cuanto finito, en cuanto está en potencia, en una cierta medida (la inversa de la anterior), *no es*. Por eso el movimiento es el acto propio del ente finito, el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia, es decir, en cuanto inidéntico consigo mismo con su propia forma. De ahí que el ente finito se mueva, porque ha de alcanzar aquello que le es más propio, el principio de su propia perfección. El ente finito se caracteriza por tener en potencia aquello mismo respecto de lo cual está en acto y por tener como fin por alcanzar, aquello que le es más propio⁴².

Aunque se intente interpretar a Aristóteles, entendiendo el principio de no contradicción rigidamente, entre el ser y el no ser se da claramente un «estar llegando a ser» que es el movimiento, la unidad de potencia y acto. El movimiento supone estar en potencia respecto de aquello mismo respecto de lo cual se está en acto, lo cual en principio resulta contradictorio. La noción de potencia esclarece, por tanto, la contradicción que entraña todo ente finito, más aún, la potencia es esa inidentidad del ente consigo mismo⁴³.

El movimiento, a pesar de que requiere para darse la potencia, no es de suyo potencial, sino propiamente acto. Es el acto propio de lo que está en potencia; sólo en cuanto está en potencia porque, en cuanto está en acto, ya ha alcanzado su fin y, en consecuencia, ya no hay movimiento. La posesión del fin es lo propio del Acto Puro, de la actividad perfecta. Lo que se opone, entonces, al movimiento no es el acto (pues el movimiento es acto), sino el Acto Puro, la actividad pura que se distingue del movimiento, por la posesión del fin.

En las *Lecciones de Historia de la Filosofía* cita Hegel el siguiente pasaje aristotélico, referente al movimiento:

«Esta actividad es imperfecta, es decir, no lleva en sí misma su fin –añade Hegel–, pues lo simplemente posible, cuya actividad es el movimiento, es siempre imperfecto»⁴⁴.

En tanto que no posee el fin, el movimiento es una noción esencialmente contradictoria (es contradictorio tener como fin por alcanzar aquello que constituye el propio principio). El fin está en potencia en el ente, mas ello quiere decir que está efectivamente en él como acto que aún no está cumplido, esto es, que es

inidéntico consigo mismo. Sin embargo, esta potencia no es mera potencia pasiva, sino un efectivo poder alcanzar el fin, tiende a la actividad, es potencia activa o, lo que es lo mismo, superación (al menos relativa) de la inidentidad. En este sentido se puede afirmar que el tiempo es lo que aproxima al ente a su fin y por tanto, reduce la potencialidad del ente, su inidentidad. El espacio, en cambio es el resultado de dicha inidentidad.

El tiempo es aquello en lo que el movimiento se consuma, saliendo más allá de sí mismo y alcanzando la perfección que lo trasciende. En la medida en que el movimiento alcanza su fin en el tiempo, resulta incluir en sí la noción de eternidad, que parece contradecirle. En la acción que resulta de él (en cuanto es fin del movimiento) se supera a sí mismo y deja de ser contradictorio. En la eternidad no hay contradicción, ésta es lo propio de la temporalidad que impide al ente finito identificarse con su propia forma, a la vez que le obliga a tender a ella como fin que ha de alcanzar⁴⁵.

La contradicción del movimiento, por consiguiente, no está tanto en él como en su punto de partida, que es donde el móvil está fuera de lo que es su principio. En la medida en que el movimiento es actual, siendo más que sí mismo, está alcanzando su fin, superando la contradicción de que parte. El movimiento es, pues, la superación de la contradicción inicial del ente finito. «El ente aparece como móvil si lo consideramos en su actualidad, pero de un modo tal que este ser lo tiene aún por delante, es decir, en tanto que aún es potencia, y el acto en que consiste está sólo anticipado»⁴⁶

El movimiento parte de la inidentidad del ente consigo mismo y tiende, fundamentalmente, a superarla. Por tanto, lo que mueve a un ente es el fin, lo que da al movimiento su sentido, su unidad. Pero lo que está al fin, el acto, no es sino lo que ya estaba en el principio. El ente es en la medida en que lo es (en acto), *entelechéia*: lo que tiene el fin en sí mismo. Pero lo tiene sólo en la medida en que no es (acto, es decir, en la medida en que es en potencia).

El movimiento que es, al principio, una relativa inidentidad del ente consigo mismo, es, al final, posesión del fin e identidad consigo mismo, al menos relativas. Pero esta identidad consigo mismo nunca logra ser absoluta en los entes finitos, donde el acto está siempre mezclado con la potencia. La plena identidad sólo se da en el Acto Puro, Acto Primero o Motor Inmóvil que no sólo posee su propio fin como algo inmanente, sino que su fin es su propio ocio. El mismo.

«La sustancia absoluta, el motor inmóvil, el fundamento ente del cielo que veíamos como fin es, por el contrario, tanto la actividad misma como el contenido y objeto de la actividad»⁴⁷.

El Acto Puro se distingue del acto potencial por ser un acto inmóvil; la actividad pura, al poseer su propio fin, más aún, al ser ella misma su propio fin, comporta la identidad perpetua consigo misma, la ausencia de todo cambio o movimiento, en cuanto paso de una forma a otra.

«La actividad en Aristóteles, es también cambio, pero (...) el cambio que se mantiene igual a sí mismo dentro de lo que cambia»⁴⁸.

En el Acto Puro se da la posesión estable de la forma, a la que tienden los entes finitos sin alcanzarla plenamente. En este punto, Hegel se muestra plenamente de acuerdo con los escolásticos:

«Ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo *nuevo* el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto sólo ha sido posible por la ignorancia del concepto aristotélico. Los escolásticos, en cambio, reconocieron con razón esto como la definición de Dios, al designar a Dios como el *actus purus*»⁴⁹.

2. Naturaleza y autoproducción

El Acto Puro se caracteriza, pues, no sólo por poseer su propio fin como algo inmanente, sino por constituir, él mismo, dicho fin. No ocurre así en el caso de los entes finitos, los cuales, a pesar de que, en la medida en que son en acto, poseen en cierto modo su fin; en la medida en que están en potencia, se ven obligados a tender constantemente hacia él, sin llegar a alcanzarlo plenamente.

Si el acto propio de los entes naturales es, como ya se ha visto, el movimiento, se puede pensar que los entes que estén más en movimiento, estarán también en acto de forma más plena. Sin embargo, se ha visto también, que el movimiento caracteriza a todos los entes naturales y que, por tanto, todos se hallan radicalmente en movimiento. Además, el Acto Puro es, precisamente, Motor *Inmóvil*, es decir, carente de movimiento a pesar de ser acto plenamente.

En consecuencia, no es el movimiento lo que hace a los entes asemejarse al Acto Puro, estar en acto, sino la posesión del fin. Esta es la característica peculiar de los entes, en tanto que están en acto. Es cierto que los entes finitos alcanzan, de algún modo, su fin, su perfección propia, a través del movimiento; pero, aunque el movimiento es acto, no lo es en su sentido más pleno, sino que el movimiento es acto de aquello que está en potencia, *en cuanto está en potencia*. Por el contrario, el acto en cuanto tal (de lo que está en acto y de lo que está en potencia, *en cuanto está en acto*) supone la posesión del fin.

Todo esto puede apreciarse claramente en la contraposición entre entes naturales y entes artificiales: el fin de los entes naturales es algo, en cierto modo, inmanente a ellos (su principio o perfección propia), o cuando menos, el fin cósmico, inmanente a la totalidad de la naturaleza. El fin de los artefactos, por el contrario, viene siempre impuesto desde fuera por el hombre, como algo extraño a la naturaleza: «A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma»⁵⁰. La especie o forma de los entes artificiales, su principio, no está en ellos, ni en la naturaleza, sino en el alma del hombre que los fabrica. El arte se caracteriza, entonces, por no poseer en sí mismo su principio: «Toda técnica versa sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar cómo puede producirse y llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido»⁵¹.

«El arte es un principio que está en otro; la naturaleza un principio que está en la cosa misma»⁵². Aristóteles llega a afirmar que «el fin de la producción es distinto de ella misma»⁵³. Aun cuando resulta claro que el fin de la producción, la intención del agente, es distinto del término de su actividad como lo producido; a esto, podría alegarse que esta duplicidad de acepciones no impide que se trate de lo mismo, que la intención y el producto, en último término, coincidan. Sin em-

bargo, esto es así, de forma más evidente, en el caso de los entes naturales, para los cuales su fin es su propia perfección, es decir, están en potencia respecto de aquello mismo respecto de lo cual están en acto. El ente, en la medida en que es en acto, tiene el fin en sí mismo, posee su fin propio como algo inmanente: «La técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las cosas que son o se producen de manera natural, porque estas cosas tienen su principio en sí mismas»⁵⁴.

A pesar de todo, Aristóteles no prescinde de la comparación entre la naturaleza y el arte. Dado que la génesis de un artefacto resulta más asequible a nuestro modo de conocer que la de los entes naturales, desde ese punto de vista, la naturaleza se comporta como un arte perfecto. Pero, tras establecer dicho paralelismo, Aristóteles señala también las diferencias entre arte y naturaleza, como queda patente en la interpretación que hace Hegel:

«En este paralelo entre la naturaleza y el arte suele tenerse presente la adecuación exterior a un fin, el punto de vista teleológico, el obrar *con arreglo a fines*. Pues bien, Aristóteles se manifiesta en contra de esto, al recordar que si bien la naturaleza consiste precisamente en obrar con arreglo a un fin (...) la inteligencia se acerca a la materia con la determinación de este fin y con sus instrumentos, y la elabora»⁵⁵.

Para confirmarlo acude de nuevo a un texto de la *Física* aristotélica:

«Si la forma de un barco fuese el principio propio e intrínseco de la madera, ésta obraría conforme a la naturaleza»⁵⁶.

Mientras que en el arte la adecuación a un fin es algo exterior, extrínseco, en los entes naturales, en cambio, el fin es algo propio e inmanente⁵⁷. Incluso dentro de los seres naturales se puede observar que no todos poseen el fin en el mismo grado. En este sentido, unos pueden llamarse naturales de forma más plena que otros, como apunta, con gran acierto Hegel:

«El concepto aristotélico de naturaleza es mejor que el actual, pues lo fundamental era para él la determinación del fin, considerado como la determinación interior de la cosa natural misma. Esto le lleva a concebir la naturaleza como *vida*, como algo que tiene un fin de suyo y una unidad consigo misma, que no se trueca en otra cosa, sino que por medio de este principio de la actividad determina los cambios conforme a su principio de la actividad y se conserva de ese modo en ellos»⁵⁸.

Los seres vivos, por tanto, pueden llamarse naturaleza en sentido más propio que los inertes. No es nueva esta apreciación, ya antes de Hegel lo advierte el mismo Tomás de Aquino: «De ahí que el mismo nombre de naturaleza ha sido trasladado desde los seres vivos a todos los demás seres naturales, pues el nombre de *natura*, (...), primero se impuso para significar la generación de los vivientes, que se llama *nativitas*: (...) y de ahí se llevó a todo principio motor que está en aquel que se mueve»⁵⁹. Sin embargo, sí que es en cierto modo nueva la forma en que desarrolla esta idea. Según Hegel, la naturaleza como vida se caracteriza:

1. por tener un fin de suyo, es decir, de alguna manera, inmanente.
2. por poseer una unidad consigo mismo que le hace conservar su identidad (al menos relativamente) a través del cambio.

Ya se ha visto que, la posesión del fin como algo inmanente, indica una cierta plenitud del acto. Hegel expresa esto en un texto que merece la pena tener presente a pesar de su extensión, por su sorprendente e innegable resonancia aristotélica:

«Así, pues, por mucha que sea la resistencia que en la manera moderna de concebir encuentre la idea de un fin inmanente, no hay más remedio que reconocer en los animales y en las plantas este concepto que se reproduce en otros. Como el animal, por ejemplo, que vive en el agua o en el aire, está formado de tal modo que pueda conservarse en el medio en que vive, en el aire o en el agua, y así es, por ejemplo, el agua lo que puede explicar el porqué de la quijada de los animales; y a la inversa, por haberse transformado así, vive en el agua este animal. Por consiguiente, esta actividad transformadora no se incorpora casualmente a lo vivo; es provocada por las potencias exteriores, pero sólo en la medida en que es conforme al alma del animal»⁶⁰.

Los seres vivos, al igual que los inertes, son sujeto paciente de acciones externas. Por su condición material unos y otros están sometidos a cierta pasividad (propia de la materia); pero los seres vivos no sólo son sujeto paciente, sino que su actividad supera las condiciones de la materia y, en esa medida, son sujeto agente, es decir, principio de sus propias acciones.

Lo que no tiene un fin propio es, fundamentalmente, un producto, y tiene su causa en otro. Por el contrario, en el ente que está determinado por una causa final, el fin se muestra como el acto del ente en el momento de su potencialidad, es decir, en tanto que inidéntico consigo mismo. El fin de un ser vivo es él mismo en tanto que es otro, que está aún por alcanzar. Pero esto significa que la determinación final no le viene impuesta desde fuera, sino desde sí mismo, pues el fin, lo que pretende es ser en plenitud lo que ya era en el origen.

El fin está más allá y, a la vez, resulta ser inmanente. Está más allá en la medida en que se da la inidentidad consigo mismo. El fin está en potencia en el ente; mas ello quiere decir que está efectivamente en él como acto que aún no está cumplido, o sea, que es inidéntico consigo mismo. Esto que, de algún modo, puede afirmarse de todos los entes naturales, se puede decir, de forma especialmente adecuada de los vivientes. En ellos esta potencia, que es acto no cumplido, no es mera potencia pasiva, sino un efectivo poder alcanzar el fin, que tiende a la actividad, es potencia activa. Lo que es causa final, algo por alcanzar, es para ellos, causa eficiente, principio de movimiento y, por eso, puede hablarse de actuar desde sí: no ser producto, sino producirse a sí mismo.

Es cierto que también la naturaleza inerte tiene un orden y es movimiento hacia su acto propio⁶¹, tanto lo viviente como lo inerte poseen un fin. Pero, mientras que en lo inerte se trata de un fin propio de la naturaleza como totalidad, de un fin cósmico, en los vivientes es un fin propio e inmanente a ellos mismos; todos sus movimientos están ordenados al vivir, que es fin y acto primero: «Fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia. Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver»⁶². Por eso, en cuanto que poseen en sí mismos el principio de movimiento, son naturaleza en sentido más propio: «La naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio de movimiento en sí mismas en cuanto tales»⁶³. Los seres vivos poseen en sí mismos el principio de movimiento⁶⁴, ello les permite conservar, en mayor medida que los otros entes, su identidad en el movimiento.

En este sentido puede afirmarse que la naturaleza es un cierto principio de identidad: «el hombre, en efecto, genera otro hombre»⁶⁵, a pesar de que esta inidentidad, proporcionada por la naturaleza es tan sólo relativa, no se trata de la mismidad absoluta de la forma, ya que la naturaleza es siempre material y, en cuanto tal, potencial, inidéntica; sin embargo, esta potencialidad no puede prevalecer sobre una cierta identidad activa que está por encima de lo material y que Aristóteles concibe como fin y causa final: «La naturaleza es fin y causa final»⁶⁶. No deja de sorprender la proximidad de Hegel a Aristóteles, también en este punto:

«Las hojas, las flores, las raíces, producen así la planta y provienen de ella; y lo que producen, es decir, la simiente de la que además nacen, existía ya antes. En cambio el producto químico no parece existir por sí previamente, sino que de la combinación del ácido y la base parece nacer una tercera cosa (...). Pero la actividad de la vida que se conserva a sí misma hace nacer esta unidad en todas las relaciones»⁶⁷.

Los vivientes presentan mayor unidad que lo inanimado, ello se muestra, por ejemplo, en el poder de conservar y reproducir la especie. «Aristóteles entiende por naturaleza el poder inherente a todo ser vivo de iniciar el cambio y, en particular, de reproducir su especie»⁶⁸. La generación natural exige la preexistencia de la forma en otro individuo –«un hombre genera a un hombre»⁶⁹–, cosa que no ocurre en el caso de la producción artística, pues si bien el artista puede conocer la forma de la obra antes de llevarla a cabo, se trata de un forma pensada; es decir, la forma no preexiste, en acto, en otro individuo como en el caso de la generación natural⁷⁰. Como afirma Hegel reiteradamente, «lo natural es lo que se conserva a sí mismo»⁷¹, más aún, «la naturaleza es, como entelequia, lo que se produce a sí mismo»⁷².

Esta unidad propia de lo vivo no se limita a la generación, sino que se extiende a todas sus relaciones, a todos sus actos, los cuales están regidos por el acto vital. «El animal, en efecto, es una cosa sensible y no puede ser definido sin el movimiento, ni, por consiguiente, sin las partes dispuestas de algún modo. Pues la mano no es de todos modos parte del hombre, sino sólo lo es si puede ejecutar la obra; por consiguiente, tiene que estar viva, y, si no está viva, no es parte del hombre»⁷³.

Es evidente que el viviente material está compuesto de «partes»; sin embargo, lo propio suyo no son las partes, en cuanto tales, sino la unidad vital que las unifica⁷⁴. Lo característico del viviente es ser un *organismo*, lo cual significa que los movimientos de sus distintas partes están ordenados entre sí, sin que ello suponga, en absoluto, anulación de dichas partes.

Tener partes que, a su nivel, son totalidades, es signo de mayor densidad ontológica. Los entes más sustanciales integran en sí, con mayor fuerza, partes que son, ellas mismas, sustancias, en cierta forma. Ciertamente una célula *es* y, en este sentido, es absoluta. Ahora bien, frente a la esencia del todo orgánico, la célula carece de densidad ontológica suficiente para no verse absorbida en la relación a él; en esta relación consiste, y pasa a ser parte sin subsistir propiamente. Por el contrario, el organismo, siendo más que la célula, es absoluto frente a ella, subsiste por sí mismo y no en su relación a las partes.

La relación de dependencia entre el todo y las partes es inversamente proporcional al grado de actualidad de los entes: en los entes poco actuales las partes priman sobre el todo; esta primacía va disminuyendo conforme se intensifica la actualidad primera y aparecen muestras de una mayor autonomía sustancial del todo. Esta mayor autonomía y centralización es paralela a la funcionalización de las partes, es decir, a la subordinación de las partes al todo. La forma de la parte, la estructura de la célula, deja de ser propia; la forma es, ahora, una determinada función⁷⁵.

Las partes, que en entes inferiores son casi autónomas, se hacen más dependientes en la medida ascendente en la que el ente es. A mayor sustancialidad, más independiente es el todo, es decir, más trascendente como límite de las partes. No son éstas las que determinan al todo, sino al contrario. Las células están determinadas por el todo orgánico en una función que las diferencia. A mayor sustancialidad, esta determinación, el dominio del todo sobre las partes, es superior, pero también aumenta la complejidad, dando lugar a una diferenciación mayor.

Parece, pues, que independencia del todo y complejidad de las partes son magnitudes directamente proporcionales o, dicho de otra forma, a mayor independencia del todo, mayor presencia del todo en las partes, las cuales incrementan así su capacidad de manifestar la unidad del todo. La simplicidad de lo múltiple que resulta de su integración en una actividad única, esto es la vida. La totalidad simple de sus manifestaciones es lo que los griegos denominaron alma.

En los seres vivos, por tanto, la unidad es mayor, y no *a pesar de* su mayor diferenciación, sino precisamente debido a ella, pues lo que es más complejo deberá tener un principio de unidad más fuerte que lo que es más simple. Lo más uno es lo que uno lo más diverso. El vivir es un movimiento uno, en cuanto que conserva las diferencias en el movimiento. Además, es una unidad más rica porque su actividad es perfecta, porque es operatividad del acto sin cambio.

NOTAS

¹ Cfr. *Fís.* I, 7, 190b 21ss.

² HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, (V.G.P.) Werke*, 19 Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, Siglo la traducción de W. Roces, México, FCE, 1955, p. 260, (La cursiva corresponde a los textos que Hegel cita de Aristóteles).

³ «Las tres estructuras del movimiento; materia, forma y privación, para lo devenido son, sin duda alguna, principios, aquello de donde lo deviniente deviene. Pero evidentemente no tienen todos igual significación para él. Pues forma y materia quedan retenidas en lo devenido, que, en cierto modo, consta de ellas (...). Por otra parte la privación también es principio para lo devenido, a saber, principio en el sentido más inmediato y evidente; aquello de donde el ente viene. Pues en el sentido más inmediato, es tal de donde del venir de algo, precisamente lo que se abandona y deja tras de sí en este venir. Pero este principio del deviniente desaparece en el devenir. No alcanza al ser de lo devenido» BROECKER, W. *Aristóteles*, Frankfurt, 1935, p. 56. Siglo la traducción de F. Soler, Santiago de Chile, Univ. de Chile, 1983.

⁴ Cfr. *Met.* I, 1, 981a 25-30; *Fís.*, I, 1, 184a 10-16.

⁵ Cfr. *Fís.* II, 3, 194b 16-23.

⁶ HEGEL, o. c., pp. 271-272. Cfr. también *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im Grundrisse, (Enzyklop.)*, Werke, Suhrkamp, t. VIII, IX, y X, Frankfurt a. M., 1971, Siglo la traducción de F.

Arroyo, México, Porrúa, 1971. «Lo que hoy se llama física, se llamó en otro tiempo filosofía de la naturaleza; y es la consideración teórica, esto es, pensante, de la Naturaleza», p. 119.

⁷ «La física verte intorno alla sostanza che ha capacità di movimento, ossia intorno alla sostanza sensibile. Ricordiamo come la fisica aristotelica non abbia nulla di comune con la fisica moderna; questa è scienza quantitativa, quella è invece qualitativa; questa traduce tutto in numero e in rapporti numerici, quella, invece, fa ricerca di essenza e di forme. Paragonata alla fisica moderna, quella aristotelica è più una metafisica del mondo sensibile; e non sono rari, infatti, i punti nei quali Aristotele, conducendo indagine fisica, sconfinava senz'altro nella metafisica», REALE, G., *La Metafisica*, I, p. 148, Napoli, 1968.

⁸ *Met.*, I, 3, 983a 27-983b 1.

⁹ HEGEL, *V. G. P.*, p. 256.

¹⁰ «Accertato que la *sophia* è scienza delle cause prime, Aristotele procede ad una determinazione delle cause medesimi, «Causa» si intende in quatro diversi significati; (a) nel significato di causa *materiale*, (b) nel significato di causa *formale* (c) nel significato di causa *motrice* (o causa *efficiente*) e (d) nel significato di causa *finale*. Aristotele ha già studiato queste cause nella Fisica, tuttavia egli intende, qui, riprendere la questione su altre basi, al fine di accertare che la causa sono appunto *queste e non altre*» REALE, G., o.c. I, p. 148.

¹¹ «Il sostrato materiale è causa in quanto costituisce l'*id ex quo*, il *ciò di cui son fatte le cose o il ciò da cui derivano; pero esempi, il bronzo della statua o l'argento della tazza* (*Phys. B, 3, 194b 23-26*). Aristotele sottolinea (*Ibid.*, e in molti altri luoghi) che la materia è causa o condizione delle cose *sensibile, di tutte le cose sensibile* (se non c'è il legno no ci può essere il tavolo, se non ci sono membra non ci può essere l'uomo, etc.), giacchè il sensibile, per Aristotele, è strutturalmente costituito di materia e di forma (concezione *ilemorfica*)», REALE, G., o., I, p. 148.

¹² Cfr. MURE, G. R.G., *An introduction to Hegel*, Oxford, 1940, éste es uno de los puntos de los que parte Mure en su estudio de Hegel desde un punto de vista aristotélico.

¹³ «Sostanza qui significa *sostanza formale, cioè essenza e forma*, come lo stesso Aristotele specifica (...) essa è il principio determinante la natura intima di ciascuna cosa, ossia *quel principio che fa si che una cosa sia appunto quella determinata cosa e non altra*» REALE, G., o.c., I, p., 149.

¹⁴ Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, (W.L.)*, Surhkamp, Frankfurt a. M., 1971, Trad. de A. Zozaya, Madrid, R. Aguilera, 1971.

¹⁵ *Met.*, VII,4, 1030a 18-31, Cfr. también, TOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cp. 7.

¹⁶ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q, 39, a, 2, ad 3, Cfr. también sobre este punto POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, 1965, t. I, pp. 263ss.

¹⁷ GARAY, J. de, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, p. 159, Pamplona, 1987.

¹⁸ *Ibid.* Cfr. también *Met.*, IX, 8, 1049b 24-27.

¹⁹ *Fis.*, VIII, 255a 28-30.

²⁰ *Fis.*, VIII, 4, 256a 2-3.

²¹ *Met.*, XII, 10, 1075b 34-37.

²² HEGEL, *V. G. P.*, p. 280.

²³ Cfr. *Fis.*, IV, 9, 217b 15-25.

²⁴ HEGEL, *V.G.P.*, p. 281.

²⁵ Cfr. *Fis.*, IV, 8, 214b 28-215a 14.

²⁶ Cfr. *Fis.*, IV, 8, 215a 12-14.

²⁷ Cfr. *Fis.*, IV, 9, 217b 15-16.

²⁸ GARAY, J. de. o.c., p. 224.

²⁹ Cfr. *Fis.*, IV, 11, 219a 10-14.

³⁰ AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962. Trad. de V. Peña, Madrid, 1974, p. 417.

³¹ Cfr. *Fis.*, IV, 11, 219b 10-11.

³² *Fis.*, IV, 11, 219b 18-21.

³³ *Fis.*, IV, 11, 219b 9-10.

³⁴ Cfr. *Fis.*, IV, 11, 219a 33-b1

³⁵ *Met.*, IX, 1, 1046a 10-11.

³⁶ HEGEL, *V.G.P.*, p. 286.

³⁷ Cfr. *Fis.*, IV, 10, 217b 8ss.

³⁸ *Fis.*, IV, 11, 219b 10.

³⁹ Cfr. *Fis.*, IV, 11, 219b 5-9.

⁴⁰ Cfr. *Fis.*, IV, 11, 219b 2-5.

⁴¹ Cfr. *Fis.*, IV, 11, 219b 2-5.

⁴² En este y otros puntos, sigo la interpretación del profesor J. Hernández-Pacheco. No tiene lugar la cita textual ya que no sólo me apoyo en lo textos editados por él, sino en otros inéditos, así como en su docencia oral en la Universidad de Sevilla.

⁴³ «Aristóteles no puede aceptar el *principio de plenitud* para el mundo de lo generable y corruptible, porque su metafísica mantiene, como una de las tesis capitales, precisamente lo contrario: la *no-plenitud* de las cosas mundanas, abiertas siempre a ulteriores determinaciones que se actualizarán o no se actualizarán. Este principio de *no-plenitud* podría enunciarse así: *las cosas no son ni serán todo lo que pueden ser, porque no son plenamente lo que son*. Ninguna de ellas se identifica plenamente con su esencia, ni –por tanto– es por entero lo que ella misma es (...). Se descubre la potencia como *principio real de no-plenitud*» LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984, p. 313.

⁴⁴ HEGEL, *V.G.P.*, p.278.

⁴⁵ HERNANDEZ-PACHECO, J., *Subjetividad y reflexión*, p. 121, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1983, Cfr. también al respecto *Fís.*, IV, 13, 222b 16-30.

⁴⁶ *Fís.*, IV, 13, 222b 16-30.

⁴⁷ HEGEL, *V.G.P.*, p. 278.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁰ *Met.*, VII, 7, 1032a 32-b 1.

⁵¹ *Et. Nic.*, VI, 4, 1140a 11-14.

⁵² *Met.*, XII, 3, 1070a 7-9.

⁵³ *Et. Nic.*, VI, 4, 1140b 6.

⁵⁴ *Et. Nic.*, VI, 4, 1140a 14-16.

⁵⁵ HEGEL, *V.G.P.*, pp. 276-277.

⁵⁶ HEGEL (cita a Aristóteles), *Ibid.*, p. 277.

⁵⁷ Cfr. *Met.*, V, 4, 1015a 17-19.

⁵⁸ HEGEL, *V.G.P.*, pp. 272-273.

⁵⁹ TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 115, a. 2.

⁶⁰ HEGEL, *V.G.P.*, p.276.

⁶¹ Cfr. *Fís.*, VIII, 45, 255a 28-30.

⁶² *Met.*, IX, 8, 1050a 9-11.

⁶³ «Los movimientos 'naturales' de los cuerpos inanimados no son iniciados por ellos mismos, sino *incidentalmente*, por aquello que quita el obstáculo a su movimiento natural, y *directamente* por aquello que los engendró y los hizo, según el caso, livianos o pesados (...). Los cuerpos inanimados tienen así en ellos áun principio de movilidad' pero no áun principio de motricidad'», ROSS, W.D., *Aristotle*, London, 1966². Sigo la traducción de D.F. Pró, Buenos Aires, 1981⁵, p. 101.

⁶⁴ *Met.*, V, 1015a 13-19. Cfr. también «La naturaleza es un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, genera un hombre)» *Met.*, XII, 3, 1070a 7-8.

⁶⁵ *Met.*, XII, 3, 1070a 8.

⁶⁶ *Fís.*, II, 2, 194b 28-29.

⁶⁷ HEGEL, *V.G.P.*, p. 275.

⁶⁸ ROSS, W.D., o.c., p.249.

⁶⁹ *Met.*, VII, 7, 1032a 25.

⁷⁰ Cfr. *Met.*, VII, 7, 1032a 22-25.

⁷¹ HEGEL, *V.G.P.*, p. 273.

⁷² *Ibid.*, p. 274.

⁷³ *Met.*, VII, 11, 1036b 28-32.

⁷⁴ «For the living organism its environment, even *qua* an opposed element confronting it, is not simply juxtaposed to it; its environment is not sheerly external to the organism, but an externality *within* it because *for* it. Life *is* a process of self-maintenance», MURE, G.R.G., o. c., p. 24.

⁷⁵ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 65, a. 2.