

## EXPOSICIÓN BREVE DE LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

**Alfonso Gómez-Lobo**

Durante más de dos milenios la filosofía estuvo organizada como una estructura jerárquica cuya cúspide estaba ocupada por la metafísica, una disciplina privilegiada encargada de establecer las verdades primeras y fundamentales. En nuestro siglo, esta disciplina ha sido declarada ininteligible por el positivismo lógico y considerada “superada” por diversas formas de heideggerianismo y postmodernismo. Por último, su carácter supuestamente patriarcal la ha transformado en blanco de distintas formas de feminismo. Sin embargo, entre algunos cultivadores contemporáneos de la lógica modal (por ejemplo S. Kripke) ha habido un desarrollo inesperado: a partir de ciertos refinamientos lógicos se ha vuelto a la idea de que las cosas poseen algunas propiedades necesarias y que su necesidad no depende de nuestra manera de expresar esas propiedades sino de algo que reside en las cosas mismas. Esto equivale a reintroducir la noción clásica de esencia aristotélica. A fin de facilitar el debate contemporáneo se ofrece aquí una exposición de la concepción que marcó decisivamente la concepción tradicional.

---

ALFONSO GÓMEZ-LOBO. Ph. D., Universidad de Munich. Profesor de Filosofía de la Universidad de Georgetown. Autor de numerosas publicaciones sobre filosofía griega, entre ellas cabe mencionar su libro *La ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989). Sus trabajos “Los axiomas de la ética socrática”, “El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides” y “Las intenciones de Heródoto” fueron publicados anteriormente en los números 40, 44 y 59, respectivamente, de *Estudios Públicos*.

Aristóteles (384-322 a. C.) propuso por vez primera la idea de la metafísica como una ciencia de todo lo que es (ontología) que culmina en el conocimiento de la causa última del universo (teología). Esta concepción onto-teológica de la disciplina filosófica más alta es la que aparece en la obra aristotélica que conocemos como su *Metafísica* y la que, con diversas variantes, prevaleció en el pensamiento occidental hasta Kant. En estas páginas se exponen los rasgos fundamentales del camino recorrido por Aristóteles al intentar darle una forma precisa a su concepción.

### Metateoría

Aristóteles tenía clara conciencia de que en su *Metafísica*<sup>1</sup> estaba exponiendo un proyecto filosófico original. Por eso en ella encontramos con frecuencia afirmaciones sobre la disciplina misma (metateoría) que pueden distinguirse de las afirmaciones acerca de su objeto (teoría).

Las doctrinas más importantes de la metateoría son las siguientes:

(1) La “ciencia indagada” (*episteme zetoumene*)<sup>2</sup>, que en este contexto Aristóteles denomina “sabiduría” (*sofía*), contempla los primeros principios y las causas (982b 9-10). La argumentación que conduce a esta tesis es que en la vida cotidiana llamamos “sabio” a la persona que conoce el porqué o la causa de algo. Además, mientras más remotas de la percepción sensible y abstractas sean esas causas diremos que es más sabio quien las conoce. Desde allí se llega a la noción de que la sabiduría tendrá por objeto lo primero o más universal, aquello que nos dice el porqué de las cosas más particulares.

(2) Un segundo grupo de afirmaciones acentúa el carácter universal del objeto de esta ciencia al decir que es “una ciencia que contempla lo que es (*tò ón*) en cuanto es”, “lo ente en cuanto ente” (1003a 21).

Tanto la utilización del participio *ón* del verbo “ser” (*einai*) como la presencia de la frase adverbial “en cuanto es” o “en cuanto ente” han generado serias dificultades de interpretación. Algunos comentaristas han

---

<sup>1</sup> La mejor fuente de información sobre las obras de Aristóteles es Flashar (1983), un libro muy importante del cual, hasta el momento, no hay traducción castellana. La presentación de los escritos de metafísica, su contenido y las diversas teorías para explicar su estado actual se encuentra en las pp. 256-262 de dicha obra. En este artículo, las citas de la *Metafísica* van entre paréntesis y corresponden al texto griego editado por Ross (1924). Las traducciones son más salvo que se indique lo contrario.

<sup>2</sup> Alfonso Gómez-Lobo (1985).

pensado que la metafísica aristotélica estudia lo que existe (y que, por ende, dejaría fuera a todos los entes de razón, los entes en que pensamos pero que de hecho no existen) y otros han sostenido que según Aristóteles existe un objeto llamado “el ente en cuanto ente”. Ambas interpretaciones son insostenibles.

Los ejemplos que ofrece Aristóteles cuando analiza la noción de lo ente (o lo que es) en el Libro V (Delta), una especie de diccionario de términos filosóficos, son todos ejemplos del uso predicativo del verbo *einai*, vale decir, del uso que corresponde a las afirmaciones que poseen la forma “X es Y”. No hay allí instancia alguna del uso existencial del verbo “ser”.

“Lo ente”, por consiguiente, no equivale a “lo que existe” sino a “lo que es Y” o “el X que es Y”. La frase adverbial por otra parte no modifica a “lo ente” sino al verbo “contemplar”. La disciplina contempla todo lo que es Y, vale decir, todo lo susceptible de ser caracterizado por un predicado y lo contempla no en cuanto es algo específico sino en cuanto puede ser cualquier cosa. La disciplina que restringe su objeto a lo que es en cuanto es móvil, o susceptible de cambio, es la física. La frase adverbial, por lo tanto, reitera la idea de una disciplina de máxima universalidad<sup>3</sup>.

Aristóteles combina esta doctrina con la anterior diciendo que “tenemos que aprehender las primeras causas de lo que es en cuanto es” (1003 a 31-32), vale decir, la última explicación de por qué las cosas tienen atributos, sean cuales fueren esos atributos. Es esta concepción la que designamos hoy mediante el neologismo “ontología”, una expresión a la que no corresponde ningún término análogo en los textos aristotélicos.

(3) Una tercera línea de metateoría introduce un nuevo nombre, “filosofía primera”, y al contrastarla con la filosofía segunda, es decir, la física, sostiene que el objeto de la primera es “lo separable [de la materia] y lo inmóvil”. No está claro que haya algo que corresponda a esta descripción, pero si lo hay, será lo divino y, por lo tanto, la filosofía primera será teología (*theología*). Si el objeto de la teología no existe, entonces la física será la filosofía primera (1025b 3-1026 a 32).

La introducción de la metafísica como teología genera inicialmente una dificultad. Aristóteles distingue claramente entre sabiduría y ontología, por una parte, y teología, por otra, pero reconoce que aquéllas presentan a la metafísica como una ciencia máximamente universal y que ésta, en cambio, la presenta como una disciplina que se ocupa de la existencia y los atributos de algo particular, de una entidad inmóvil. Aristóteles afirma que la dificul-

---

<sup>3</sup> Alfonso Gómez-Lobo (1976).

tad se soluciona si pensamos que lo divino, por ser una de las causas primeras, tiene un lugar justificable en una disciplina máximamente universal de las primeras causas (1026a 30-31)<sup>4</sup>.

### Posibilidad y método

En el desarrollo de su metateoría Aristóteles se pregunta por la *unidad* de la metafísica (y ofrece una respuesta afirmativa), pero no se pregunta por la *posibilidad* de esta ciencia. La actitud escéptica le es ajena. Aristóteles confía en que es perfectamente posible inferir las causas a partir de sus efectos (aunque aquellas no sean perceptibles) e identificar sin error los atributos más universales de lo que es. En el caso de uno de ellos, el principio de no-contradicción (“es imposible que X sea Y y no sea Y a la vez y en el mismo sentido”), Aristóteles argumenta explícitamente en contra de quien lo niegue. No se puede poner en duda este principio porque el más elemental uso del lenguaje lo supone. No sólo afirmar o negar algo requiere la verdad del principio, sino que incluso el reconocimiento de que una palabra tiene un significado determinado (y no otro) está basado en el supuesto de la no-contradicción<sup>5</sup>.

Si bien no hay duda de que para Aristóteles la metafísica es posible, no es fácil decir en qué consiste su método. En muchos pasajes de ontología lo que encontramos es un procedimiento que consiste en lo que hoy llamaríamos análisis lingüístico o conceptual. Aristóteles observa cuidadosamente cómo empleamos ciertos términos, pero no vacila en identificar nuevos conceptos acuñando para ellos ingeniosos neologismos. También encontramos con frecuencia generalizaciones empíricas, sobre todo tomadas del ámbito de la vida. Por último, en su proceder Aristóteles se apoya en los resultados de algunas ciencias, en especial de la astronomía.

La forma adecuada de reflexionar sobre cuestiones de método y de metateoría en Aristóteles es observando el despliegue efectivo de su ontología.

---

<sup>4</sup> Natorp (1888) sostuvo que ontología general y teología son estrictamente incompatibles y Jaeger (1923) hizo de esta incompatibilidad la piedra angular de su estudio del desarrollo de Aristóteles. A los pasajes teológicos les asignó una fecha de composición muy anterior a la de los pasajes ontológicos, relegando a un tercer período todo pasaje que reflejara aprecio por la ciencia positiva. El proyecto de Jaeger fracasó no sólo porque el supuesto filosófico es falso, sino también porque en el texto de la *Metafísica* los pasajes de ontología y de teología están íntimamente entrelazados. Con frecuencia se introduce un argumento ontológico para justificar una aserción teológica.

<sup>5</sup> Para entender este tema conviene estudiar el interesante Libro IV de la *Metafísica*.

## Ontología

La primera dificultad que surge de la caracterización de la metafísica como una ciencia de lo que es Y para cualquier valor de Y es que no todos los valores posibles de Y son del mismo tipo. Como dice a menudo Aristóteles: “lo ente (o el que algo sea) se dice de muchas maneras”. No es lo mismo ser un animal o un hombre que ser un color o ser más grande.

Las múltiples maneras de ser esto o aquello las expresa Aristóteles mediante su doctrina de las categorías. Según esta doctrina, cuando tratamos de clasificar lo que hay en el mundo, lo hacemos fijando la atención en los términos últimos o más universales que podemos predicar de un sujeto. De Sócrates decimos que es un hombre, que es un animal, y por último que es una sustancia; de esta mancha decimos que es verde, que es un color y por último que es una cualidad, etc. Por esta vía se llega a diez géneros máximos o categorías. Algo puede ser una sustancia, una cantidad, una cualidad, una relación, un lugar, un momento en el tiempo, una posición, una posesión, un hacer o un padecer<sup>6</sup>. Aparentemente Aristóteles pensó que esta lista es exhaustiva, que no hay nada en el mundo que no pueda ser clasificado bajo uno de estos géneros categoriales.

La distinción más importante entre las categorías es que la primera tiene un carácter fundante: una cantidad determinada o una cualidad determinada sólo pueden ser la cantidad o cualidad de una sustancia particular, sin que valga la inversa. Se da la palidez de Sócrates pero no el Sócrates de la palidez. De allí que Aristóteles distinga claramente entre sustancia y accidentes, es decir, todos los atributos que caen bajo las categorías que no son la primera.

Dada la prioridad de la sustancia, Aristóteles sostiene que una ciencia de lo que es tendrá que ocuparse de lo que es en sentido fundante, vale decir, de la sustancia. La pregunta “¿qué es aquello que es Y, para cualquier valor de Y?” se reduce a “¿qué es aquello que es Y, para aquellos valores de Y que corresponden a predicados sustanciales?” Dicho de otro modo: “¿qué es ser una sustancia?” La disciplina máximamente universal de todo lo que es Y se torna viable al concentrarse en el estudio de todo lo que es sustancia (1028a 10-b 7).

El término “sustancia” traduce la palabra griega *ousía*, una palabra conectada con el verbo *einai*, “ser”, sin que se sepa bien en qué consiste

---

<sup>6</sup> *Categorías*, *passim*, especialmente Ib 25-27. En este pasaje la lista incluye diez categorías. En otros pasajes encontramos listas más breves sin que podamos decidir si Aristóteles modificó su posición o se está refiriendo en forma abreviada a la lista más larga.

dicha conexión. El término *ousía* se usa de dos modos distintos. (a) Por una parte aparece como un predicado sin ulterior calificación que aplicamos a ciertos objetos cuyos nombres utilizamos como sujetos gramaticales. Se puede decir, por ejemplo, que Bucéfalo es una *ousía* y que su color blanco no lo es. “Blanco” puede ser predicado de otro objeto, algo que no vale para “Bucéfalo” porque Bucéfalo es un sujeto último de predicaciones. (b) Por otra parte se emplea también el término *ousía* acompañado de un genitivo para designar lo que algo es o lo que hace que algo sea lo que es. En este sentido cabe hablar de la *ousía* de Bucéfalo.

Aristóteles le dedica tres “libros” o secciones de su *Metafísica* (VII, VIII y IX, designados también como los libros *Zeta*, *Eta* y *Theta*) a la pregunta por la sustancia y en ellos procede entrelazando el uso (a) y el uso (b) del término correspondiente.

En primer lugar, conforme al uso (a), Aristóteles pregunta qué cosas son sustancias. La respuesta más generalizada es que los animales y las plantas lo son, así como también sus partes y sus componentes elementales o elementos (fuego, agua, tierra y aire, según la química aristotélica). Pero Platón (y, con algunas variantes, sus seguidores inmediatos, Espeusipo y Jenócrates) sostuvieron que las Ideas y los objetos matemáticos son sustancias en un sentido más fuerte que las cosas sensibles por ser entidades eternas, no sujetas a variación y desaparición (1028b 8-27). Para poder decidir cuál de estas posiciones es la correcta, Aristóteles propone estudiar primero qué es la sustancia según el uso (b).

Hay inicialmente cuatro respuestas posibles a la pregunta por la sustancia de algo. Esta puede ser (i) su esencia (o “lo que era ser [tal cosa]”, según la críptica expresión aristotélica), (ii) el universal bajo el cual cae, (iii) su género, y por último (iv) su sustrato (o lo que yace debajo de ese objeto).

Para decidir entre estas posibilidades, hay que tener presente un modelo simple de la composición de las cosas que Aristóteles propone con frecuencia. Nos pide que pensemos en una estatua de bronce. La estatua misma es un todo, un compuesto; el bronce constituye su materia, aquello de lo cual está hecha la escultura; y su configuración exterior, lo que permite identificarla como una estatua de Apolo (y no de Poseidón), constituye su forma. No hay que olvidar que éste es sólo un ejemplo y que un producto artesanal, según Aristóteles, es una sustancia en un sentido derivado. Lo importante es que las nociones aristotélicas de materia y forma se obtienen por generalización a partir de ejemplos como éste.

Al preguntar si el sustrato es la sustancia de algo, Aristóteles observa primero que la noción de sustrato responde al criterio de sustancia en

sentido (a): algo de lo cual lo demás se predica sin que ello mismo se predique de otra cosa. Si dejamos de considerar o hacemos abstracción de esos predicados resulta que el sustrato último de un objeto es su materia. De la estatua podemos predicar diversas cosas, por ejemplo, que mide tres codos de alto, que tiene un arco en su mano izquierda, etc., pero si aplicamos sistemáticamente la estrategia de hacer abstracción de todas las determinaciones de este tipo llegaremos a un punto en que lo único que queda es el trozo de bronce. La sustancia de la estatua de Apolo sería una informe masa de metal.

Este resultado es insatisfactorio porque el criterio privilegiado para decir que algo es una sustancia es que sea algo individualizable, algo susceptible de ser designado mediante expresiones cuya generalización corresponde a la fórmula *tode ti*, donde la primera palabra es un demostrativo y la segunda un pronombre indefinido: “este/a F”, por ejemplo “este caballo”, “esta estatua”. El bronce por sí solo no permite identificar como *esta* estatua de Apolo al objeto del cual el bronce es un ingrediente. La posibilidad de que el sustrato sea la sustancia de algo, por lo tanto, debe ser abandonada.

Aristóteles examina conjuntamente la hipótesis de que la sustancia de algo sea el universal bajo el cual cae y de que sea su género. Se trata, en realidad, de lo mismo. Esta hipótesis coincide a su vez con la posición platónica: lo que realmente es, no es este caballo sino la Forma genérica *caballo*. En las obras de Aristóteles hay numerosos pasajes en los cuales éste ataca, mediante una panoplia de objeciones, la teoría platónica de las Formas por considerarla fundamentalmente errónea. Dentro de las partes de la *Metafísica* que discuten la sustancia conviene destacar dos argumentos.

El primero de ellos sostiene que, como vimos, una sustancia es un sujeto último de predicaciones. Ella misma no es predicable de un sujeto. Ahora bien, un término universal o genérico es siempre y por definición predicable de uno o más sujetos. “Caballo” es predicable de Bucéfalo y de muchos otros corceles. Por lo tanto, el universal, aquello que corresponde a un predicado o término genérico, no puede ser la sustancia de algo. Un segundo argumento refuerza el anterior: el universal es común, en cambio la sustancia es algo propio y peculiar de un individuo a tal punto que si dos cosas tienen la misma sustancia, dice Aristóteles, serán lo mismo (1038b 14-15).

Con la introducción de este último criterio se ha precisado más el dominio de lo que en definitiva será la sustancia: deberá ser algo que es sujeto de predicaciones, que constituye algo definido, y que, por ser propio de un individuo, es también singular.

Aristóteles le dedica algunas de sus más interesantes y difíciles páginas a la discusión del cuarto candidato al título de *ousía*, a la esencia

(“lo que era [para algo] ser [tal o cual cosa]”). La noción de esencia es correlativa a la de definición: sólo tendrán esencia aquellas cosas cuyo *logos* o expresión verbal es una definición. Esto conduce a una detallada discusión de la noción de definición que desemboca en la conclusión de que sólo las sustancias en sentido primario tienen esencia y que no la tienen ni los accidentes ni los compuestos de sustancia y accidente (por ejemplo caballo blanco). El paso siguiente consiste en mostrar que cada cosa es idéntica a su esencia y para confirmar esta tesis el texto de la *Metafísica* incluye un excursus que consiste en tres capítulos (VII. 7, 8 y 9) en los cuales se analizan los procesos de generación tanto naturales como artificiales.

Toda generación o proceso de llegar a ser (i) se debe a la actividad de algo o alguien, (ii) ocurre a partir de un material y (iii) concluye en un llegar a ser algo. Una mesa se gesta debido a la actividad del carpintero, a partir de trozos de madera y llega a ser precisamente eso: una mesa. Lo que hace que sea una mesa y no otra cosa es la forma o configuración que el carpintero le impuso al material. En este sentido, la forma (*eidós*) constituye la esencia de cada cosa.

Toda generación consiste entonces en que un agente sea “causa de la forma en la materia” (1034a 5). En el caso de la generación natural, el agente tiene que ser de la misma especie<sup>7</sup> que lo gestado. Aristóteles repite una y otra vez que un ser humano genera un ser humano. En las producciones o generaciones artificiales esta regla se cumple también porque el artesano tiene “en su alma” una forma del tipo de la que va a imponer a la materia. El carpintero concibe una forma específica de mesa antes de ponerse a trabajar.

Esta forma es específica y no singular porque podría fabricar dos (o más) mesas del mismo tipo, pero la forma de cada una de las dos mesas es singular y determina un trozo distinto de madera<sup>8</sup>. Aristóteles por otra parte se ha esforzado por mostrar que lo que se genera es siempre el compuesto de materia y forma. Es la materia la que adquiere una forma. La forma misma, la forma de este objeto o de este ser viviente, no se genera. Llega a ser y deja de ser instantáneamente, sin que medie un proceso de generación o de producción (1033 a 2 - b 19).

---

<sup>7</sup> Aristóteles emplea la palabra *eidós* tanto para designar la forma como la especie. Este hecho crea algunas confusiones que el contexto a menudo no permite aclarar del todo.

<sup>8</sup> El problema de si la forma de una sustancia es estrictamente singular y está dotada de propiedades que otras formas de la misma especie no poseen (la posición adoptada en esta exposición) o si es específica en el sentido de que todas las formas de la misma especie poseen las mismas propiedades, salvo la propiedad extrínseca de informar una porción distinta de materia, ha sido objeto de prolongada controversia. Cf. Leshner (1971). Entre los más ardientes defensores de la singularidad de la forma se cuentan hoy Frede y Patzig (1988).



Sin descartar estos resultados, Aristóteles aborda una vez más la pregunta por la *ousía*, introduciendo un criterio adicional para juzgar si la solución es correcta: la *ousía* es principio y causa, vale decir, una respuesta a la pregunta “¿por qué?”.

Para ser filosóficamente útil, la pregunta tiene que ser articulada de una manera precisa. Si preguntamos “¿por qué un ser humano es un ser humano?”, no avanzaremos hacia el conocimiento de algo específico. La respuesta será la misma para todo ente: porque cada cosa es indivisible o indistinguible de sí misma. La pregunta abre nuevas posibilidades si indaga, en cambio, por qué estos huesos y tendones constituyen un ser humano o por qué estos ladrillos y vigas son una casa. En estos ejemplos lo que hacemos es designar un trozo de materia y preguntar por la causa que hace que esa materia sea un objeto de cierto tipo o especie. La respuesta en cada caso es la forma singular: este cuerpo está animado por esta alma, un alma que tiene las capacidades específicas de los seres humanos; este material de construcción tiene esta peculiar configuración que permite que alguien pueda vivir dentro de la estructura resultante.

De todo lo anterior Aristóteles concluye que la *ousía* de cada cosa es su forma. Esta es “la causa primera de su ser” (1041b 28). Esto no significa que la forma produzca la existencia de una cosa. La forma es lo que explica que un X (conjunto de tejidos, conjunto de ladrillos) sea Y (un ser humano, una casa). Todavía sigue pendiente el problema de explicar cómo algo que es X adquiere la forma que lo lleva a ser Y. ¿No será acaso la forma un elemento más de X? ¿O es acaso la forma algo totalmente ajeno a X?

Durante la discusión de la *ousía*, Aristóteles introduce gradualmente otro de los sentidos del ser que distinguió al inicio: ser Y en potencia (*dynamis*) y ser Y en acto (*enérgeia*, *enteléjeia*). Estos conceptos le permiten solucionar algunas de las dificultades generadas por la noción de forma.

La forma no es un elemento material adicional. La forma de la sílaba BA no es una tercera letra, ni es el alma un órgano más del cuerpo. Las letras A y B tienen la posibilidad o potencia de constituir la sílaba mencionada. Si se las pone en el orden BA entonces serán de hecho, en acto, lo que podrían ser: la sílaba BA. Igualmente un trozo de madera puede ser un umbral o un dintel, dependiendo de dónde se lo ponga. Si se lo pone encima de la puerta será un dintel en acto. En este ejemplo la posición constituye la forma (1042b 9-1043a 28). La forma no es del mismo tipo que la materia, pero tampoco le es totalmente ajena. La forma es la realización de las posibilidades inherentes en la materia.

El paso de la posibilidad de ser Y a serlo actualmente es lo que Aristóteles denomina movimiento (*kínesis*)<sup>9</sup>. Este es el tema de la *Física*. En el movimiento hay una pérdida y una adquisición, hay una alteración. Si bajamos el trozo de madera y lo ponemos bajo la puerta, aquel deja de ser dintel y pasa a ser un umbral, pasa a ser otra cosa. En la *Metafísica*, empero, lo que le interesa a Aristóteles es una noción de potencia y acto que trasciende el movimiento, vale decir, que permite comprender un objeto una vez que el movimiento ha cesado. La construcción de una casa es un movimiento. Hay una progresiva actualización de los materiales en cuanto estos son potencialmente una casa. Pero una vez que la casa está terminada, el movimiento cesa necesariamente. En ese momento, sin embargo, se puede decir que la forma actualiza o está actualizando a la materia en un sentido distinto.

A fin de entender la estrategia aristotélica de introducir conceptos ontológicos que luego utilizará en su teología, conviene observar más detenidamente la distinción entre la alteridad provocada por el movimiento y la identidad de la actualización desligada de todo cambio.

Para Aristóteles, como vimos, un artefacto, por ejemplo una casa, es una sustancia en un sentido derivado. Las sustancias en sentido primario son los seres vivos y por eso las instancias de actualizaciones sin movimiento son ante todo ciertas actividades vitales, en especial las que tienen que ver con las facultades psíquicas superiores (percepción, pensamiento). Aristóteles en ciertos pasajes ilustra la distinción mediante un ejemplo tomado del mismo dominio al cual luego la aplica y esto produce cierta confusión.

La ilustración, modificada ligeramente para mayor claridad, es la siguiente: (a) un español o hispanoamericano pertenece a una especie que tiene la *capacidad* para aprender una lengua extranjera, por ejemplo el alemán. A esta capacidad se la puede llamar potencia primera. (b) La persona en cuestión se esfuerza por aprender alemán, toma clases y lo logra. Ahora lo que tiene es una *habilidad* que antes no poseía y la posee aunque durante la mayor parte del día hable castellano. A esta habilidad se la puede llamar potencia segunda, pero en cuanto una capacidad ha sido efectivamente actualizada se la puede llamar también acto primero. (c) La persona en un instante dado efectivamente está hablando alemán. La habilidad está siendo ejercida. Ahora podemos hablar de acto segundo<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> En esta parte de la exposición abordo sólo la potencia pasiva. La potencia activa, vale decir, la capacidad de algo para poner a otra cosa en movimiento, aparecerá más adelante. Ejemplos de potencia activa son la capacidad del fuego para calentar y la del médico para curar. Cf. *Met.* 1046a 9-11.

<sup>10</sup> *De anima* 417a; 21b 16.

El paso de nivel (a) a nivel (b), vale decir el aprendizaje, es un movimiento. La persona ha dejado de ser algo que era, ignorante de la lengua alemana, y ha llegado a ser otra cosa. Podría haber estudiado ruso o francés. Hay una alteración. El paso de (b) a (c) en cambio es una actualización en que algo no deja de ser lo que era, al contrario, está siendo plenamente lo que era y es. El individuo que sabe hablar alemán lo es plenamente cuando está hablando alemán. Hay aquí, como dice Aristóteles, un “progreso hacia sí mismo”<sup>11</sup>.

El movimiento, como vimos, se detiene necesariamente al llegar a su fin porque conceptualmente ese fin no forma parte del movimiento mismo. La actualización, por el contrario, es ella misma un fin. Por esta razón no necesita cesar. Su estructura no lo requiere. No es posible estar construyendo y haber construido la misma casa, pero sí es posible estar hablando y haber hablado alemán.

La aplicación de los tres niveles de potencia y acto a la percepción consiste en mostrar que en el caso de la percepción el paso de (a) a (b) tiene lugar durante la gestación embrionaria: un organismo que podía llegar a poseer la habilidad de percibir llega a poseerla. El paso de (b) a (c) ocurre una vez que el animal ha nacido y de hecho percibe. El percibir no es un mero cambio físico, pero está fuertemente condicionado por el mundo físico: necesita un objeto exterior y requiere de órganos sensoriales en buen estado.

El pensar o inteligir (*noein*), sostiene Aristóteles, es una facultad que no radica en un órgano físico y, una vez que una persona ha tenido acceso a objetos pensables o inteligibles (*noetá*), ésta puede pensar por sí misma<sup>12</sup>. En consecuencia, el pensar representa un caso privilegiado de una actualización que no supone movimiento. No hay una transformación física ni hay tampoco un motivo externo para que la actividad cese, como la desaparición del objeto sensible para la percepción. Dejo de percibir un gato, si el gato se va, pero la forma inteligible del triángulo no puede “irse” de mi mente y, por ende, no hay una razón exterior a mi actividad para que deje de pensarlo. Por eso para Aristóteles es motivo de perplejidad no tanto el que a veces pensemos sino, al revés, el que no estemos siempre pensando<sup>13</sup>.

Para la metafísica lo interesante de este análisis del pensar es que confirma la idea de que algo pueda estar en plena actualidad sin estar en movimiento. Como veremos, esta idea jugará un papel importante dentro de la teología aristotélica.

---

<sup>11</sup> *De anima* 417b 6-7.

<sup>12</sup> *De anima* 429a 10; 430a 9.

<sup>13</sup> *De anima* 430a 5-6.

Aristóteles, luego de distinguir diversas formas de potencia y de acto, argumenta con vigor en favor de la tesis de que lo actual es “anterior” a lo potencial, una tesis que sin exageración podríamos llamar la intuición metafísica fundamental del aristotelismo (1049b 4-1051a 3), Aristóteles rechaza de plano la idea de que las cosas, especialmente las más altas y complejas, como los seres vivos, se hayan constituido “desde abajo” por una evolución de sus elementos materiales.

Lo inferior, a su juicio, no puede ser causa de lo superior. Sus razones para sostener esto son de distinta índole. Por una parte aduce generalizaciones empíricas, como las que veremos en seguida al analizar la prioridad cronológica de lo actual sobre lo potencial. Pero también hay consideraciones totalmente *a priori*. Si por definición lo potencial es lo que puede ser activado y lo actual es lo que activa, entonces si algo aparentemente se actualiza a sí mismo, las definiciones correspondientes excluyen la conclusión de que hay potencias que por sí solas se ponen en movimiento. Lo que cabe concluir es más bien que en lo que se autoactualiza hay algo en potencia, pero hay también algo que ya está en acto. El perro que corre por el prado sin que nadie lo tire o lo empuje lo hace porque uno de sus constituyentes, su alma, está en acto y está por lo tanto en condición de poner en movimiento la capacidad de su cuerpo para desplazarse en el espacio.

Observemos más detenidamente la doctrina aristotélica de la anterioridad o prioridad del acto sobre la potencia (1049b 4-1051a 3). En un sentido estrictamente cronológico y con respecto a un individuo no es verdad que el acto preceda a la potencia. Un animal adquiere la capacidad de ver antes de comenzar a ver, pero la adquisición de la capacidad de ver durante la gestación supone ya un miembro adulto de la misma especie. El padre precede al hijo. Desde la perspectiva de la especie hay siempre un individuo actualizado anterior a los individuos generados por él<sup>14</sup>.

Aristóteles defiende también una prioridad epistemológica del acto sobre la potencia. Saber algo es conocer su *lógos* o fórmula definitoria. En este sentido la actualización es anterior a la posibilidad, porque para entender una potencia tenemos que entender previamente la actualización que puede alcanzar. No sabemos lo que significa ser capaz de correr si no sabemos lo que es correr.

Por último, Aristóteles defiende la prioridad sustancial del acto. Al interior de una sustancia, especialmente de un ser vivo, la etapa posterior en

---

<sup>14</sup> Esta doctrina supone especies naturales invariables y una serie infinita de miembros sucesivos de cada especie, dos supuestos difíciles de aceptar hoy dada la evidencia empírica de las mutaciones y de los numerosos casos de extinción de especies.

el proceso de generación es anterior en el sentido de ser propiamente lo que un individuo de esa especie es. El hombre maduro es anterior al niño porque éste todavía no es plenamente un ser humano. Toda generación se mueve hacia una meta o fin (*télos*), y ese fin es la actualización plena que determina los rasgos del proceso que conduce a ella. Como diría Aristóteles, los animales no ven a fin de llegar a tener ojos sino que adquieren ojos en el proceso de gestación a fin de llegar a ver.

La meta o fin explica un estado de cosas, como la posesión de ojos, porque el fin es aquello en función de lo cual (*tò hou héneka*) se da dicho estado de cosas. La forma, como vimos, también juega un papel análogo al explicar, por ejemplo, por qué un cuerpo orgánico es un animal de una determinada especie. El animal se desarrolló hacia la posesión de su forma y al actualizar sus potencias o facultades esa forma progresa hacia sí misma. Aristóteles concluye entonces que la forma es acto y en el caso de los seres vivos la distinción entre dos niveles de acto le permite aclarar fenómenos como el sueño durante el cual el animal deja de actualizar algunas de sus facultades. El alma, sostiene, es un acto primero, meta de un movimiento y susceptible de actualidad plena en el acto segundo<sup>15</sup>.

Si bien el alma de un ser vivo es forma y meta, es decir, su actualización plena, por sí sola no explica el hecho de que ese trozo de materia haya llegado a tener vida. En la jerga del aristotelismo tradicional esto se expresa diciendo que la causa final, formal y material no son las únicas causas. Se requiere además una causa eficiente o, como dice Aristóteles, “aquello del cual procede el movimiento”. Sin un padre no hay un hijo. “Toda actualidad es precedida por otra actualidad en el tiempo”, repite Aristóteles al concluir su defensa de la prioridad del acto en el mundo circundante, pero luego agrega “hasta la actualidad del primer motor eterno” (1050b 5-6).

Con esta reflexión se ha dado el paso de la ontología a la teología.

## Teología

La tarea de la ontología, como se recordará, consistía en identificar los primeros principios y causas de lo que es, más concretamente de las sustancias. La investigación de los libros centrales de la *Metafísica* ha llegado a la conclusión de que los principios últimos e irreductibles de toda sustancia son su materia y su forma. La forma singular no se genera. Cuando existe, existe individualmente e inserta en una porción de materia y posee, además, las

---

<sup>15</sup> *De anima* 412a 3; 413a 10.

mismas características definitorias de cualquier otra forma de la misma especie. Las especies, a juicio de Aristóteles, son inmutables.

La materia, por su parte, presenta dificultades que le son peculiares. En cuanto recibe determinaciones que, por definición son formales, surge el problema de si puede existir materia sin ninguna determinación. Este es el problema de la “materia prima”. Aparentemente Aristóteles se inclinó por una respuesta negativa, pero lo importante es que con la noción teórica de materia prima se llega a otra causa primera, es decir, última, de las sustancias sensibles. Hay en la realidad un sustrato último que explica en parte la constitución de las cosas sin ser a su vez explicado por nada. Es otro dato último de la realidad.

La introducción de la potencia y del acto, como vimos, permite entender tanto el movimiento como la noción de actualización sin movimiento. Ahora bien, las sustancias sensibles ciertamente están en movimiento. Crecen y decrecen, se mueven en el espacio, sufren alteraciones y, por sobre todo, llegan a ser y a desaparecer. El cambio cuantitativo, el movimiento local, las alteraciones y la generación y corrupción (o cambio sustancial) son tipos de movimiento que requieren explicación.

Además de identificar un sustrato subyacente e idéntico y una forma o rasgo adquirido, la explicación del movimiento, como dijimos, exige identificar la causa eficiente que provee el impulso para que la materia adquiera esa forma.

La causa eficiente inmediata es a menudo fácil de identificar (el carpintero que hizo la mesa, el padre del animal), pero el proyecto metafísico pide causas primeras e irreductibles. El trayecto de las causas eficientes inmediatas hasta la actualidad del primer motor eterno que inicialmente es mencionado en forma tan sucinta resulta ser un camino largo y complicado que supone una astronomía geocéntrica y desemboca en un tipo de causalidad diferente del requerido en los primeros pasos.

La Tierra, según Aristóteles, está en el centro del universo. Sobre ella hay una perpetua sucesión de seres vivos que se generan y se corrompen. La perpetuidad exige una causa y también lo exige el que se alternen la generación y la corrupción en lugar de que exista sólo uno de estos movimientos. Por eso Aristóteles afirma que “no sólo los elementos, es decir, el fuego y la tierra, son causas del ser humano, como materia, y la forma particular, sino que todavía hay otra causa, aunque externa, es decir, su padre y más allá de éstas, el Sol y la elíptica, los cuales no son ni materia, ni forma, ni privación, ni de la forma afín, sino causas motrices”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *Met.* 1071a 13-17 (trad. Zucchi, ligeramente modificada).

Este texto introduce la idea de que los procesos vitales del mundo sublunar están causados por dos movimientos celestiales. El movimiento diario del Sol garantiza la continuidad de los seres vivos y su movimiento “elíptico”, su acercamiento al hemisferio norte comenzando en la primavera y su alejamiento a partir del otoño, explica el renacer y el decaer de la vida respectivamente<sup>17</sup>.

El movimiento del Sol a su vez es producido por otro cuerpo celeste. De este modo llegamos a una imagen del mundo como una sucesión de esferas concéntricas cada una de las cuales le imprime un movimiento a la inmediatamente inferior de modo que el problema especulativo de la causa del movimiento en el mundo se traslada a la última esfera, la esfera de las estrellas fijas o “primer cielo”.

Los detalles de la construcción astronómica son difíciles de interpretar<sup>18</sup>. Lo que emerge con cierta claridad es que Aristóteles concibe los cuerpos celestes como sustancias eternas, pero obviamente sensibles y en movimiento. Su movimiento es circular porque ésta es la única forma de movimiento continuo e incesante.<sup>19</sup>

Aristóteles asocia la idea del tiempo con el movimiento circular de las estrellas. El tiempo es idéntico al movimiento o un atributo del movimiento, por lo tanto si el tiempo no puede llegar a ser ni dejar de ser (no podría haber un momento anterior a la generación del tiempo ni uno posterior a su desaparición), se sigue que existe un movimiento continuo y eterno correspondiente al tiempo y éste sólo puede ser circular. Según Aristóteles, tanto la evidencia empírica como la argumentación *a priori* conducen a la misma conclusión.

Lo que hay que explicar, entonces, es un movimiento circular eterno que a su vez explica los movimientos temporales y limitados del mundo que nos rodea. Lo primero que hay que excluir es que la causa del movimiento eterno sea algo que posee una capacidad o potencia activa, como la del fuego para calentar o la del médico para curar. La dificultad en este caso es que una potencia activa puede actuar, pero puede también no hacerlo. El movimiento eterno requiere que el primer motor esté siempre produciendo

---

<sup>17</sup> *De generatione et corruptione*, 336a 31b 10.

<sup>18</sup> Hay pasajes que sugieren que las esferas son independientes las unas de las otras y que por lo tanto habría que postular una pluralidad de motores inmóviles. Esto probablemente no excluiría un sistema unificado, pero no sabemos cómo Aristóteles habría argumentado en pro de dicha unificación.

<sup>19</sup> Según Aristóteles, todo movimiento rectilíneo, como el de la Tierra hacia el centro del universo o el del fuego en dirección opuesta, cesa necesariamente porque el espacio no es infinito.

movimiento, es decir, que no haya en ese principio nada potencial. Su sustancia misma tiene que ser una actualidad (1071b 3-20).

De lo anterior se sigue *a fortiori* que el primer motor no puede tener materia puesto que la materia no se pone a sí misma en movimiento, es una potencia pasiva. Por lo general todo lo que mueve a otra cosa está a su vez en movimiento y es movido por otro. Pero si el primer motor es actualidad sin potencialidad ni materia, se sigue que tiene que ser algo completamente inmóvil.

¿Cómo puede algo inmóvil impartir movimiento? Esta es una pregunta clave para su sistema y Aristóteles la responde echando mano al único modelo de este tipo de causalidad que tiene a su alcance. En efecto, en la naturaleza sólo ha encontrado motores inmóviles en el caso de la apetición. Lo apetecido, sin cambiar, produce un cambio en el apetito de un ser vivo, y ese apetito a su vez genera movimiento<sup>20</sup>. El trozo de carne, sin moverse, mueve al perro, lo atrae.

El primer motor del universo no puede ser perceptible puesto que no posee materia. Por lo tanto, no puede ser objeto de apetito sensible. Existe empero otra forma de apetición, la apetición intelectual o intelecto práctico. Nuestra inteligencia práctica se pone en movimiento cuando capta algo como bueno y por eso nos ponemos en movimiento. Queremos alcanzar ese bien que amamos.

Aristóteles aplica este modelo directamente a la relación entre el primer cielo y el primer motor inmóvil. Este mueve a aquel “como algo amado” y mediante ese movimiento del primer cielo el primer motor mueve todo lo demás (1072a 26- b14).

Muchos aspectos de esta solución generan dificultades. En la serie ascendente de causas eficientes hemos desembocado en una causa final, pero se trata de una causa final anómala. El primer cielo no alcanza al primer motor como su fin, sino que se limita a imitarlo. El movimiento circular eterno es el máximo grado a que puede llegar algo en movimiento en su afán por imitar lo que es actualidad pura. El modelo, además, obliga a postular que el primer cielo tiene capacidad intelectual, de donde se deriva la hipótesis de que existen inteligencias que mueven las esferas celestiales.

Más interesante que la explicación de los movimientos celestes es la doctrina aristotélica de la naturaleza del primer motor. De la conclusión de que el primer motor tiene que ser una actualidad pura sin potencialidad ni materia y de su concepción del pensar como actualidad plena y autosufi-

---

<sup>20</sup> *De anima* 433b 13-18.



ciente, Aristóteles deriva la ulterior conclusión de que el primer motor tiene que ser pensamiento puro, activo, autopensante y placentero. El primer motor es un ser vivo, eterno, excelente y su vida es algo digno de admiración. A estas alturas Aristóteles no vacila en referirse a él como “el dios” (1072b 14-30).

El dios aristotélico no es un universal o Idea platónica y en este sentido no está “más allá de los entes físicos”. Es más bien un ente singular cuyo papel no es crear ni el mundo ni sus ingredientes fundamentales (el sustrato material último y las formas específicas), sino garantizar la continuidad y eternidad del movimiento.

### Examen crítico

No cabe duda de que gran parte de la teología aristotélica es hoy insostenible. Su estructura fundamental está indisolublemente ligada a una astronomía edificada sobre una concepción errónea de las leyes del movimiento. La introducción del principio de inercia y de la ley de gravedad obligan a rechazar gran parte de la argumentación en pro de la existencia de un primer motor inmóvil. Su interés es hoy puramente histórico.

Por otra parte, la descripción de la naturaleza del dios aristotélico es, en el fondo, una inferencia –por analogía y extrapolación– a partir de la experiencia humana de las funciones intelectuales superiores y, por ende, no es vulnerable a las objeciones basadas en los progresos de la física moderna o de la astronomía. En este sentido, su base de sustentación es más confiable que el de la prueba de existencia. Su aceptación o rechazo dependerá de la interpretación de la teoría aristotélica del intelecto, una teoría que es hoy objeto de vigorosas controversias.

La ontología general de Aristóteles, por su parte, conserva un interés filosófico de primera magnitud. A pesar de la proliferación de posiciones empiristas o estrictamente positivistas que niegan que pueda haber esencias, han vuelto a surgir una y otra vez en nuestro siglo posiciones que explican la continuidad espacio-temporal o la identidad de los objetos sensibles invocando atributos que poseen necesidad *de re*, es decir, que son necesariamente verdaderos de un individuo y no de la manera de designarlo (necesidad *de dicto*)<sup>21</sup>. Quine, al sostener que sólo se da este último tipo de necesidad, vale decir, la necesidad que se puede reducir a analiticidad o significado de los términos, se vio obligado a rechazar la posibilidad de la

---

<sup>21</sup> Wiggins (1980), Kripke (1980).

lógica modal cuantificada<sup>22</sup>. Pero ésta ha seguido siendo cultivada con gran éxito. Algunos filósofos han mostrado, por otra parte, que la existencia de necesidad *de re* es lógicamente consistente con el esencialismo aristotélico<sup>23</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

Para estudiar el pensamiento metafísico de Aristóteles conviene siempre partir del texto original o al menos de varias traducciones. En cuanto a la bibliografía secundaria es útil consultar las extensas compilaciones que aparecen en los libros de Gómez Nogales (1955) y de Owens (1978). Los trabajos publicados después de 1978 están consignados en *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, Lovaina, y *The Philosopher's Index*. Esta última publicación es accesible vía Internet. La bibliografía que aparece aquí se limita a una selección de obras fundamentales y obras citadas en esta exposición.

- Albritton, R. G. (1957). "Forms of particular substances in Aristotle's *Metaphysics*". *Journal of Philosophy*, 54, pp. 699-708.
- Aubenque, P. (1962). *Le Problème de l'Être chez Aristote*. París.
- Barnes, J., Scholfield, M. y Sorabji, R. (1979). *Articles on Aristotle, 3. Metaphysics*. Nueva York. Recopilación de artículos con una útil bibliografía comentada.
- Bostock, D. (1994). *Aristotle. Metaphysics. Books Z and H*. Oxford. Traducción al inglés y comentario. Excelente bibliografía que cubre bien la investigación más reciente.
- Cencillo, L. (1958). *Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*. Madrid.
- Flashar, H. (1983). *Aeltere Akademie-Aristoteles-Peripatos* (Ueberweg, "Grundriss der Geschichte der Philosophie", *Die Philosophie der Antike*, Vol. 3). Basilea/Stuttgart.
- Frede, M. y Patzig, G. (1988). *Aristoteles 'Metaphysik Z'*. Texto, traducción y comentario, 2 Vols. Munich.
- García Yebra, V. (197). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid. Texto griego con traducciones latina y española.
- Gómez Nogales, S. (1955). *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*. Madrid.
- Gómez-Lobo, A. (1976). "Sobre 'lo que es en cuanto es' en Aristóteles". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2, pp. 19-26.
- \_\_\_\_\_ (1985). "¿Es la metafísica aristotélica una ciencia buscada?". *Revista de Filosofía*, 25/26, pp. 45-50.

<sup>22</sup> Quine (1961) pp. 155-156. "Lógica modal" es el nombre de la disciplina que estudia las relaciones formales entre proposiciones que incluyen operadores modales como, por ejemplo, "es necesario que", "es posible que". Por cuantificación se entiende la parte de la lógica que examina las inferencias cuya validez depende de operadores tales como "todos", "algunos" que designan la "cantidad" de una proposición.

<sup>23</sup> Witt (1989). El autor de este artículo quisiera agradecer las valiosas observaciones de Jorge Gracia (Buffalo) y de Marcelo Boeri (Buenos Aires).

- Hager, F. P. (1969). *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. Darmstadt. Recopilación de artículos.
- Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin. Traducción española: México, 1946, con sucesivas reimpresiones.
- Jaeger, W. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford. Edición crítica del texto griego con cambios y conjeturas cuestionables.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge.
- Leshner, J. (1971). "Substance, form and universal: a dilemma". *Phronesis*, 16, pp. 169-178.
- Natorp, P. (1888). "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik". *Philosophische Monatshefte*, 24, pp. 37-65, 540-574.
- Owens, J. (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto: 3a edición.
- Quine, W. V. O. (1961). *From a Logical Point of View*. Nueva York: 2a edición.
- Reale, G. (1961). *Il Concetto di Filosofia Prima e L'Unità della Metafisica di Aristoteles*, Milán: 1967, 3a edición.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*. Oxford, 2 vols. Esta es hoy la edición fundamental del texto griego de la *Metafísica*. La introducción es también muy importante.
- Ross, W. D. (1923). *Aristotle*. Londres. Numerosas ediciones. Traducción española con bibliografía actualizada: Buenos Aires, 1981.
- Wiggins, D. (1980). *Sameness and Substance*. Oxford.
- Witt, C. (1989). *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca y Londres.
- Zucchi, H. (1978). *Aristóteles. Metafísica*. Buenos Aires; 1986, 2a edición. □