

DOCUMENTO DE ESTUDIO
Introducción a la *Metafísica* de Aristóteles
Seminario del Prof. Óscar Velásquez
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

Preparado y traducido por Oscar Velásquez
en conformidad con *Aristotle's Metaphysics*
'Introduction', de W. D. Ross
Oxford 1970 (1953) pp. XIII- CLIV.

Clave:

A= 1	H= 8
α = 2	Θ = 9
B= 3	I= 10
Γ = 4	K= 11
Δ = 5	Λ = 12
E= 6	M= 13
Z= 7	N= 14

INTRODUCCIÓN

I. La estructura de la *Metafísica*

La estructura de la *Metafísica* presenta evidentemente numerosas dificultades; por eso, los estudiosos han considerado la *Metafísica* como un producto de la combinación de tratados separados, algunos de ellos conteniendo solo libros individuales, otros, pequeños grupos de libros. W. Jaeger, ha tratado cada libro (con excepción del grupo ZH) como un tratado separado. Hay razones para creer que esto, en un cierto sentido, es verdad, pero hay que determinar el asunto con cuidado.

En cuanto a la relación de los diferentes libros, se hacen valer dos elementos de juicio:

- (1) la conexión de pensamiento;
- (2) las referencias explícitas de un libro en otro.

Dos problemas a distinguir:

- a) el orden en que fueron escritos;
- b) el orden en que fueron expuestos en lecciones.

La *Metafísica* hace referencia a *Analítica Posteriora*, *Physica*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione*, *Ethica*. Las referencias indican que la *Metafísica* está entre las obras más tardías de Aristóteles (p. XV). Pero los datos acerca del lenguaje establecen una afinidad entre la *Metafísica* y no solo la *Política* (probable obra tardía) sino también la *Física* (probable obra temprana). Se supone que el Libro A formaba la primera parte de las lecciones metafísicas de Aristóteles. "It is quite in his manner to begin with an historical inquiry" (p. XV). El Libro B, se refiere a A como a "nuestras observaciones preliminares" (995^b 5), y A se refiere a B como a algo por venir. B es también, por su propia naturaleza, preliminar al tratado principal sobre metafísica.

A B Γ E forman al parecer un todo; y K primera parte ("muy antiguo, y bien puede tratarse de notas de un curso de lecciones de Aristóteles", p. XVIII). Esta obra realiza una continua discusión paralela de los temas discutidos en B Γ E.

"Es evidente que ZHΘ forman una obra aceptablemente continua" (p. XVIII). Y es evidente, también, "que la referencia de Θ a Z como 'nuestra primera discusión' presupone que ZHΘ es, en un sentido, un tratado distinto de ABΓE" (p. XVII). De todos modos, por otra parte, hay una "substancial continuidad" (p. XXI) entre ZHΘ y E, en razón de que ZH y Θ respectivamente discuten los dos sentidos de ser que E afirma son el tema de la metafísica, el ser en cuanto que clasificado en las categorías y el ser en cuanto que potencial-y-actual.

Se ha considerado generalmente que estos dos grupos (como lo hacen Brandis y Bonitz) constituyen un conjunto, y forman "la columna vertebral de la *Metafísica*" (p. XVIII: 'the backbone of the *Metaphysics*'). W. Jaeger considera que ZHΘ no pertenecen a esta *dorsal*. Luego de discutir los argumentos de Jaeger, se concluye que parece claramente asegurado el orden A B Γ E Z H Θ M N; Aunque Z H Θ forman una sección en que los problemas presentados en B han quedado un tanto relegados (p. XX).

M presenta un curioso fenómeno, a saber, la repetición prácticamente palabra por palabra en los capítulos 4 y 5 de los argumentos contra la teoría ideal

presentados en A. 991^b 9-993^a 10; y la aparición en caps. 6-9 de una polémica contra los números ideales, que ignoran la polémica misma en A.991^b 9-993^a 10. El Libro I (*Iota*) es un tratado más o menos auto-suficiente, que trata acerca de la naturaleza de la unidad y otros conceptos afines. Está conectado con B y algo también con Z: “claramente, entonces, pertenece al tratado principal, aunque solo aproximadamente conectado con el resto” (pp. XXII-XXIII); y, además, “es evidente que viene lógicamente después, no antes, de MN” (p. XXIII).

“Parece, entonces, que A B Γ E Z H Θ M N I forman una obra más o menos completa. Esta es, sin duda, la *Metafísica* de diez libros que aparece en la lista de las obras de Aristóteles en el *Anonymus Menagii*. No es, sin embargo, una obra completa” (p.XXIII).

En cuanto a los libros restantes, quedan por considerar: α, Δ, K, Λ.

De estos, α claramente interrumpe la conexión entre A y B. No hace referencia a ningún otro libro, ni se le alude tampoco en otros (p. XXIV). El título mismo del libro deja ver su condición de tardío, “probablemente la adición más tardía al corpus de la *Metafísica*, inserto después que los otros libros ya habían sido numerados” (p. XXIV). “Sus palabras finales dejan muy en claro que el discurso era una introducción a un curso no de metafísica sino de física...” (p. XXV).

Δ está evidentemente en un lugar inapropiado, y es con claridad una obra genuinamente aristotélica.

“K consiste de dos partes muy distintas y presenta dos problemas distintos. 1059^a 18-1065^a 26 contiene una versión abreviada de los contenidos de B Γ E; 1065^a 26-1069^a 14 contiene una serie de extractos de *Física* II, III, V” (p. XXV). “Tanto el pensamiento y, con una excepción, el lenguaje, son completamente aristotélicos” (p. XXVI); tal vez notas de un estudiante. Quizás incluso esta primera parte de K es más temprana que BΓE.

En cuanto a la segunda parte de K, este consiste en extractos tomados casi palabra por palabra de la *Física*; no hay tratamiento independiente de los temas (pp. XXVI-XXVII). “The selection is made with considerable skill, and gives a fairly clear account of the subjects dealt with”. En todo caso, se debe considerar la segunda parte de *Kappa* como introducida a la *Metafísica*, puesto que va contra los principios de A el suponer que una sola y misma discusión sea satisfactoria a la vez para la física y la metafísica (p. XXVII).

“Hay que considerar a *Lambda* como un tratado enteramente independiente, con un objetivo principal, que es el de establecer la existencia de un eterno motor inmóvil del mundo” (p. XXIX). *Lambda* no hace referencia a ningún otro libro de la *Metafísica*, y tiene toda la apariencia de ser una obra separada.

El nombre *Metafísica* aparece por primera vez en Nicolás de Damasco, en tiempos de Augusto; y se ha supuesto que fue Andrónico —cuando puso en circulación su gran edición de las obras de Aristóteles, c. el 60 a. C.— el que anexó este término al conjunto (p. XXXII).

II Sócrates, Platón, y los Platonistas.

“Las referencias a Sócrates en la *Metafísica* muestran que Aristóteles sostuvo que Platón *separó* las ideas, y que Sócrates no lo hizo” (p. XLII). En cuanto al origen de las opiniones de Platón, Aristóteles pensó que la filosofía de Platón, en la mayoría de los casos, siguió, esto es, se asemejó (*cf.* nota a A. 987^a 30) a los pitagóricos; pero sus opiniones se vieron modificadas por otras dos influencias:

I. Crátilo (puntos de vista heracliteanos) con la consecuente convicción de que, como las cosas están siempre en perpetuo flujo, ellas no pueden ser objeto del conocimiento.

II. Sócrates, y sus esfuerzos por encontrar definiciones generales de términos éticos. Hay tres aspectos un tanto sorprendentes: (1) el reconocimiento de que la doctrina de Platón es esencialmente afín al pitagorismo; (2) la referencia a una primera asociación con Crátilo; (3) la ausencia de referencias a la influencia del eleatismo (p. XLV).

(1) Con respecto a este punto, debe recordarse que Aristóteles tiene en mente la totalidad del cuerpo de enseñanza del Platón, incluyendo la doctrina de los números ideales, que no se encuentra en los diálogos, y, por consiguiente, no entra en nuestra concepción usual de su filosofía. En cuanto a esto último se afirma que “this whole side of Platonism is plainly a development from Pythagoreanism” (p. XLV). Incluso la teoría ideal tiene mucha semejanza con el Pitagorismo. “Aristóteles manifiesta la relación entre las dos escuelas en forma

más precisa (987^b 9) diciendo que, mientras los pitagóricos sostuvieron que las cosas sensibles existen por imitación de números, Platón sostuvo que ellas existen por participación en Formas”.

Cf. L. Robin : *Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres* (p. L).

Aristóteles ve en *methexis* el modo característicamente platónico de establecer la relación, y piensa que ello difiere solo verbalmente del modo pitagórico de establecer la relación entre los números y las cosas sensibles, a saber, como *mímesis* (cf. A. 987^b 10; p. LI).

Los números ideales y las magnitudes ideal y espacial.

Ideas números: cf. *Fed.* 101c 5.

Los números ideales son simplemente los números naturales: la universal dosidad, tresidad, etc., de los que todos los grupos con dos, tres miembros, etc., son los ejemplos particulares. De su naturaleza como Ideas se desprende que son específicamente distintos e incomparables, esto es, no tienen capacidad de ser fraccionados unos con otros. La dosidad no es la mitad de la cuatridad. Ni un número natural es un agregado de unidades. Ahora bien, la respuesta de los platónicos a esto habría sido que en los números ideales no hay unidades. No es seguro que Platón haya sostenido estos puntos de vista; también pueden ser platónicos (pp. LI-LII).

Se supone que también Platón creyó no solo en números ideales sino en magnitudes espaciales ideales —que serían a su vez ‘incomparables’—. La idea de ‘cuadrilátero’ no es ni más grande ni más pequeña ni igual a la idea de triángulo; ni se pueden yuxtaponer para hacer la idea de alguna otra figura.

τὰ μεταξύ.

“Es la doctrina de que los números matemáticos y los otros objetos de las matemáticas forman un orden de entidades intermedias entre las Ideas y los objetos sensibles” (p. LIII). Por otra parte, Aristóteles adscribe esta doctrina expresamente a Platón, y nos explica claramente cuáles son los fundamentos de ella” (p. LIII; cf. A. 987^b 14, y nota *ad loc.*; cf. también 987^b 16; B. 1002^b 14). “The objects of mathematics could not be sensible particulars because they were eternal and unchangeable; they could not be Ideas because there were many alike, while each Idea is unique” (p. LIII).

La propia concepción de Aristóteles de los objetos de las matemáticas, o más bien de la geometría: les asigna una posición intermedia, “aunque no una clase de entidades separadas entre otras dos clases de entidades separadas” (p. LIV). Los objetos de la geometría son cosas sensibles consideradas en abstracción de sus cualidades sensibles; “thus the object of geometry is intermediate between the fully concrete sensible thing and the final result of abstraction, the pure form” (ibid.). En otro sentido, la ‘separación’ de los objetos matemáticos (τὰ μαθηματικά difieren de τὰ αἰσθητά): como lo abstracto difiere de lo concreto. “Haz la abstracción de la bronceidad desde la pelota de bronce, dice, y encontrarás una esfera matemática. Pero lo que encontrarás de hecho, es una muy imperfecta aproximación a una esfera” (p. LV).

Platón difiere de esta concepción: “τὰ μαθηματικά no son, como Aristóteles sostiene que son, cualidades presentes en las cosas sensibles; ellos son figuras perfectas tales como los sólidos regulares, de los que las cosas sensibles son solo aproximaciones. En este sentido, la separación de τὰ μαθηματικά es como la separación de las Ideas. Porque ellos no son, tampoco, como Aristóteles da a entender que son, cualidades presentes de manera igual y completa en cada particular; ellos son como la belleza ideal y la justicia ideal, que trasciende todos los objetos admirados como bellos y todos los actos que pasan por justos. En este respecto ellos son diferentes de los universales de Aristóteles” (p. LV).

En cuanto a los objetos de la geometría entra a jugar otra consideración. Las ‘esferas’ y ‘círculos’ de la vida corriente no son en absoluto esferas y círculos, y no es por ellos que son verdaderas las proposiciones geométricas. “Tales proposiciones son verdaderas de las figuras geométricas perfectas que el pensamiento reconoce como existiendo en el espacio, aunque sus límites no coinciden con aquellos de ninguna figura sensible. Son estas figuras perfectas las que, con los ‘números matemáticos’, son los intermediarios de Platón” (LVI).

Hay tres puntos de vista, según Aristóteles, acerca de τὰ μαθηματικά (distintos del suyo):

(a) de Platón: que ellos son *separados de las cosas sensibles*: κενωρισμένα τῶν αἰσθητῶν (B. 997^b 12-998^a 6, M. 1076^a 34);

(b) de los pitagóricos: que ellos están en las cosas sensibles y las constituyen, siendo las cosas sensibles un agregado de planos, y en último término, de números;

(c) una posición intermedia, que ellos están *en las cosas sensibles* (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) como entidades separadas, aunque ocupando el mismo espacio que las *aisthetá*, es decir, las cosas sensibles.

La derivación de los Números Ideales desde sus primeros principios.

“Una fase posterior del desarrollo de la teoría platónica fue la derivación de los números ideales a partir de un principio formal, el Uno, y un principio material que es nombrado de diversas maneras. La descripción del principio como ‘lo grande y lo pequeño’ es expresamente adscrito a Platón en A. 987^b 20, 25, 988^a 8-14, 26, Fís. 187^a 17, 203^a 15, 209^b 33” (p. LVII). Simplicio está probablemente en lo cierto cuando afirma que Platón llamó a este material receptivo como lo grande y lo pequeño en sus lecciones no escritas acerca del Bien. El *más-y-menos* de *Filebo* 24a es una forma más temprana de la frase.

“La descripción del principio material como *díada* es atribuida a Platón en A. 987^b 25, 33, 988^a 8-14. Este principio es, posteriormente, en forma frecuente mencionado como ‘lo desigual’ o ‘la desigualdad’, y la asociación de esta frase con ‘lo grande y lo pequeño’ indica que fue también usado por el mismo Platón” (p. LVII). También se habla de este principio material como *la díada indefinida*.

Al parecer, para Platón la característica fundamental fue el de ser ‘grande y pequeño’; y que ‘díada’ parece haber sido simplemente un modo conveniente de referirse a este doble carácter del principio material. Por otra parte, Aristóteles dice (cf. N. 1088^b 28) que hay algunos que hacen del principio que coopera con el Uno una díada indefinida, pero objetan, con suficiente razón, la frase “lo desigual”, debido a los resultados imposibles que se siguen. El caso es que mientras Platón había usado sin hacer diferencias las expresiones ‘lo desigual’ y ‘la díada indefinida’ para referirse al principio material, algunos de sus seguidores se limitaron a usar la segunda. Es probable que esta expresión haya terminado siendo una expresión técnica más importante para ellos de lo que fue para Platón. En varios pasajes Aristóteles describe este principio material como *pluralidad*, expresión usada por otros diferentes pensadores (p. e., M. 1085^b 4-10, N. 1087^b 5, 6, 8, 30). En N. 1087^b 16 Aristóteles nos cuenta que algunos platónicos describieron el principio material de los números ideales como *lo mucho y lo poco*, porque creyeron que ‘lo grande y lo pequeño’ se prestaba más como el principio de *magnitudes espaciales* ideales.

¿Cómo habrán llevado a cabo los platónicos el “osado intento de generar la serie numérica”? “Para Aristóteles la función de la díada indefinida es esencialmente duplicativa (δυοποιός, cf. M. 1082^a 14, 1083^b 35). Una suerte de material plástico (ἐκμαγεῖον, A. 988^a 1) que tiene la propiedad de producir dos copias del modelo impuesto sobre ella. ‘Habiendo recibido la díada definida hizo dos díadas pues era reduplicativa de lo recibido’ (M. 1082^a 13)” (p. LIX). Y así Aristóteles dice que los elementos platónicos solo pueden producir el número como ‘un duplicado a partir del Uno’ (N. 1091^a 10). Pero es prácticamente seguro que Platón no concibió los números como siendo generados. La presentación de Aristóteles solo toma en cuenta que el principio material era una díada: “pero no tiene en cuenta el que ella es indefinida, ni algo que para Platón fue aparentemente su característica fundamental, la de ser ‘grande y pequeña’; ‘díada’ parece haber sido simplemente un modo conveniente de referirse a este doble carácter del principio material” (p. LX). Platón distinguió los números ideales de los números matemáticos justo en que, mientras los matemáticos se podían sumar, con los ideales no se podía (M. 1082^b 28-36). Una explicación más apta sobre ‘lo grande y lo pequeño’ está en *Física* III 206^b 27. Dice: “Incluso Platón por ello puso dos ilimitados, porque parece que tanto en el aumento como en la disminución hay un ir hasta lo infinito” (Trad. Ute Schmidt Osmanzik). “This is just the picture of ἀπειρία that we get in the *Philebus*” (p. LX). Es una cuantitatividad vaga entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño que, para llegar a ser una cantidad definida, tiene que ser determinada por *peras*; o como dice Aristóteles, por el Uno. Lo grande y lo pequeño no son dos cosas (como usualmente dice Aristóteles) sino, como él mismo ocasionalmente dice (B. 998^b 10, M. 1083^b 23, 31, N. 1087^b 8), lo-grande-y-lo-pequeño, una sola cosa con potencialidades opuestas. Es como Simplicio afirma, citando a Alejandro —quien a su vez recurre a las lecciones de Platón sobre el bien—: ‘Cada uno de los números, según que es un número particular y uno y definido, participa del Uno; según que está dividido y es una pluralidad, participa de la díada indefinida’ (*Fís.* 454. 22—455. 11). Para mayores precisiones, ver Simplicio citando a Hermodoro en *Fís.* 455. I. Estas indicaciones y lo expresado por Platón en el *Filebo*, mostrarían que Platón pensó que los números ideales no se alcanzan por suma o por multiplicación sino, en forma vaga, “como sucesivos lugares de permanencia, determinados por el principio de límite en el indefinido reflujo y

pleamar de la *apeiría*, lo grande-y-lo- pequeño” (p. LXI). Tal vez Jenócrates, que identificó lo ideal con los números matemáticos, fue la fuente de Aristóteles para la generación de los números matemáticos más que Platón.

La derivación de las Magnitudes espaciales ideales y su lugar en la teoría

Se ha estado examinado hasta aquí las magnitudes ideales en relación con las magnitudes matemáticas, así como los números ideales están en relación con los matemáticos. Hay además otro grupo de entidades. En ciertos pasajes se lee: ‘las cosas posteriores a los números’ (A. 992^b), ‘las cosas posteriores a las Ideas’ (M. 1080^b 25), ‘los géneros posteriores al número’ (M. 1085^a 7). Como sabemos, Platón distingue las magnitudes ideales, de las matemáticas. Ahora bien, según Aristóteles, hay quienes dicen que el principio material era las diversas especies de lo grande y lo pequeño, a saber, largo y corto para las líneas, ancho y angosto para las superficies, profundo y superficial para los sólidos; y a su vez, ellos diferían acerca del principio formal que respondía al Uno (A. 992^a 10, M. 1085^a 9, 1089^b 11, N. 1090^b 37). “This view of the material principle answers to Plato’s treatment of the great and the small as the material principle of number, and is probably Plato’s view” (p. LXV).

Las expresiones como ‘las cosas posteriores a los números’ describen, según Aristóteles, magnitudes ideales que son distintas de las Ideas y de las magnitudes matemáticas. “Pero es evidente de la totalidad de su explicación que ellas están relacionadas a las magnitudes matemáticas exactamente como los números ideales lo están a los números matemáticos” (p. LXVII). Ross concluye diciendo: “They are in fact the essences or universal natures of the straight line, the triangle, the tetrahedon, &c. It is because they are not numbers that Aristotle infers that they are not Ideas” (Cf. A. 992^b 13-18). Sería más exacto decir que estas entidades forman más bien un grupo más bajo y complejo de Ideas que los números ideales. El número 2 es el principio formal de la línea, el 3 del plano, , el 4 del sólido: “Cada clase de entidades en el universo es una unión de forma y materia, pero a medida que pasamos de los números ideales a las magnitudes ideales, a las matemáticas y a las sensibles, el elemento formal se vuelve más y más afectado con la materia” (p. LXVII).

La identificación de las Ideas con los números.

Se trata probablemente de la última fase del desarrollo de la teoría ideal de Platón; un desarrollo mucho menos legítimo de la teoría, tal como la conocemos de los diálogos. “Aristotle implies quite definitely that Plato held all the Ideas to be numbers” (p. LXVII).

“Las Ideas son números”: la afirmación de Aristóteles que según Platón las Ideas son números (y no que “los números son Ideas”), indica que, para Platón los números no eran meros símbolos de las Ideas (como pensaba Zeller), “sino más bien el último producto del proceso abstractivo que originariamente lo había conducido desde lo sensible hasta las Ideas” (p. LXVIII).

Un pasaje del *Filebo*, que tal vez muestra el ‘amanecer’ de la tendencia que llevó a Platón a identificar las Ideas con los números. Al explicar *peras*, dice que él entiende por ello ‘primero lo igual y la igualdad, luego el doble y cada proporción de número a número o de medida a medida’. Y posteriormente (25a), define ‘la familia del límite’ como ‘la familia de lo igual y del doble, y todo lo que termina con la disensión de los contrarios, y mediante la introducción del número los hace simétricos y armoniosos’ (25e). “This is a remarkable identification of the principle of definiteness with number” (p. LXIX). La tendencia de sus últimos diálogos nos hace suponer que él admitió *peras* <‘límite’, ‘finito’> y *apeiría* <‘ilimitado’, ‘infinito’> tanto en el mundo ideal como el sensible. Aristóteles afirma que los principios de las Ideas-números fueron considerados los principios de todas las cosas (988^a 10, cf. ^b 4). Luego, dice, “que mientras el principio material tanto de las Ideas-número como de las cosas sensibles es lo grande y lo pequeño, el principio formal de las Ideas-número es el Uno, y el principio formal de las cosas sensibles son las Ideas (i. e. las Ideas-número)”. Así entonces, lo grande y lo pequeño a) produce con el Uno las Ideas, b) produce con las Ideas el mundo sensible.

Probablemente, entonces, ‘límite’ fue usado por Platón para significar el elemento formal tanto en las Ideas como en las cosas sensibles: “Las Ideas son el principio de delimitación en las cosas sensibles”; y en el *Filebo* Platón ha llegado a decir que el límite debe ser numérico, y esto es lo que lo califica para ser un principio formal; no se está lejos de decir que las Ideas son números. Ya en el *Filebo* las había llamado hénadas y mónadas.

III. La doctrina metafísica de Aristóteles.

El método de la Metafísica.

Tres características principales de su método:

(1) comienza, como en varias de sus otras obras, con una historia del pensamiento anterior, en que muestra cómo las cuatro causas fueron sucesivamente reconocidas;

(2) su método es *aporemático*: una clara visión de las dificultades y los pro y contra de cada cuestión principal. La totalidad el libro B sigue este método, sin intención de obtener un resultado dogmático; también en el Libro Z: “La *Metafísica* en su conjunto no expresa un sistema dogmático sino la aventura de una mente en la búsqueda de la verdad” (p. LXXVII);

(3) generalmente no es el argumento silogístico de premisas conocidas a conclusiones; “el procedimiento propio, entonces, no es intentar probar sino recomendar, mostrando las consecuencias paradójicas que se seguirían de su negativa”. En general, en la *Metafísica* no se avanza de premisas a conclusiones sino desde pareceres del sentido común y distinciones, a alguna verdad más precisa, de la que estos son expresiones inexactas; y se confirma tal verdad señalando las consecuencias de su negativa.

El tema de la metafísica es expuesto por Aristóteles de diferentes maneras en diversos lugares. En el Libro A: se dice que σοφία es el estudio de ‘los primeros principios y causas’ (982^b 9). “Esta formulación reaparece en Γ, y se añade que esas causas deben ser causas de algo con respecto a su naturaleza propia, y que eso no puede ser otra cosa que τὸ ὄν mismo: “Metaphysics, then, studies the causes which determine the nature not of this or that department of reality, but of reality as a whole” (p. LXXVII). Estas son las cuatro causas, estudiadas en el Libro A: materia, forma, causa eficiente, causa final.

A las causas de lo real, Γ agrega otro tema: son los atributos esenciales de lo real; es decir, relaciones como igualdad, contrariedad, alteridad, género y especie, todo y parte, y atributos como, perfección y unidad (1004^b 1-8, 1005^a 11-18). También en Libro I. El tema es igualmente formulado en E; pero hay también una formulación diferente. Tres ramas del conocimiento: práctica, productiva y teórica; y la teórica o desinteresada, se subdivide en: (1) física: objetos que existen separadamente, pero que no están libres de movimiento; (2) matemática: objetos libres de movimiento pero que no existen separadamente —aunque incrustados en la materia; (3) y si hay objetos que son no solo libres de

movimiento sino también tienen una existencia separada, estos objetos son el tema de una tercera ciencia, superior a las otras dos: "This science is 'theology'" (p. LXXVIII). Si hay una entidad libre del cambio y que existe además separadamente, i.e. una forma pura. La metafísica: es σοφία y πρώτη φιλοσοφία; también θεολογική (si el tema no es el ente en cuanto ente, sino un tipo particular de ente). Este tema más restrictivo reaparece en el Libro Λ: "el tema allí está restringido a la substancia como la 'primera parte' del universo" (p. LXXIX).

Son substancias, según *Lambda*: (1) la sensible eterna (los cuerpos celestes); (2) la perecible sensible; y (3) la no-sensible. Las dos primeras son más propias de la física; Dios y las inteligencias que mueven las esferas celestes, de la metafísica.

El sentido de συμβεβηκός; "incidental", "coincidente". "El objeto de la ciencia, según Aristóteles, es el mostrar, hasta donde sea posible, los atributos de las cosas como procediendo necesariamente de la esencia de estas, en cuanto son expresadas en la definición" (p. LXXX). "La metafísica no estudia esas conexiones de sujeto y atributo en que el atributo no fluye de la naturaleza del sujeto, sino que es incidental o accidental a él" (ibid.).

Las categorías.

Son difíciles de entender, por falta de más información en cuanto al verdadero objetivo de estas por parte de Aristóteles, y por nuestra ignorancia acerca de las fechas de las obras en las que se presentan variados aspectos de ella. Es conveniente establecer un cierto orden cronológico de las obras atingentes; este sería: *Categorías*, *Tópicos*, *Refutaciones Sofísticas*, *Analíticos*, *Metafísica Δ*, *Tratados Físicos*, *Ética*, y el resto de la *Metafísica*.

En las *Categorías* la doctrina es introducida como una clasificación de los sentidos de τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα <'las cosas dichas sin combinación'> i. e., de expresiones tales como 'hombre', 'buey', 'corre', 'gana', en oposición a 'el hombre corre', 'el hombre gana', que son κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα <expresiones que implican combinación>. "In other words it is a classification of the meanings of words and phrases in opposition to sentences or judgements" (p. LXXXII). Un interés lógico, no gramatical. El uso normal de κατηγορεῖν es 'predicar'; de aquí que κατηγορία indica o 'predicación', o

'predicado': "pero la clasificación en las *Categorías* no es una clasificación de predicados" (p. LXXXIII). Esto es indicado por dos datos: (1) incluye los sujetos de proposiciones no menos que los predicados; (2) se divide la primera categoría —substancia— en dos partes, y el sentido más propio, es aquello que no es *ni declarado de un sujeto* ni presente en un sujeto, e. g. un hombre o un caballo individual. "And this view, that individual substances form the primary subdivision of the first category, is steadily maintained by Aristotle in other Works" (p. LXXXIII).

"Aunque los primeros miembros de la categoría de substancia no son predicados sino sujetos, la 'substancia' misma es un predicado" (p. LXXXIV).

¿Qué es esta cosa? un hombre;

¿Qué es un hombre? un animal;

¿Qué es un animal? una substancia.

"'Substancia' es el último predicado al que llegamos si proseguimos en esa línea de investigación, y los nombres de las otras categorías son obtenidos por líneas paralelas de investigación" (p. LXXXIV) Así, "the categories are simply the predicates *par excellence*". Una substancia individual es categoría en el sentido que 'substancia' es el término superior más amplio que puede ser predicado de ellos esencialmente; son los tipos o clases más altos bajo los cuales caen todos los predicados; los más altos predicados bajo alguno de los cuales cae todo lo que es.

Hay otro modo de referencia, común en las obras tardías, en especial en la *Metafísica*: 'el ser se dice de varias maneras...'; hay diversas expresiones en la *Metafísica*: *πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ποσαχῶς τὸ ὄν σημαίνει, οἷς ὀρισται τὸ ὄν*. Ser significa una cosa para la substancia, otra para una cualidad, una cantidad, etc. Parece una fase tardía de la teoría. "Being has a different meaning corresponding to each of these kinds of predicate" (p. LXXXV).

(1) substancias individuales;

(2) las especies y los géneros a los que ellas pertenecen.

'Hombre' no es el nombre de una cualidad singular sino de todo un grupo de cualidades interconectadas, que conforman la parte más importante de la naturaleza de quien las posee. Aristóteles reconoce también al interior de las otras categorías algo similar a la división de primario y secundario establecida en la primera. Las categorías son una clasificación de las cosas que son, aunque son también una clasificación de los sentidos de 'ser'.

Confusiones acerca del sentido de la palabra *es* (Maier, p. LXXXVIII):

(1) La confusión entre el 'es' que implica identidad y el 'es' de la predicación accidental;

"Corisco es un hombre,
Corisco es diferente de hombre,
por consiguiente, Corisco es diferente de sí mismo."

(2) La confusión entre el 'ser' existencial y el 'ser' copulativo,
o entre 'ser simplemente' y 'ser algo en particular';

"esta cosa que es no es hombre
por consiguiente, esto que es, no es."

(3) Una confusión de "ser inherente" y "ser subsistente" (terminología de Maier), de la que se acusa a Parménides. Porque ser el color blanco y estar coloreado de blanco son cosas diferentes, sin tener que suponer ninguna cosa *separada* de aquello que es blanco; "el punto no está en la separación sino en la diferencia entre ser blanco y ser aquello a lo cual compete lo blanco" (Fís. 186^a 25-31). Porque ente es predicable de todo lo que es, Parménides había concluido que la naturaleza de todo lo que es era ser ente. "To some extent Plato cleared up these difficulties by his doctrine of the 'intercommunication of Forms'. This was a recognition of the fact that to predicate is not to identify. But Aristotle is not satisfied with Plato's solution" (p. XC; cf. Sof. 251, 253c-259d). Y de aquí tal vez surgen las categorías; aunque hubiera bastado algo mucho menos elaborado.

"La lista de diez categorías parece mucho más como un intento de formar un inventario de los elementos en la realidad, y la solución de las dificultades acerca del sentido de 'ser' se muestra como un subproducto, aunque muy importante" (p. XC).

La substancia, el tema principal de la Metafísica .

La substancia es anterior al resto de las categorías:

(1) porque puede existir aparte, mientras ellas no pueden. ¿Cómo A puede existir sin B pero B no puede existir sin A? No es ese el caso. La cualidad, indudablemente, no puede existir sin la substancia; pero la substancia tampoco puede existir sin cualidad. "Parece, por consiguiente, que Aristóteles debe haber querido señalar no que la substancia puede existir sin las otras categorías, sino que ella puede existir aparte, mientras que aquellas no pueden. La substancia es

la cosa en su conjunto, incluyendo las cualidades, relaciones, etc., que forman su esencia; y esto puede existir aparte. Presupone cualidades, pero estas no son algo exterior a ella, ni algo que esta necesite además de sí misma. Una cualidad, por otra parte, si ha de existir, necesita la complementación de una substancia" (p. XCI). Esta substancia es una cosa individual.

Las *déuterai ousíai* ('substancias segundas'), por ser universales, no pueden existir aparte, pero deben ser complementadas por las cualidades de sus miembros individuales.

(2) La substancia es anterior en la definición. Cuando se define el miembro de cualquier otra categoría, se debe incluir la definición de la substancia que sirve de base.

(3) La substancia es anterior por el conocimiento. Conocemos mejor una cosa cuando sabemos qué es. En este caso es claro que se piensa la substancia no como la cosa concreta sino como la naturaleza esencial (una ambigüedad que está presente en todo el tratamiento de la substancia en Aristóteles).

El sentido primero de la substancia es: 'aquello que no es ni afirmado de un sujeto ni está presente en un sujeto' (*Cat.* 2^a 12). Aristóteles no solo insiste en la diferencia entre las cosas individuales y sus cualidades y relaciones;

también trata de encontrar el elemento substancial en las substancias individuales.

(1) las substancias más evidentes son cuerpos, i. e., animales, plantas, los cuatro elementos, y las partes y compuestos de estos; (2) los pitagóricos: los límites del cuerpo, como planos, líneas, puntos, son incluso más substanciales que los cuerpos; (3) para Platón, las Formas y los objetos matemáticos son un tipo de substancia distinto de los cuerpos. El parecer de Aristóteles acerca de la substancia corporal se encuentra especialmente en *Z H*; sus opiniones acerca de las substancias incorpóreas pensadas por los pitagóricos, Platón y los platónicos están presentadas especialmente en *M N*. "En Λ expone su doctrina con respecto a las únicas substancias incorpóreas en las que él mismo creía" (p. XCIII).

El substrato.

"Aristóteles luego nombra <Z. 3> los cuatro principales pretendientes al título de substancia, i. e., no de la substancia individual sino del elemento

substancial en las cosas individuales: esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal, el género, el substrato. El último tiene *prima facie*, como se ha visto, los derechos más poderosos" (p. XCIII).

el substrato:

(1) la materia, (2) la forma sensible, o (3) el compuesto formado por la unión de los dos. "But bare matter is evidently not substance; it has neither the capacity for separate existence, nor the individuality, the 'thisness', which are held to be primary characteristics of substance" (ibid.). La materia no puede existir separadamente.

"La materia prima es solo un producto del análisis lógico en el que se divide una cosa dada en forma y aquello que no es forma. Además, la materia prima no es individual; lo que es individual debe tener algún carácter, y la materia prima no lo tiene" (p. XCIV).

La esencia.

La forma es concebida por Aristóteles como una variedad del substrato; pero luego deja la noción de substrato y pasa a discutir la de esencia (Z. 4), que no es idéntica con la forma que era una variedad del substrato. "That was τὸ σχῆμα τῆς ιδέας, the sensible shape; this is the inner nature, what makes a thing what it is, and is unfolded in definition" (p. XCIV). La esencia de una cosa es lo que se dice que aquella cosa es *propter se*. Por tanto: (1) Se excluyen los accidentes. Esto parece un poco arbitrario; pero él pretende distinguir al individuo de sus atributos pasajeros. (2) Se excluyen los atributos que son en cierto sentido *propter se*, es decir, *propria*.

Hay dos sentidos:

a) A pertenece a B *propter se*, en un sentido, si A es incluido en la esencia y definición de B (la línea es *propter se* al triángulo, el punto a la línea);

b) si A está presente en B y si B está incluido en la definición de A (la rectitud y la curvatura son *propter se* a la línea, el par e impar, al número).

(3) "Una definición, que es la acción de declarar la esencia de una cosa, no debe hacer mención de la cosa misma" (p. XCV).

(4) Luego se pregunta Aristóteles si un término que es un compuesto de substancia + algo en otra categoría, e. g., hombre blanco, tiene una esencia. Después de evitar posibles errores ¿podría la explicación de hombre blanco llegar a ser una esencia? “No, porque una esencia es ‘precisamente lo que una cosa individual es’ (ὅπερ τί o bien ὅπερ τόδε τί), y hombre blanco no ‘es precisamente lo que una cosa individual es’; no señala la naturaleza permanente y fundamental de ninguna cosa, sino la unión de un término que sí indica tal naturaleza junto con un concomitante accidental” (p. XCV-XCVI).

“Of all terms only those which stand for species can be defined” (ibid.). Las especies poseen la conexión necesaria entre sus elementos, mientras que el género no participa en la diferencia: “el género no tiene una diferencia aparte de las diferencias, ni las diferencias una existencia aparte del género” (ibid.).

(5) la posibilidad de definir términos pareados (συνδεδυασμένον), como ‘ñato’, ‘nariz ñata’: una cualidad particular en un sujeto-materia particular (τόδε ἐν τῷδε). Hay aquí una conexión esencial entre los elementos: lo que es ñato debe ser una nariz, lo que es macho debe ser un animal. Cómo los atributos pueden estar conectados con sujetos genéricos. La diferencia entre macho y hembra viene de la materia, no de la forma. Términos como ñato o macho no serían definibles porque cualquier definición implicaría ‘adición’, i. e. la definición de X como ‘Y que es X’. “Esto es debido a la íntima conexión de los elementos en el término pareado” (p. XCVIII). “Ñato no puede ser definida aparte de nariz ni macho aparte de animal, porque lo que es ñato es una nariz y lo que es macho debe ser un animal” (ibid.). “Only substance can be defined”. Y una especie puede ser definida, porque es de la naturaleza de una especie el que los elementos género y diferencia están de tal manera unidos, que uno no es en absoluto otro (ἄλλο) para el otro, y la definición no es, por consiguiente, *por adición* (ἐκ προσθέσεως (Z. 12, H. 6).

Términos como καθ’ αὐτὰ son idénticos con su esencia (Z. 6); ello es presupuesto (a) por la naturaleza del conocimiento, puesto que conocer algo es obviamente conocer cuál es el ser de aquello y, (b) por el hecho de que si no fuera así, no existiría esencia. (c) La identidad de una cosa con su esencia se muestra por el retroceso infinito presupuesto en su negación. Si la esencia de A es diferente de A, la esencia de la esencia de A es diferente de la esencia de A, y así sucesivamente.

“The reasoning of the chapter is weak, and to an unusual degree verbal and dialectical” (p. XCIX). Pero la doctrina subyacente al tema es de gran importancia. (1) Hay un tipo de *πρῶτα καὶ καθ’ αὐτὰ λεγόμενα*, entidades primarias y auto-dependientes, como, p. e., el alma; ellas señalan ciertas naturalezas, y no pueden ser distinguidas del ‘o que es el ser’ de esas naturalezas. Son pura forma, no compuestos de forma y materia. (2) Hay un tipo de *κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενα*, de los que ‘hombre blanco’ es un ejemplo. Son conjuntos casuales de elementos mutuamente independientes. (3) Hay expresiones ambiguas como *τὸ λευκόν*, que, si significan la cualidad en cuestión (e. g. blancura), son *καθ’ αὐτὰ* e idénticas con sus esencias, pero si ellas significan la cosa que tiene esa cualidad, en cuanto se la considera teniéndola, son *κατὰ συμβεβηκός* y no son idénticas con sus esencias.

Un conjunto de complicadas entidades, después de una digresión en caps. 10 y 11 del Libro *Dseda*:

(1) hay la forma pura, e. g., el círculo, el alma, que son idénticas con sus esencias (103^a 1); i. e. la pura forma de la circularidad o de la vitalidad. (2) El inteligible individual (1036^a 3), la unión de la forma con una materia particular inteligible, i. e., con una extensión particular; e. g., el círculo geométrico individual. (3) El universal materializado (“materiate”?), la unión de ‘esta forma’ con ‘esta materia tomada como universal’; e. g. ‘hombre’, la unión del alma con un tipo particular de materia sensible (1035b 27-30). (4) El individual sensible, la unión de la forma con una parcela particular de materia sensible.; e. g. Sócrates o un particular círculo de bronce (1036^a 3-5, 1035^b 30). “The recognition of the intelligible individual and that of the materiate universal are important innovations; hitherto the only *σύνολον* <substancia *completa*> thought of has been, apparently, the sensible individual” (p. C). De estos cuatro tipos de entidad, solo el primero y el último poseen un derecho a reclamar substancialidad.

“La forma pura es para Aristóteles la substancia, pero pocas de las cosas que *prima facie* son formas puras resultan ser realmente puras de materia. ‘El círculo’, en general, que aquí él identifica con la esencia de circularidad, presupone efectivamente materia inteligible. ‘El alma’, que él identifica con la esencia de alma es, sin embargo, la ‘esencia de un tipo particular de cuerpo’ (1035^b 14-16), y no puede existir aparte de tal cuerpo. A la larga, Dios, las

inteligencias que mueven las esferas, y la razón humana (o más bien, el elemento 'activo' en ella) son las únicas formas puras que Aristóteles reconoce" (p. CI).

Queda la dificultad de que lo verdaderamente real debe ser cognoscible, mientras que lo individual es, a primera vista, no completamente cognoscible (Z. 15). Está también la dificultad que surge de la presencia de la materia o la potencialidad en el individuo, y su consiguiente sujeción al cambio y la destrucción. "La tendencia general de ZHΘ es el apartar a Aristóteles de su doctrina primitiva de que el individual sensible es 'substancia primera', para llevarlo a una que identifica la substancia primera con la forma pura, y solo con ella" (p. CI).

En cuanto a la expresión 'materia inteligible' (ὑλη νοητή): la materia no es inteligible (1036a 8); "intelligible matter' is a shorthand phrase for the material, pluralizing element in the intelligible, as ὑλη γεννητή is not generable but is the material element in generable things" (p. CII). Es el *mínimum* de materia que puede tener una cosa, y existe tanto en cosas sensibles como en inteligibles individuales (Z. 1036^a 11). "Es ella la que pluraliza la forma pura de circularidad en los muchos círculos geométricos" (p. CII). Encima de ella está superimpuesta, en las cosas sensibles, (2) la materia sensible; "pero ella no es de una sola pieza". La forma *mínima* de esta es la (a) ὑλη τοπική, la materia que hace a las cosas capaces de movimiento local; "los cuerpos celestes lo tienen, sin poseer ninguno de los otros tipos de materia sensible" (ibid., H. 1044^b 7, Θ. 1050^b 21, Fís. 260^a 28). Sobre esta, en las otras cosas sensibles no estelares, se superimpone (b) la materia o potencialidad para el cambio cualitativo, el que presupone (a) (cf. Fís. 260^b 4); (c) la materia o potencialidad para acrecentamiento y disminución, la que presupone (b) (cf. Fís. 260^a 29) y por consiguiente (a); y (d) ὑλη γεννητή καὶ φθαρτή, la materia o potencialidad para la generación y la destrucción, la que presupone (a), (b), (c) (cf. H. 1042^b 3). "Esta es la ὑλη μάλιστα καὶ κυρίως (De Gen. et Corr. 320^a 2). (b), (c) y (d), aunque tienen un orden de prioridad lógica, no se dan separadamente, sino que están todas presentes en todas las cosas sensibles terrestres" (p. CII).

La extensión es, tanto para Aristóteles como para Platón, presupuesta en las cosas sensibles, pero no es el material de lo que están hechas. Mas aunque se distingue el espacio de la materia, no hay espacio sin materia; "there is not actual

void" (p. CIII; cf. *Fís.* IV. 6-9). Se sigue de aquí que los individuos inteligibles no existen aparte de las cosas sensibles.

La definición. En el caso de una *forma pura*, se debería tener en cuenta solo la forma pura. "El *individuo* ('the individual'), ya sea sensible o inteligible, no puede ser definido, pero es aprehendido con la ayuda de la percepción directa o la intelección" (ibid.; Z. 1036^a 2-6). "Only the parts of the form are parts of the definition" (1035^b 33). La definición de un *σύνολον* no hace referencia a la materia, porque ella es indefinida; "la definición de hombre es la definición del alma" (p. CIV; 1037a 24-29).

Por otra parte, la definición siempre menciona un género y una o más diferencias; ¿en qué consiste, entonces, la unidad de la substancia definida? (cf. Z. 12, H. 6). ¿No se divide en dos o más elementos relacionados externamente? Su respuesta. (1) Que el género no tiene existencia aparte de su especie; su relación es análoga a la de la materia a la forma; es una potencialidad que solo cobra realidad en ellas. El género, por tanto, no ofrece dificultad a la unidad de la definición. "La definición puede así ser considerada como si ella consistiera enteramente de diferencias. Ahora bien, (2) cada diferencia debería ser una diferenciación de la anterior. Si tomamos 'pedestre' como la primera diferencia de hombre, la próxima a mencionar debería ser una que presupone la peatonidad y es una diferenciación de ella; no 'alado' sino 'de pies separados'. Así, la última diferencia presupone todas las otras, y es efectivamente la esencia y definición de hombre." (p. CV). Aristóteles aquí parece querer escapar una dificultad metafísica. Otra cosa es en los *Analíticos Posteriores* (96^a 32).

Aristóteles termina su discusión sobre la esencia, pero no trata la pregunta original de si la esencia es substancia. "Perhaps the most valuable result is the growing sense of complexity of the problem" (p. CV). En esas circunstancias, se prepara el camino para el reconocimiento, en *Eta*, de la estrechísima relación entre materia y forma. La cuestión de la unidad de la definición es resumida en H, 6. La verdad del asunto es que la materia próxima y la forma son la misma cosa, como que una es potencialidad y la otra es actualidad. "Si usted considera una materia prima y una forma altamente especializada, usted se puede preguntar cuándo van a ser realmente reunidas; pero haga un reconocimiento de las etapas en la preparación o formación de la materia (Cf. 1044^a 15-20), y usted verá que la materia está en cada etapa

estremeciéndose al borde de su próxima actualización; y solo necesita la mano del artesano, o de la naturaleza, maestra y artífice, para permitirle el paso. Y de modo similar, entre el género y su diferencia primera, entre la diferencia primera y la segunda, etcétera, no hay línea divisoria. El género existe solo como caracterizado por una u otra de las primeras diferencias alternativas, cada una de estas solo como calificadas por una u otra de las diferencias alternativas en la siguiente etapa, y así sucesivamente hasta llegar a la última diferencia, que constituye la *infima species*. Preguntar cómo la materia y la forma son una, es como preguntar por la causa de la unidad en general” (1045^b 16-23; p. CVI-CVII).

El universal.

Aristóteles niega enfáticamente que el universal pueda ser substancia de algo (Z. 13). (1) “La substancia de algo es la substancia peculiar a aquello, pero el universal es común. No puede, por consiguiente, ser la substancia ni de todos sus particulares ni de alguno de ellos, puesto que no es peculiar a ninguno (p. CVII)”.

(2) “La substancia es lo que no es afirmado de un sujeto, pero el universal es afirmado de un sujeto; ni puede ser un elemento en la esencia. El hacer de él un elemento en la naturaleza de sus particulares es (a) hacer de él la esencia de la clase a la cual pertenecen los particulares; es (b) suponer que la substancia individual consiste en elementos que no son individuales ni substancias sino cualidades y, así, hacer que la cualidad sea anterior a la substancia; es (c) hacer del género la substancia no solo de las especies, sino de cada individuo en él y, así, no peculiar a aquello de lo que se sostiene que es substancia. En general, si *infimae species* como la de hombre son substancia, ningún simple elemento en la definición de estas es substancia. Afirmar de otro modo es caer en la dificultad del ‘tercer hombre’, o el retroceso infinito, y hacer que la substancia consista de substancias efectivamente existentes, mientras que lo que efectivamente es, no puede ser efectivamente dos” (p. CVII).

Pero hay una dificultad. Si una substancia no puede consistir de universales ni de substancias efectivas o reales, cada substancia carecerá de composición y será, por tanto, indefinible. Pero se ha visto que solo la substancia es definible; y se puede tal vez encontrar cosas que son definibles en un sentido particular. Se trata de un capítulo claramente dialéctico, y con resultados que

Aristóteles no acepta. Es de veras su rechazo a encontrar algún ser existiendo separadamente en un carácter universal que, de acuerdo a todos sus principios, no puede existir separadamente. Rechaza el reconocer al universal como substancia presente en la esencia de sus especies o de sus individuos. “But it is his own doctrine that in some sense the universal is present in the essence of its particulars, and this will emerge later” (p. CVIII).

Cap. 14 “aplica a las Ideas platónicas los argumentos de Aristóteles contra la reducción de las substancias de los individuos a algo universal.”

Cap. 15 continúa el pensamiento del cap. 13; allí había argumentado que ninguna substancia puede constar de universales, porque cada universal significa no un *este* sino un *tal*. En tal situación, a modo de corolario, se dice que la definición es un enunciado de notas universales, y jamás puede expresar adecuadamente la naturaleza de un individual. Los individuos son indefinibles. Las Ideas platónicas lo son en forma particular, puesto que son concebidas por los platónicos como individuales, teniendo existencia separada. Y los individuos son indefinibles, (a) porque contienen materia y son, por consiguiente, percibibles. Además —cosa que es aplicable a *todos* los individuos—, es obligatorio para cualquier definición el denominar solo cualidades *comunes* y, en consecuencia, el no declarar la naturaleza singular del individual.

Que los individuos no pueden ser sujetos de definición, le crea a Aristóteles una seria dificultad, revisada por Zeller. (1) Primero, para Aristóteles, solo los individuos son realmente substancias. “Las únicas formas que tienen existencia substancial separada de la materia son individuos —Dios y las inteligencias que mueven las esferas” (p. CVIII); y la equivocación de los platónicos, según Aristóteles, está en identificar individuos con universales (1040^b 27-1041^a 3). Por otra parte, (2) la definición y la demostración son los verdaderos ejemplares del conocimiento; se demuestran las propiedades universales como procediendo de definiciones universales (cf. *Analitica Posteriora*). “Ahora bien (3), lo más real debería ser para Aristóteles lo más plenamente cognoscible y, por consiguiente, en máximo rigor, el sujeto de la definición y de la demostración. Él ha dicho explícitamente y más de una vez que la substancia sola, o la substancia en primer lugar, es la definible” (p. CIX; 1030^a 21-^b7, 1031^a 13, 1039^a 19).

En varios pasajes Aristóteles insinúa una solución. (1) Los individuos, aunque no son definibles, son conocidos con la ayuda del pensamiento intuitivo (*νόησις*) o de la percepción; los individuales inteligibles como ‘este círculo’ por la *noesis*, los individuales sensibles por la percepción. (2) Una diferente solución. “Es solo el conocimiento como existiendo potencialmente (i. e., como lo es en la mente de un hombre de ciencia cuando este no está pensando el objeto de su ciencia) el que es propio del universal; el conocimiento actual es propio del individual” (p. CIX). Pero casi no se responde a la dificultad; “porque aunque el trabajo científico se ocupa así de los particulares, no se ocupa de ellos en su plena particularidad” (p. CX). En el caso del científico, “su ocupación es abstraer, y, en consecuencia, puede que su conocimiento jamás se adecue a la realidad plena de los individuales. Para un adecuado conocimiento de ellos *αἴσθησις* y *νόησις* parecen ser necesarios tanto como *ἐπιστήμη*” (ibid.).

En el cap. 16 prueba dos corolarios de los principios establecidos en el cap. 13. El primero. “Del principio de que ninguna substancia consta de substancias actuales, se sigue que las partes materiales de las substancias —los órganos y los tejidos que componen un cuerpo vivo, y sus más remotos constituyentes, los cuatro elementos— no son en realidad substancias existentes sino meras potencialidades” (p. CX). El segundo. Cuando había establecido (cap. 13) que ningún universal puede ser substancia, él había considerado los universales más limitados, los géneros que seguían por debajo de las *infimae species*. Ahora pasa a los universales más extensos, los *transcendentalia*, ser y unidad, que no son géneros sino que abarcan todos los géneros. Estos también, porque son ‘comunes’, no pueden ser substancia.

La esencia es substancia.

Aristóteles ha mostrado que la substancia de las cosas no es ni su substrato ni su universal (tampoco lo es su género, que es un tipo de universal). Luego, en el cap. 17, trata de mostrar que ella es la forma o esencia.

“Se ha acordado que la substancia es una fuente creadora, y una causa, esto es, que ella es lo que hace que las cosas sean lo que son. Es la respuesta a la pregunta ¿porqué?” (p. CXI). Un verdadero tipo de pregunta, en que se busca una causa, que es la esencia, y que puede ser el fin que se ha de promover (e. g. una casa; *artefacta*), o la causa motriz. Nuestra pregunta es ¿qué transforma a la

materia en una cosa particular? La respuesta: la presencia de la esencia de la cosa particular, que no es en la cosa un elemento distinto al lado de sus elementos materiales; tampoco es algo compuesto a partir de los elementos; es la causa directa del ser de esas cosas.

Lo que describimos abstractamente como esencia, señala Aristóteles, es, desde un punto de vista concreto, unas veces una causa final, otras una causa eficiente. “Normally the real answer to the question is to name the final cause” (p. CXII). “En sus obras biológicas, Aristóteles constantemente intenta explicar la estructura mediante la función. y del mismo modo con los *artefacta*. ¿Qué es lo que transforma esos ladrillos y piedras en una casa? El hecho de que ellos están dispuestos de tal manera que sirvan de refugio para las cosas vivientes y los bienes (H. 1043^a 16, 33). Regularmente, entonces, la causa formal es también una causa final” (1044^b 1).

Así, Z, en tanto identifica la substancia —aquello que hace a una cosa lo que es— con la esencia, está dando una explicación menos abstracta y más satisfactoria, es decir, una explicación mediante causas finales o mecánicas; o mediante ambas. Aunque se menciona la reducción de la esencia a causas finales o eficientes, ello no se recalca en el Libro *Dseda*. Lo que se enfatiza principalmente en el cap. 17 es que la esencia no debe ser concebida, ya sea como un componente que existe al lado de los componentes materiales, o como consistiendo ella misma de componentes materiales. Debemos alejarnos de toda concepción materialista de la esencia y de tratarla como la estructura de la cosa concreta. Aristóteles creyó en la naturaleza inmaterial de la forma inmanente.

“Esta es, entonces, la respuesta de Aristóteles a la pregunta de qué es la substancia. La substancia de una cosa es el principio de estructura, cuya presencia en un conjunto de materiales los hace no un mero conjunto, sino un todo organizado” (p. CXIII).

En H. 2, 3 se establece la noción de substancia como la causa del ser; lo que hace de una cosa lo que es (1043^a 2). (1) Se señala que la diferencia, o principio estructural que hace que una cosa sea lo que es, puede ser de muchos tipos. Puede ser un asunto de fusión (como en el hidromiel), o de trabazón o enlace (como un haz de leña), o de posición (como, ‘en el umbral’), o de tiempo (como, ‘al desayuno’), o de lugar (como, ‘estar contra el viento’), o de una cualidad

sensible tal como dureza y suavidad, sequedad y humedad). Incluso totalidades más complejas, como mano o pie.

En Z. 17, Aristóteles se había expresado como si la esencia o principio estructural de cualquier cosa —a semejanza de hombre, de una casa— fueran substancia. Él ahora rectifica esta impresión: “Ninguna de las diferencias nombradas arriba [en H. 2, 3] está en la categoría de substancia —ellas están en la categoría de estado, posición, tiempo, lugar, o cualidad. Pero ellas ofrecen una analogía con la substancia. Ellas son a la materia, en las cosas nombradas más arriba, como la forma substancial lo es a la materia en substancias verdaderamente naturales. Ellas, como el elemento de forma en las verdaderas substancias, hacen la parte de la ‘actualidad’, mientras que la materia hace la parte de la ‘potencialidad’ (1043^a 4-7); porque estas expresiones ahora comienzan a ser usadas en conexión con la forma y la materia, y tienden a tomar su lugar” (p. CXIV).

“No siendo estas diferencias substancias, las cosas caracterizadas por ellas —*artefacta*, estados temporales de substancias, y partes de cuerpos vivientes— no son ellas mismas substancias. De hecho, de las cosas percibles, solo aquellas que se ‘sostienen juntas por naturaleza’, unificadas por un poder inherente de iniciación del movimiento, son substancias” (ibid.). Lo demás no es, en un sentido pleno, substancia, como los tejidos y órganos de un cuerpo. Ellos son materia en diferentes estados de preparación. “Solo las cosas vivientes tienen ‘naturaleza’ en el sentido pleno, el poder de una reacción intencional y centralmente controlada frente a una variedad de estímulos; y solo esas, de entre todas las cosas percibles son, en sentido pleno, substancias” (ibid.).

El principio de individuación.

Este principio de estructura ¿es común a la especie o al individuo? Había sostenido en Z. 13 que la substancia no debe ser *koinón* (‘común’), cuyo sentido parece ser el de un género como el de ‘animal’ en cuanto opuesto a una especie como ‘hombre’ o ‘caballo’. “Por lo visto él piensa que ‘hombre’ puede ser la esencia, la esencia total de los hombres individuales”. (p. CXV). En estos capítulos trata de las esencias de los universales como superficie, hombre blanco, nariz ñata, número impar, hombre, casa. Los individuos son indefinibles, y si tienen esencia esta es al menos indecible.

Con respecto al muy debatido problema del principio de individuación, él tiende en general a describir la materia como la fuente de la pluralidad, y cuando no, de la individualidad. ‘Son una en número aquellas cosas cuya materia es una’ (Δ. 1016^b 32). ‘Y una totalidad, además, tal especie (εἶδος) en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates; y son diferentes debido a su materia (porque esta es diferente), pero son iguales en la especie, porque la especie es indivisible’ (Z. 1034^a 5-8). Hombre, caballo, p. e., son términos universales que son aplicables a particulares; no son substancia sino conjuntos (σύνολον) de esta definición y esta materia tomados universalmente: ‘pero la materia *última* (ἐσχάτης ὕλης) es la que está presente en Sócrates o en cualquier otro individuo’ (cf. 1035^b 27-31). La identidad tiene varios sentidos: uno de ellos se aplica cuando algo es uno en definición y número, por ejemplo, tú eres el mismo en relación contigo mismo tanto en la forma como en la materia (cf. I. 1054^a 34). “Aquí la unidad numérica es identificada con la unidad respecto de la materia” (p. CXVII). Dice además, que es evidente que hay un solo universo, porque si fueran muchos como hay muchos hombres, sus respectivos principios de movimiento serían uno en la forma y muchos en número: ‘pero todas las cosas que son muchas en número tienen materia’ (Λ. 1074^a 31-34). En el *De caelo* 278^a 7 ss., Aristóteles señala que si descubriéramos solo la existencia de un círculo, el ser del círculo sería solamente el ser de este círculo, y aquel círculo percibido sería la forma pura, y este círculo la forma en la materia y una cosa individual. Puesto que el cielo es sensible, habrá de ser una cosa individual: ‘pues todo lo sensible se da en la materia’. Cielo, y simplemente cielo son distintos, ya que uno existe como forma y estructura y el otro como forma con materia. Las cosas cuya entidad se da en la materia son múltiples; y ninguna cosa cuya entidad tiene como substrato una materia puede formarse si no hay materia disponible. “El efecto acumulativo de estos pasajes [dice Ross] es muy grande. Pocos pasajes pueden citarse en los que la individuación es adscrita a la forma. ‘Aquellas cosas cuya substancia, esto es, cuya esencia es una, son ellas mismas una’ (Z. 1038^b 14). ‘Las causas y los elementos de las cosas en una misma especie son diferentes, no en su especie, sino en el sentido que son diferentes las causas de los individuos, tu materia y forma y tu causa motriz y la mía, aunque en su definición universal son las mismas’ (Λ. 1071^a 27-29). ‘Decimos que una clase de entes es la substancia y que en esta distinguimos la materia, que en sí misma no es un *esto*, la

estructura o forma, en virtud de la cual una cosa es ante todo llamada un *esto*, y en tercer lugar distinguimos el conjunto de los dos' (*De anima* II 412^a 6-9). "Deben ser asociados con este pasaje aquellos en los que la forma es descrita como un τόδε τι, un *esto determinado* [cf. Δ.1017^b 25, H. 1042^a 28, Θ. 1049^a 35, Λ. 1070^a 11], pero hay que señalar que hay otros en que se la describe no como un τόδε τι sino como un τοιόνδε, [un *tal*, algo de tal naturaleza o calidad], y como un universal" [cf. Z. 1033^b 19-23, 1036^a 28]. En uno, y talvez en ambos, de los dos pasajes en que ἴδιον εἶδος aparece, se refiere a la forma peculiar a una especie, no a un individuo [cf. Λ. 1071^a 14, *De an.* 407^b 23]. (p. CXVIII).

"El efecto general de estos pasajes es que, mientras las cosas en diferentes especies difieren en forma (como también en materia), las cosas en una misma especie difieren solamente en materia. La idea dominante es la de *infima species*, es decir, la noción de que hay combinaciones fijas de características que forman el núcleo de los individuos en los que ellas están presentes; estas son las únicas que la naturaleza busca asegurar y perpetuar. Todas las diferencias de menor importancia y permanencia que esas son consideradas indignas del nombre de forma, y tratadas como el resultado de la unión de una forma idéntica con materia diferente. La fuente de la pura pluralidad es la simple materia. Pero la fuente de la pluralidad de miembros de una especie no es la pura materia, sino la materia cualificada: es el hecho de que hay más del *tipo* requerido de materia que el que se necesita para la realización singular e individual de una forma específica; esta parece ser la enseñanza del pasaje citado del *De Caelo*. La materia con la que se une la forma específica, por consiguiente, no es concebida como carente de cualidades. Es con un cierto tipo de carne y hueso que la forma de hombre se une. Pero, además, si dos trozos de carne y hueso con los que se une la forma son cualitativamente semejantes, ellos ya no son más capaces de producir dos hombres distinguibles que si hubiesen sido materia prima. Ambos deben diferir en carácter, es decir, en forma. Sócrates y Calias deben por consiguiente, mientras concuerdan en su forma específica, diferir en la cualidad o forma de su materia. Ahora bien, esta diferencia en la cualidad de su materia puede añadirse a la forma o la esencia, y si así se hace obtenemos la noción de una esencia de un ser individual que incluye, además de la forma específica, adicionales características permanentes que surgen de diferencias en la materia con la que la forma específica está unida en diferentes individuos" (p. CXVIII). Solo en *Lambda*

1071^a 27 Aristóteles señala claramente que los individuos tienen tanto una forma como una materia distinta, donde parece no darse cuenta de la importancia de su declaración. Cuando se describe la forma como un *tode ti*, esto se debería probablemente interpretar a la luz del pasaje más preciso en que se describe la forma como aquello en virtud de lo cual, al contrario de la materia, algo puede ser llamado *tode ti*. “Matter itself is not individual; it is only when form is added that an individual results”.

“Un individuo debe poseer tanto ser como carácter; sin materia no podría tener ser, pero sin forma no podría tener carácter. Y ser y carácter son inseparables uno de otro; ninguno tiene uno u otro sin el otro; forma y materia existen solo en unidad y son separables solo en el pensamiento. Podemos decir que Aristóteles está bien enterado de esto, si no fuera por su doctrina de la existencia de ciertas formas puras, Dios y los seres que mueven las esferas; deberíamos quizá agregar la razón humana (cf. Λ. 1070^a 24-29), pero sería precipitado aventurarse en esta disputada cuestión de interpretación”.

“Con respecto a esas formas puras podemos justificadamente insistir en la pregunta de Teofrasto, de cómo, considerando la doctrina de Aristóteles de que la pluralidad viene de la materia, se ha de explicar la pluralidad de estas. El pensamiento posterior trató a cada uno de estos individuos inmateriales como el miembro único de una especie separada, y esta habría sido presumiblemente la respuesta de Aristóteles si se hubiera planteado a sí mismo la pregunta” (p. CXIX).

Análisis del devenir.

“Las cosas pueden generarse según Aristóteles de tres modos: por naturaleza, por arte o espontáneamente. El principal objetivo de Z. 7-9 es mostrar que en esos tres casos están implicadas tres condiciones” (p. CXIX).

(1) *La generación natural.*

Naturaleza es aquí “el poder, inherente a todo ser viviente y a los cuatro elementos, de iniciación del cambio” (p. CXX). En la naturaleza y la generación ‘todas las cosas que se generan se generan por la acción de algo y desde algo y llegan a ser algo’ (Z. 1032^a 13). Las condiciones de la generación natural son: (a) un individuo que ya tiene actualmente la forma específica que el vástago va a tener. Un ser humano engendra un ser humano (1034^a 21-^b 1’ 1032^a 25). (b) Una

materia capaz de ser el vehículo de la forma específica. Esta materia se encuentra en la sangre excedente de la mujer: es su contribución al acto de la generación (H. 1044^a 35). (c) La forma específica que es impuesta al material.

(2) *Producción artística.*

Toda producción artística es debida a la mente, y en este caso la preexistencia de la forma es menos obvia: no se presupone la existencia de una casa real cuando se fabrica una casa. Pero en cierto sentido hay una casa preexistente que es la forma de casa concebida por el constructor (1032^b 1). En toda producción artística se presuponen dos fases, una de la *nóesis*, en que el artista rehace su trabajo gradualmente desde el pensamiento del objeto que él desea producir con los medios necesarios, y otra de *poiesis*, en que revirtiendo el orden, da existencia a esos medios hasta que culmina su propósito.

(3) *Producción espontánea.*

La producción ἀπὸ τοῦ ταῦτομάτου es de dos tipos: simulación de la producción natural (que es propiamente lo ἀπὸ τοῦ ταῦτομάτου); simulación de la producción artística, es decir, la τύχη.

“Todo cambio presupone no solo una materia que persiste sino una privación que abre camino a la forma”. (p. CXXII). En la generación la forma tampoco es generada, pues sería producida de alguna otra cosa, esto es, por la imposición de la forma sobre la materia que equivaldría a decir que sería por la imposición de *otra* forma sobre otra materia, y así *ad infinitum*. Podría obviamente interpretarse que Aristóteles enseña la eternidad de la forma. Pero a veces él habla de la forma generándose y pereciendo en forma instantánea (1039^a 26, H. 1044^b 21). La solución puede estar en 1034^b 18. De mismo modo que cuando se produce una substancia debe existir ya una forma, así también cuando se impone una nueva cualidad, cantidad, etc., ellas deben preexistir: en el primer caso en forma actual, en el segundo, potencial. En el segundo caso la forma no es eterna.

La producción artística jamás es la producción de una nueva substancia sino solo de una nueva estructura, etc., en una substancia que ya existe. “That which ‘becomes’ becomes bit by bit, but the form has no parts; it is the structure of the whole” (p. CXXIII). “Del mismo modo, la forma de un animal individual se genera sin limitación de tiempo en el último momento de la transformación vivificadora del elemento femenino por el masculino”.

Incluso donde la forma preexiste actualmente (p. e. si se trata de una generación natural), ella no preexiste aparte de sus casos particulares: “Form is eternal only by virtue of the never-failing succession of its embodiments” (p. CXXIII). “Si tuviera existencia substancial propia, una cosa individual que la encarnara jamás podría producirse, ya que una substancia no puede contener a otra. La Forma señala un ‘tal’, jamás un ‘este’, una característica, jamás una cosa concreta que la posee. Así las Formas platónicas no son de utilidad para explicar la generación de las substancias” (Z. 1033^b 19-39) (ibid.). Complementariamente, el análisis de Λ . 4, 5 es más afín al de la *Física* por el lugar que se le asigna a la privación. Z trabaja fundamentalmente con la antítesis forma y materia; en Lambda la privación, la forma y la materia son las tres causas internas (1069^b 32-34, 1070^b 18, 22). Hay también causas externas. (1) la causa matriz próxima, el arte de la medicina o de la construcción = la forma de la salud, de la casa; o, en la generación natural, el progenitor macho (1071^a 14 ss., 28); (2) en la generación natural, la causa motriz remota y común, el Sol que en su eclíptica produce la secuencia de las estaciones. (3) la causa última o primera, que mueve no por acción mecánica sino por ser deseada y amada (1071^a 36). Λ es más abarcador que Z. En Z, la naturaleza de la forma; en Λ , hasta dónde todas las mismas cosas tienen las mismas causas. “Aristotle points out that, except as regards the first cause, things in different genera have only analogically the same cause” (p. CXXIV). Existe el individuo y la forma específica: ‘universal causes do not exist; the individual is the cause of individuals’ (1071^a 27). No hay hombre universal. “So, too, the prime cause is not a general principle, but an individual spirit” (1075^a 11-15).

Potencia y acto.

“Las expresiones potencialidad y actualidad, casi enteramente ausentes en Z, juegan un papel considerable en H, según que Aristóteles pasa de una consideración estática de substancia a la consideración dinámica de cambio” (p. CXXIV). En Θ emprende el estudio de esas nociones y distingue los dos sentidos principales de δύναμις: ‘poder’, ‘potencialidad’. Poder es ‘una fuente de cambio en otra cosa o en la misma cosa en cuanto que otra’. “This may be called transeunt δύναμις, inasmuch as two things are concerned”. “La potencialidad es, por otra parte, una capacidad en A de pasar a otro estado de sí misma” (ibid.). La

noción de poder en sentido estricto —el poder de iniciar el cambio—, está ausente en ‘potencialidad’ que, en su caso, implica debilidad y una suerte de resistencia de inercia.

Poderes racionales e irracionales.

Algunos poderes son irracionales, otros racionales. Pertenecen a los racionales las artes o formas productivas del conocimiento y las virtudes morales. Ambas se encuentran en los seres vivos. Son irracionales, los poderes innatos como los sentidos, pertenecen a los racionales los adquiridos por práctica o instrucción. Estos tienen en común el no ser innatos sino que son desarrollados por ejercicio. Los poderes racionales se distinguen también de los irracionales porque pueden hacer cualquiera de dos cosas contrarias. Esto se sigue del hecho de que el *logos* de una cosa es también el *logos* de su contrario. Por eso, un poder racional es más complejo. Para un poder irracional es suficiente que el agente y el paciente alcancen el grado de proximidad en que sus poderes se hacen operativos. “Pero si la proximidad fuera la única condición necesaria de la actualización de un poder racional, entonces, puesto que es un poder para hacer cosas opuestas, cuando se diera la proximidad de hecho haría estos opuestos y rompería así la ley de contradicción. Se necesita por tanto claramente una condición adicional. Esta condición es la aparición del deseo o la elección de uno de los opuestos; al darse esto, el poder se hace operativo, pero, por supuesto, solo en uno de los dos modos que le están abiertos” (p. CXXV) .

En defensa del concepto de capacidad.

“En Θ . 3 Aristóteles se propone reivindicar el concepto de capacidad contra el ataque de la escuela megarenses. Los megarenses habían dicho que una cosa solo *puede* actuar cuando está actuando. O bien porque quizá cuando una cosa está de hecho ejerciendo algo hay evidencia de que lo puede ejercer; o bien, porque se dejaron sorprender por la falacia de que algo no puede actuar cuando no-está-actuando. Aristóteles supone que esta opinión implica que un hombre solo es un constructor cuando está construyendo; por eso que cuando no está construyendo se dice que él tiene la *capacidad* de construir. (2) Implica además la negación de la realidad de las cualidades sensibles cuando ellas no están siendo efectivamente percibidas. Como con Protágoras, esto equivale a la forma más

extrema de sensacionalismo filosófico. (3) Esto implica que la gente se hace ciega y sorda varias veces al día. (4) “Si la capacidad está presente solo cuando está efectivamente presente, aquello que no está sucediendo está imposibilitado de suceder, y por consiguiente nunca sucederá; así, se niega la existencia del cambio” (p. CXXXVI).

Pero este último argumento es falaz. “El verdadero sentido de la doctrina de los megarienses parece ser que no hay tal cosa como capacidad o posibilidad”. Las cosas suceden o no suceden; lo demás no tiene sentido decirlo, ni implica una negación del cambio: “sería compatible con la afirmación de que el cambio existe pero es siempre necesario” (ibid.). Todo esto se refiere de hecho a una *dymanis* inmanente, a una potencialidad, no a un poder. Esta potencialidad es indefinible, y es como la relación (Θ . 6) de actualidad a potencialidad que se da en un Hermes terminado frente a un Hermes latente en un trozo de madera, etc. “The relation is of two main kinds: (1) that of movement to power, (2) that of substance to matter” (p. CXXVII). En (1) hay una referencia a la *dynamis* transeúnte [algo producido por el agente cuyo efecto pasa o se termina fuera], una δύναμις κατὰ κίνησιν, sobre la que se habló en la primera mitad del Θ . Por otra parte, un poder en A para producir cambio en B, es al mismo tiempo una *dynamis* inmanente en A. En el tipo (2) “A simplemente pasa de una relativamente informe condición a una relativamente formada, como cuando la madera que es potencialmente una estatua se transforma en efectiva estatua” (ibid.).

Actualidad y movimiento.

Se habla de actualidad con movimiento. “Un movimiento en sentido específico siempre apunta a un fin más allá de él mismo, y es por consiguiente algo incompleto: se aprende para conocer, se es curado para estar bien. “Una actividad en sentido específico tiene su fin en sí misma; ver, pensar, conocer, vivir, ser feliz, no apuntan a nada fuera de sí mismos. El movimiento no puede ser clasificado propiamente ni como δύναμις ni como ἐνέργεια. Es ‘la actualidad de aquello que es en cuanto tal potencialmente’ —del bronce, por ejemplo, no en cuanto bronce sino en cuanto capaz de experimentar un cambio” (p. CXXVII). “Change is thus the actualization of something which is essentially potential, and which in being actualized does not lose this character. That is why it is ἐνέργεια

ἀτελής. If the potenciality vanished in actuality there would be no movement, only a new position" p. CXXVII; (cf. *Phys.* 201^a 9-^b 15, ^b 27—202^a 3 <K. 1065^b 14—1066^a 7, 1066^a 17-26>).

“Un movimiento toma tiempo”: mientras uno se cura aún no se cura. Una actividad es completa en sí misma: es al mismo momento que uno ve y ha visto; o como lo dice Aristóteles en otro lugar, un proceso es rápido o lento, la actividad no. Se puede llegar a estar contento en forma rápida o lenta, pero no se puede disfrutar de un placer en forma rápida o lenta. Esta distinción tiene importantes aplicaciones, tanto en teología (en la doctrina de la ‘actividad de la inmovilidad’ divina) como en ética (en la doctrina de que ni la felicidad ni el placer es un proceso, sino una actividad o su acompañamiento).

Prioridad de la actualidad (acto).

La actualidad [‘acción del acto sobre la potencia’ (DRA)] es anterior a la potencialidad [‘capacidad de la potencia, independiente del acto’]de diversas maneras. “Es primera en la definición”. (2) Es, en cierto sentido, anterior en el tiempo. Si bien es cierto que en un ser individual la potencialidad viene antes de la actualidad: la materia de lo que se hace un hombre viene antes del hombre, la facultad musical es anterior a su ejercicio. Así entonces, “lo actual viene de lo potencial por medio de algo actual: y algo que es de la misma especie que su producto” (p. CXXVIII). La materia se activa con el padre; la facultad musical se desarrolla con la instrucción del profesor. “La potencialidad presupone la actualidad porque solo lo que es potencialmente puede llegar a ser actualmente, y solo lo actual puede hacer de lo potencial actual” (ibid.). A pesar de eso, todo lo que está en proceso de llegar a ser o se está moviendo, tiene ya alguna parte que ha llegado a ser o se ha movido: “por consiguiente, un aprendiz debe ya conocer algo de lo que está aprendiendo. Todo conocimiento, como afirma en los *Analitica Posteriora* (99^b 35), viene de un conocimiento pre-existente” (p. CXXIX). Así, la potencialidad no precede a la actualidad; en cuanto a la substancia, el acto o actualidad es anterior a la potencia, y “respecto del tiempo, siempre un acto precede a otro hasta el acto del que siempre mueve primero” (1050^b 4).

(2) “La actualidad es primera en esencia. Es la forma o fin hacia el que apunta la potencialidad, y lo único que le da su valor” (ibid.). (4) “Una cosa es anterior a la otra en el sentido más estricto si ella puede existir sin la otra, y la

otra no puede existir sin ella. Ahora bien, lo eterno puede existir sin lo temporal pero no viceversa; es por consiguiente anterior a lo temporal. Pero nada eterno existe potencialmente. Porque lo que tiene la *capacidad* de ser tiene también la capacidad de no ser, y por consiguiente podría plausiblemente no ser, y por consiguiente no es eterno. El *prius* de todo el universo, el primer motor, es pura actualidad sin ningún elemento de potencialidad. Y lo que viene después de él, el Sol y las estrellas y la esfera más exterior de los cielos, no tiene potencialidad en el sentido más pleno de potencialidad, esto es, potencialidad de no ser. No tiene materia para generación o destrucción sino solo materia para movimiento local, la potencialidad de moverse de aquí allá. Su eternidad y la eternidad de su movimiento está garantizada por su naturaleza; solo el lugar de su movimiento cambia. Esta eternidad de movimiento es imitada incluso por las cosas percibles del mundo terrestre. Aquí los individuos no son eternos, mas por la transformación cíclica de los elementos y la sucesión de las generaciones se asegura la eternidad de especie y la eternidad de movimiento” (pp. CXXIX-CXXX).

Además, una actualidad es mejor que una buena potencialidad; esta es inferior a su buena actualización. Por eso mismo la actualidad es superior a su mala actualización. “El mal, en consecuencia, no tiene existencia aparte de cosas particulares malas. Siendo el mal posterior en naturaleza a la potencialidad, y la potencialidad a la actualidad, y los constituyentes originales y eternos del universo siendo, como se ha visto, actuales y no potenciales, entre ellos no puede encontrar lugar ni un mal ni un defecto ni una perversión” (ibid.). Serían como “subproductos del esfuerzo de las cosas terrestres de imitar la actividad perfecta del primer motor: subproductos debidos a la presencia en las cosas terrestres de materia o potencialidad. La materia, que *es* uno de los constituyentes eternos del universo, no es un mal sino indiferente entre el mal y el bien; y la forma, el otro constituyente eterno del universo, es en sí misma buena” (p. CXXX).

“Con este sugerente, si bien demasiado fácil, argumento en pro del optimismo, que nos detiene justo en el umbral de la doctrina del libro Λ , nuestro examen general de la doctrina metafísica puede concluir” (p. CXXX).

IV. La Teología de Aristóteles

“El Libro Λ es con razón considerado como la piedra angular de la *Metafísica*. Aristóteles le ha dado el nombre de 'teología' a la más alta de las ciencias, la ciencia de aquel tipo de ente que combina una existencia substancial, independiente, con la exención de todo cambio; y es en este libro en el que encontramos su único tratado sistemático en teología” (p. CXXX). Parece haber en sus escritos más tempranos ciertas ‘pruebas de la existencia de Dios’ muy diferentes de las que se encuentran en *Lambda*, como su anticipación del argumento ‘ontológico’ en el *De Philosophia* (Fr. 1476^b 22-24). Ni dejó de usar el argumento teleológico (Fr. 1476^a 34-b 11); o sueños y premoniciones (Fr. 1475^b 36); incluso el instinto animal (Cicerón *de Nat. Deor.* II 49. 125).

En Λ , sin embargo, proporciona argumentos por la existencia de un Dios alejado de la religión popular, de modo que parece no buscar acomodarse a su audiencia; argumenta, en cambio, a partir de principios arraigados profundamente en su metafísica. Su argumento en favor de la existencia de Dios, es una forma especial de argumento ‘cosmológico’, *a contingentia mundi*. “Las substancias son las primeras de las cosas existentes. Por consiguiente, si todas las substancias son perecibles, todas las cosas son perecibles. Pero hay dos cosas que son imperecederas, el cambio y el tiempo. El tiempo debe serlo, puesto que no hay antes y después a excepción del tiempo. Y el cambio debe ser igualmente continuo con el tiempo; ya que el tiempo debe ser, o lo mismo que el cambio, o concomitante con él. Ahora bien, el único cambio continuo es el cambio de lugar, y el único cambio continuo de lugar es el movimiento circular. Debe existir, por consiguiente, un movimiento circular eterno” (p. CXXXII).

“Ahora bien, para que haya movimiento eterno, debe haber:

una substancia eterna. Hasta aquí, las Formas platónicas podrían bastar. Pero (2) esta substancia eterna debe tener en sí un principio capaz de causar movimiento, cosa que las Formas no tienen. (3) No solo debe poseer este poder sino ejercitarlo. (4) Su esencia no debe ser poder sino actividad, ya que de otro modo podría serle posible a veces no ejercer este poder, y cambiar en caso de no ser eterna. (5) Esas substancias deben ser inmateriales, puesto que ellas deben ser eternas” (p. CXXXII).

Aristóteles, por otra parte, acude a la experiencia para mostrar que hay algo que se mueve con un movimiento circular incesante, a saber, el cielo de las

estrellas. Luego pasa a hacer una nueva consideración acerca del primer motor. “Puesto que la esfera de las estrellas fijas se mueve, tiene que haber algo que lo mueve. Ahora bien, aquello que mueve y es movido es un intermediario con el que no podemos quedar satisfechos; puesto que debe haber algo que mueve sin ser movido” (p. CXXXIII). Este es el ente eterno, substancial, puramente actual, cuya existencia él ya ha demostrado. “El nuevo aspecto que ha descubierto ahora es su inmovilidad, la que podría ser inferida directamente de su inmaterialidad probada previamente, puesto que el movimiento presupone ὕλη τοπική (i. e. ‘materia espacial’).

Ahora bien, “la causalidad física del movimiento supone el contacto del que mueve y del que es movido y, por consiguiente, una reacción del movido sobre el que mueve. El motor inmóvil debe, por consiguiente, causar movimiento en un modo no-físico siendo un objeto de deseo. ‘Toca’, pero de un modo metafórico (como, p. e., alguien que nos hiere sin tocarnos); pero a veces se describe como teniendo un carácter casi físico: “ya que se dice que el primer motor no solo opera directamente sobre la esfera exterior del universo, y solo indirectamente en las esferas interiores, sino que de hecho está en el exterior del universo; esta es una expresión poco cauta en la que no se debería insistir. El punto de vista genuino de Aristóteles es, indudablemente, que el primer motor no está en el espacio” [*De Caelo* 279^a 18] (p. CXXXIV).

El Dios de Aristóteles ¿es solo causa final, o también causa eficiente del cambio? “No puede haber duda acerca de la respuesta. ‘Causa eficiente’ es simplemente la traducción de la ἀρχὴ κινήσεως <‘principio de movimiento’> de Aristóteles, y Dios es ciertamente eso”. La verdad es que la oposición de οὐ ἕνεκα <‘en vistas de lo que’> a ἀρχὴ κινήσεως no está bien elegida. La causa del movimiento puede ser: (1) un fin al que se aspira, o (2) una fuerza que opera *a tergo*, que puede ser (a) una fuerza física, o (b) una fuerza mental, un acto del deseo. La causalidad de Dios no es (a) ni (b).

“El argumento se complica por el hecho de que el objeto de *conocimiento* también es descrito como moviendo sin ser movido. No quiere decir, sin embargo, que el objeto de conocimiento como tal causa el movimiento en el espacio” (p. CXXXIV). La doctrina es que todas las cosas existentes pueden ser ordenadas en dos series: la columna de positivos y la de negativos. Los positivos son los objetos directos de pensamiento; los negativos solo son conocidos como

opuestos a los negativos. Entre las cosas positivas está primero la substancia, antes que nada la primera, sin composición, completamente actual: este es el tipo de ser que es causa primera del movimiento. Pero este no es solo el objeto primero del conocimiento, la más inteligible de todas las cosas; es también la más deseable. “El conocimiento de él produce necesariamente deseo por él, amor de él. Y mediante el deseo que inspira pone al mundo en movimiento. Lo que el objeto del conocimiento *como tal* ‘mueve’ es simplemente la mente, y él mueve a esta —no a la acción física— sino al pensamiento” (CXXXV).

El primer motor mueve directamente el *primer cielo*: es decir causa la rotación del día sidéreo, la rotación *aparente* de las estrellas cada veinticuatro horas alrededor de la Tierra. “Ya que mueve inspirando amor y deseo, parece darse por supuesto que el ‘primer cielo’ es capaz de sentir amor y deseo, esto es, tiene alma. Y esto se confirma por lo que Aristóteles dice en otra parte; el cielo primero, los planetas, y el Sol y la Luna son todos considerados como seres vivientes” [*De Caelo* 285^a 29, 292^a 20, ^b 1]. La adicional acción causal, es decir, respecto de los planetas, del primer motor es un tanto obscura. “Los movimientos del Sol, la Luna, y los planetas son explicados por la hipótesis de un *nido* de esferas concéntricas, cada una con sus polos fijos en la armazón de la esfera contigua exterior. Así, cada esfera imparte su propio movimiento a la esfera vecina interior, y el primer motor, por mover directamente la esfera más exterior, mueve todas las otras esferas indirectamente” (p. CXXXV). Ella causa el movimiento del Sol en veinticuatro horas, produciendo el día y la noche y su aporte a la vida terrestre. Pero el ritmo de las estaciones y sus importantes consecuencias telúricas son producidas indirectamente de otro modo por el primer motor: ellas se deben a las *inteligencias* (como los sabios las denominaron) que suman según Aristóteles 55 (o 47) [1074^a 11, 13] y que coexisten con el primer motor. La generación y destrucción es particularmente debida al Sol: su movimiento en la eclíptica es debido a una de las ‘inteligencias’.

“Las *inteligencias*, como el primer motor, mueven ‘como fines’ [1074^a 23], es decir, ellas también mueven inspirando deseo o amor” (p. CXXXVI). No se especifica cuál es su relación con el primer motor, pero si el mundo y la naturaleza, como afirma, dependen de este único gobernante del universo, habrá que suponer que el primer motor mueve las inteligencias. “Y puesto que ellas son

inmateriales este movimiento no será físico sino el ‘movimiento’ metafórico del deseo y el amor. Él las moverá ὡς ἐρώμενον <‘como un ser amado’>.

Estrictamente hablando, entonces, tenemos un sistema muy complicado:

- (1) El primer motor.
- (2) 55 inteligencias activadas por el amor del primer motor.
- (3) El alma del ‘primer cielo’, activada por el amor del primer motor.
- (4) Las almas de la 55 esferas, activadas por el amor de las 55 respectivas inteligencias.
- (5) El ‘primer cielo’, movido por su alma.
- (6) Las 55 esferas, movidas por sus almas.

Es improbable que Aristóteles haya se haya propuesto toda esta complicación. En ninguna parte distingue explícitamente el alma del primer cielo de Dios, ni las almas de las esferas de las inteligencias. Frente a todas las dificultades de interpretación, parece preferible suponer que en Lambda ‘deseo’ y ‘amor’ no son usados en un sentido meramente metafórico, y que por consiguiente, la vida y el alma son atribuidos seriamente a las esferas. “El esquema es simplificado de un modo más satisfactorio si no consideramos el primer cielo y su alma, las esferas planetarias y sus almas, como entidades separadas, sino cada una de las esferas como formando con su alma un único ser viviente compuesto” [*cf.* Plut. Plac. 881 E, F].

¿Cómo produce los movimientos físicos el amor o deseo por el primer motor? “La teoría es que cada una de esas unidades de alma y cuerpo desea una vida lo más parecida posible a la de su principio motor. La vida de su principio motor es una continua e invariable actividad de puro pensamiento. Incapaces de reproducir esto, las esferas hacen lo inmediatamente mejor realizando el único perfectamente continuo movimiento físico, a saber, el movimiento en círculo (*cf.* *Fís.* 265^b 1). El movimiento circular, que de hecho implica un constante cambio de dirección, fue pensado por Aristóteles como no implicando un cambio de dirección, y el movimiento rectilíneo, el único tipo que realmente no implica un cambio de dirección, fue desechado por el hecho de que, si va a ser continuo, requiere un espacio infinito, cosa en la que él no creía” [*cf.* *Fís.* 265^a 17] (p. CXXXVIII).

Y continúa: “Si las esferas son activadas por el amor de sus principios motores y estos por el amor del primer motor, se pueden hacer las preguntas de ¿porqué el primer cielo debería moverse (1) en la dirección en que se mueve, y (2) con la rapidez con que efectivamente lo hace, y, suponiendo que hay razones para esto, (3) porqué todas las otras esferas no se mueven en la misma dirección y con la misma velocidad? La respuesta de Aristóteles a la primera cuestión, es puramente antropomórfica. Puesto que la derecha es más fuerte y controla la mitad del cuerpo, es adecuado que los cielos se muevan, hacia la derecha, esto es, en sentido contrario al de las manecillas del reloj [*De Caelo* 228^a 2-12]. Y como los cielos a todas luces se mueven en el sentido de las manecillas del reloj, tiene que suponer que no el norte sino su polo sur es la parte ‘superior’ de los cielos [*ibid.* 285^b 19]. Para la segunda y tercera pregunta, no tiene respuesta. Debemos asumir ciertas direcciones y una cierta rapidez si se ha de ‘salvar las apariencias’, para explicar los hechos observables, pero no se ofrece de ellos una explicación teleológica. Por otra parte, se esfuerza con ahínco por mostrar cómo todos los cambios observados en la Tierra, cambios en posición, cualidad y porte, fluyen, como deben hacerlo en su teoría, desde los movimientos de las esferas [*Meteor.* 339^a 21-32], y finalmente desde el primer motor” (p. CXXXVIII).

Los cuerpos celestes producen la generación y destrucción en la esfera terrestre y los movimientos locales que observamos; el flujo y reflujo del movimiento, la perpetuación de las especies. Por otra parte, en el caso de los motores inmóviles que constituyen las inteligencias celestes, sus movimientos existen con el propósito de hacer realidad para las estrellas un modo de actividad lo más semejante posible al de esas inteligencias. Estas inteligencias son diferentes unas de otras, y de Dios, aunque ellas no contienen materia pues son inmutables [1072^b 2] ni magnitud [*ibid.* 38]. Se ha sugerido que ellas son formas puras *específicamente* diferentes, siendo cada una de ellas el único miembro de una especie separada, como se ha sostenido en el caso de los ángeles [Sto. Tomás sostuvo que los ángeles son específica, no genéricamente diferentes]. Ahora bien, si hubiera *primeros* motores *específicamente* diferentes, la argumentación de Aristóteles en pro de la unidad del universo se quebrantaría. ¿Cómo se diferencian, entonces? Si una diferencia implica materia (ya que la solución anterior no parece ser la aristotélica) ¿cómo una especie se diferencia de otra? La solución, en los términos del Estagirita, está en la doctrina de que el género es la

ἄλη νοητή de su especie (H. 1045^a 34, Δ. 1024^b 8, Z. 1038^a 6). En cada especie se realiza una porción diferente de esta *hyle noeté*, que explica la diferencia de la especie. “Las inteligencias, entonces, serán formas pero no formas puras, ya que contienen un elemento de materia, aunque no de ‘materia sensible’. En esto difieren del primer motor. Y si, como parece, Aristóteles consideraba que las inteligencias eran activadas por el amor al primer motor, eso supone un elemento de potencialidad en ellas, puesto que son movidas por el deseo de algo que ellas mismas no son. Esto supone algo cuasi-material en ellas que no está en Dios” (p. CXL).

No se mencionan las inteligencias en otra parte en Aristóteles. Ellas y las entidades paralelas en la teoría de algún modo similar en Platón (*Leyes* 899), reflejan el tradicional politeísmo de la religión griega. Pero hay en el fondo un sistema monista, con el que las inteligencias parecen no coincidir. “There can be only one pure form, the first mover or God” (ibid.).

Ya es tiempo de ocuparse del modo en que se representa al primer motor mismo. Veámos que es forma pura y pura actualidad, objeto primero de conocimiento y deseo. Es una vida tal como la mejor que se puede gozar por un breve espacio de tiempo (1072^b 14). Una actividad que es también placer. Excluida toda actividad física, se dice que es una actividad mental pura, el conocimiento directo, intuitivo (νόησις); es decir, “el primer motor no es solo forma y actualidad, sino mente, y de ahí el término Dios, que hasta aquí no ha aparecido, comienza a serle aplicado” (p. CXLI). Un conocimiento en el más completo sentido, que es en el más completo sentido mejor no es otro que Dios. “The object of God’s knowledge is therefore God Himself” (ibid.). Lo mismo es la mente y el objeto de la mente (*cf.* 1072^b 20). De aquí se puede conjeturar lo siguiente: en *nóesis* la mente está en cierto modo en contacto directo con su objeto. Y el carácter de la mente es no tener carácter propio sino ser enteramente caracterizado por lo que conoce; un carácter propio interferiría con la reproducción perfecta del objeto en esa mente que conoce. “Así, en el conocimiento la mente y su objeto tienen un carácter idéntico, y conocer un objeto es conocer la propia mente como ella es cuando conoce el objeto” (p. CXLII).

Esta explicación de autoconciencia, aunque difícil e insatisfactoria, nos permite decir que: “es en y por el conocimiento, de alguna otra cosa, que la

mente *llega a ser* objeto de la mente. No debemos suponer que lo que ella primeramente conoce es a sí misma, o que aquello que es ofrecido como una explicación de su llegar a ser su propio objeto se transforma en una *petitio principii*. Sino lo que Aristóteles adscribe a Dios es un conocimiento que tiene *solamente* a sí mismo por su objeto. νόησις es expresamente contrastada con ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα, διάνοια, cada una de la cuales es αἰεὶ ἄλλου [‘siempre de otra cosa’], y ἐαυτῆς *solamente* ἐν παρέργῳ [‘y de sí misma solo accesoriamente’] (1074^b 35).

Buscando una *más tolerable* concepción del conocimiento divino, se cita a Sto. Tomás de Aquino, que dice: *Nec tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intellegendo se intellegit omnia alia* (In *Metaphysicorum libri, Lect. XI*) [‘Y no se sigue, sin embargo, que todas las otras cosas distintas de Él le sean desconocidas; pues entendiéndose a sí mismo conoce todas las otras cosas’]. Muchos otros estudiosos expresan la misma opinión. Pero Aristóteles elige la que considera una de las alternativas [Cf. 1074^b 22], a saber, que Dios debería conocerse a sí mismo, de modo que implícitamente niega el que Dios podría conocer otras cosas. De hecho niega explícitamente mucho de lo que esto segundo supondría, a saber, él niega en Dios todo conocimiento del mal, y toda transición de un objeto de pensamiento a otro [Met. 1074^b 25, 32]. “The result of this wish to exclude from de divine life any relation to evil and any ‘shadow of turning’ is the impossible and barren ideal of a knowledge with no object but itself” (p. CXLII).

“Esta es, entonces, la concepción de Aristóteles de la vida de Dios; se excluye toda otra actividad que no sea el conocimiento, y todo conocimiento excepto el conocimiento de su propio conocimiento. La relación de Dios con el mundo es doble; Él es el objeto primero del conocimiento y el objeto primero del deseo. Hemos considerado esta última relación; ahora comenzamos a trabajar con la anterior. Debería considerarse la descripción de Aristóteles de Dios como el πρῶτον νοητόν en conexión con la doctrina de la ‘razón activa’ (p. CXLIII). Esta famosa doctrina, oscura y muy discutida, se presenta en un solo breve capítulo del *De Anima* III, 5. Dice: “Debe haber dentro del alma una distinción que responda a la general distinción entre la materia que sirve de fundamento a cada género de cosas y es potencialmente cada una de ellas, y la causa eficiente que hace las cosas: un ejemplo de ello es la distinción entre un arte y su material” (*De*

an. Γ. 430^a 10-14). (1) La distinción entre la razón activa y la pasiva está dentro del alma. “Esto es *fatal* para toda interpretación que identifique la razón activa con una razón divina que ocurre enteramente fuera del ser humano individual. No es *fatal* para la opinión de que la razón activa es una razón divina inmanente en las almas humanas” (p. CXLIII). La dificultad es que el único paso que en que Aristóteles describe explícitamente la naturaleza divina, Lambda, no sugiere inmanencia. (2) “La razón activa no es una razón que crea de la nada” (ibid.). Hay un material dado que es promovido de la potencialidad a la actualidad. Y continúa: “Esta razón (νοῦς) es análoga a la materia porque llega a ser todas las cosas; la otra es análoga a la causa eficiente porque hace todas las cosas”. La primera afirmación apunta a la aprehensión, por la que la razón (a semejanza de la comprensión de los objetos sensibles) se vuelve idéntica a sus objetos: “La totalidad de su naturaleza está en cierto sentido en la mente, y no hay nada en la mente excepto ellos. El acto de aprehensión es adscrito, entonces, a la razón pasiva” (p. CXLIV). El papel de la razón activa es “hacer que la razón pasiva lleguen a ser sus propios objetos (sic) por la aprehensión de ellos”. En efecto, ‘todo lo que es potencialmente llega a ser actualmente por la acción de algo que ya es actualmente’ [Met. 1049^b 24]. Por lo visto, la actividad que la razón activa ejecuta es la razón pasiva, que es una suerte de material plástico en la que la razón activa imprime las formas de los objetos cognoscibles. Se introduce allí también una imagen quizá sugerida por Platón (el Sol como símbolo de la Idea del Bien en Rep. 507 b-509d). La razón activa es como la luz, en cuanto ella hace de los colores existiendo potencialmente el serlo actualmente: “active reason is to the intelligible as light is to the visible” (p. CXLV). Ella es como transparente, un *tertium quid* en el caso del ojo y su objeto. El hecho que la razón activa ya conoce todos los objetos inteligibles, hace posible que la razón pasiva, en sí misma una potencialidad, actualmente conozca, y que lo cognoscible actualmente sea conocido.

Continúa Aristóteles: “La razón activa es separable siendo impassible y sin mezcla <porque es> por su propia entidad una actualidad . Porque siempre es más estimable el agente que el paciente, el principio que la materia”. ‘Separable’ (χωριστός) se puede inferir de la expresión posterior ‘cuando ha sido separado’ (χωρισθείς). “Significa que la razón activa, unida por un cierto tiempo con la pasiva, puede ser separada de esta, y la referencia es claramente a la

destrucción, con la muerte, de la segunda y la sobre vivencia de la primera” (p. CXLVI). En lo que resta del texto se enfatiza que la razón activa es enteramente independiente del cuerpo y que no contiene potencialidades sin realizar, pues ella conoce siempre lo que alguna vez conoce.

Termina diciendo: “Una vez separada ($\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$) <la razón activa> es lo único que es esencialmente, y esto solo es inmortal y eterno (no recordamos, sin embargo, porque es impasible, mientras que la razón pasiva es perecible); y sin aquella nada piensa”. Algo se oscurece en la razón activa con su contacto con el cuerpo, “pero existe en puridad cuando esta asociación se termina” (p. CXLVI). Olvida, pues la razón es más divina e impasible: “It takes no impress from the circumstances of life” (p. CXLVII). Si el paréntesis vale, las palabras finales “καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ” se refieren a la razón activa, y así resume Aristóteles su breve capítulo: “y sin la razón activa nada piensa”. Alejandro identifica la razón activa con Dios, seguido de Zabarella. Pero probablemente no hay razón para ello, y aquí se dice que el modo de ser de la razón activa es contrastado con su estado cuando existe “separado”, presumiblemente, después de la muerte del individuo. “Una representación de Dios en el *De Anima* como inmanente en el individuo no sería necesariamente inconsistente con su representación como también trascendente”. Es probable que él haya creído en una jerarquía que se extiende continuamente desde los seres inferiores en la materia hasta el hombre, los cuerpos celestes, las inteligencias y Dios. Esta interpretación relaciona al *De Anima* con la doctrina puramente deísta de Lambda.

“La concepción de Dios presentada en Lambda es ciertamente insatisfactoria” (p. CXLIX). He aquí Dios con un conocimiento que no es conocimiento del universo, y una influencia sobre él que no fluye de su vida interna de conocimiento; y una influencia que difícilmente puede llamarse actividad. No es de extrañarse que una y otra vez los comentaristas lo hayan encontrado difícil de creer; pero Aristóteles “no tiene una teoría ni de la creación divina ni de la divina providencia”, aunque hay trazas de un modo menos árido de pensar. (p. CXLIX). En el *De caelo*, la *Ética* y la *Política*, la idea de que la actividad de Dios es solo de conocimiento es expresada con igual claridad. Pero cuando toma en cuenta el mundo, tiende a pensar de Dios en una más cercana relación con él. La comparación de Dios con el caudillo de un ejército o el gobernante de un pueblo sugiere un muy diferente modo de pensar.

Dios no crea el mundo; la materia es no generada y eterna; y expresamente argumenta en contra de una creación del mundo (*De Caelo* 279^b 12 ss., 301^b 31). Esto no excluiría necesariamente la opinión de que la materia es mantenida en su existencia por Dios, pero no hay rastros de ello en Aristóteles. ¿Hay un Dios inmanente? ¿Es un factor de orden en el mundo? “Dios es esencialmente para él, en Lambda, la causa primera; y en vista de su frecuentemente repetida doctrina de la prioridad de la substancia, la causa debe ser para él una substancia y no una abstracción como es el orden” (p. CL).

Con respecto a la teleología. Todo lo que existe y todo lo que sucede, existe o sucede por un fin. ¿Quiere decir Aristóteles que (1) la estructura e historia del universo es el cumplimiento de un plan divino? ¿O que esto es debido (2) al trabajo consciente en relación con los fines de los seres individuales? ¿O bien (3) que hay en la naturaleza un esfuerzo inconsciente hacia los fines? Lo primero (1) está lejos de la teoría de Lambda, con un Dios cuya sola actividad es auto-conocimiento. Pero hay indicios de algo diferente. Frente a la comparación de Dios con un capitán de ejército, o del universo con un conjunto familiar y sus más o menos definidas funciones (1075^a 15, 1076^a 4, 1075^a 19), “es difícil no suponer que Aristóteles está pensando de Dios como controlando por su deseo las líneas principales de desarrollo de la historia del mundo” (p. CLI). Un lenguaje similar se puede ver en *De generatione et corruptione* 336^b 31. O el elogio de Anaxágoras por introducir la razón como la causa del orden en el mundo en A. 984^b 15. También frases como: ‘Dios y la naturaleza no hacen nada en vano’ (*De Caelo* 271^a 33). Pero hay muy poco de este modo de pensar. Además, nunca usa la palabra *πρόνοια*, ‘providencia’ de Dios, como Sócrates o Platón lo habían hecho (Jen. *Memorabilia* I. 4. 6. etc., Plat. *Timeo* 30c, 44c), ni una seria creencia en recompensas o castigos divinos; ni interés, como Platón, “in justifying the ways of God to man” (ibid.).

La segunda alternativa (2) parece estar excluida “por el hecho de que la teleología es claramente opuesta al funcionamiento del pensamiento” [*Fís.* 199^b 29]. En su conjunto, pareciera que la opinión (3) es la que prevalece en la mente de Aristóteles” (p. CLII). Si una vez ha dicho que Dios y la naturaleza no hacen nada en vano, son muchas las veces que dice que la naturaleza no hace nada en vano. “The notion of unconscious teleology is, it is true, profoundly unsatisfactory” (ibid.). Los defectos de su teología surgen sobre todo por

aparecer como una suerte de apéndice a la física y a su específica teoría física. Con respecto a esta última, (1) “mucho de su argumentación por la existencia de Dios se basa en premisas que solo tienen para nosotros un interés de anticuario”: la noción de ‘divinidad’ de cuerpos celestes; su liberación de todo cambio menos su moción espacial; el universo como un sistema de esferas concéntricas; la noción de la prioridad de la moción circular y la peculiar analogía entre esta y la actividad invariable del pensamiento. Estos, y otros rasgos similares, disminuyen ante nosotros el valor de la teología que los presupone. En particular, lleva a pensar de Dios como más directamente operativo en los confines más exteriores del universo, y como afectando los asuntos humanos solo a través de una larga serie de intermediarios. Pero (2) los defectos más profundos de su teología surgen no de fundarse en una teoría física particular, sino de estar basada en la física, con exclusión de toda otra posible base. Ese factor físico es la explicación supra sensorial del hecho del movimiento. Compartía con otros pensadores la necesidad de explicar el movimiento o afirmar que era ilusorio. Su confianza en los hechos le impedía esta segunda postura. Así, tuvo que aceptar la realidad del movimiento; pero no pudo considerarlo como no necesitando explicación: “He therefore tried to explain it as due to something which was itself except from motion. It is exclusively as first mover that a God is necessary to his system” (p. CLIII). Aristóteles no logra explicar el movimiento; nos queda la pregunta de cómo una actividad no física de deseo puede producir movimiento en el espacio. Pero aparte de ello, este Dios es inadecuado para satisfacer las demandas de la conciencia religiosa. No es fácil satisfacer estas demandas. Por una parte, de un Dios que incluye y explica todo, en el que tanto el cuerpo como el alma, el mal y el bien, están incluidos. Por otra, la demanda por un Dios que es puro espíritu, sin trazas de materia, autor del bien y no del mal, espíritu personal distinto de sus adoradores, que participa en relaciones personales con ellos. El Dios de Aristóteles satisface hasta cierto punto estas últimas demandas: “Él es espíritu, no materia, y un espíritu entre otros espíritus; y son estas dos características en la perspectiva de Aristóteles las que llevaron a la Iglesia Católica a basar su teología mayormente en la de él. Pero profundas modificaciones de esa perspectiva eran necesarias si su primer motor iba a ser identificado con el Dios que los cristianos adoran” (p. CLIII). El primer motor no es el creador del universo (la materia y las formas subordinadas son increadas y eternas); ni un gobernante providente (es

solo pensamiento de sí mismo); ni un Dios de amor, pues cualquier emoción estropearía su vida de pura contemplación. Su relación con el universo y los espíritus humanos es descrita (en Λ) solo como trascendente.

No manifiesta estimación por la consciencia religiosa que le rodea ni se interroga por lo que Dios pudo significar para esa consciencia. Acepta, sin embargo, algunas características importantes cuando muestra estar preparado a acoger como una 'adivinación' de la verdad [$\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$, *De Caelo* 284^b 3] la tendencia universal en la creencia de que *hay* dioses, y de que los cuerpos celestes son divinos [1074^b 8-14, *De Caelo* 270^b 5-24, 279^a 30, 284^a 2, *Meteor.* 339^b 19]. Aunque no profundiza en esa consciencia religiosa; no se advierte tampoco interés en los aspectos del corazón frente al intelecto. Ahora bien, que la moral y la religión son hechos no menos que el cambio físico, y podrían tener una relación directa con la naturaleza última del primer principio del universo, parece ajeno a su método. "En un sentido general, Kant probablemente tenía razón cuando sostenía que la razón práctica tiene más que decirnos sobre Dios que la pura razón" (p. CLIV, final).