

308913

7
2ej.



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA U.N.A.M.

**LA SUBSTANCIA SENSIBLE COMO POSIBILIDAD DE REMITENCIA
A LA SUBSTANCIA SUPRASENSIBLE EN EL LIBRO VII
DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES.**

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS QUE PRESENTA
VICENTE ALBERTO SAUCEDO TORRES
PARA OPTAR POR EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JORGE MORAN Y CASTELLANOS

MEXICO, D. F.

1992.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

| | |
|--|----|
| Introducción..... | 1 |
| Citas..... | 13 |
| | |
| Capítulo I. La Substancia en el libro VII de la Metafísica. 14 | |
| 1- Generalidades..... | 14 |
| 2- Carácter estructural del libro VII..... | 16 |
| 3- Pautas para delimitar la cuestión de la substancia en el libro VII..... | 26 |
| 3.1 Caracterización de la substancia sensible..... | 26 |
| 3.1.2 El ser accidental (on katá sumbebekós)..... | 27 |
| 3.1.3 El ser categorial..... | 28 |
| 3.1.4 El ser como verdadero y falso..... | 30 |
| 3.1.5 El ser como acto y potencia..... | 31 |
| 3.2 Notas definitorias sobre la substancia..... | 33 |
| 3.2.1 Acepciones de la substancia..... | 34 |
| 3.2.2 La materia como substancia..... | 36 |
| 3.2.3 La forma como substancia..... | 38 |
| 3.2.4 El compuesto como substancia..... | 40 |
| 3.3 Características específicas de la substancia..... | 42 |
| 4- Dialéctica substancia sensible-substancia suprasensi- ble en el libro VII..... | 44 |
| Citas..... | 60 |
| | |
| Capítulo II. El problematismo de la substancia en la interpretación de Pierre Aubenque..... | 62 |
| 1- Demarcación de la substancia..... | 62 |
| 2- Ontología versus Teología..... | 65 |
| 3- La substancia en el libro VII de la Metafísica en la interpretación de Aubenque..... | 74 |
| Citas..... | 85 |

Capítulo III. La substancia vista bajo la perspectiva del
método Genético-evolutivo de Ingemar Düring... 87

- 1- Estructuración y delimitación de la substancia en
Aristóteles, según Düring..... 87
- 2- Distinción y separación entre la substancia sensible
y la substancia suprasensible..... 98
- Citas..... 114

Conclusiones..... 116
Citas..... 128

Bibliografía General..... 129

INTRODUCCION

Escoger un tema de tesis no es tarea fácil, y mucho menos cuando lo que se trata es abocarse al estudio concreto de alguna cuestión. La Filosofía presenta al respecto una ventaja y una desventaja.

La primera consiste en que, como ciencia, la Filosofía se identifica -en el pensamiento aristotélico- con la Sabiduría, *σοφία*, la cual es la ciencia suprema, el conocimiento más perfecto, y por ende, el recurrir a la Filosofía nos conduce de la mano a lo que de divino y excelso hay en el hombre: la capacidad de conocer la verdad, ser capax mundi.

"La Sabiduría es la más perfecta de las ciencias. Y es necesario que el sabio conozca no solamente lo que se deriva de los principios, sino que además tenga un conocimiento exacto de los principios. Por eso se puede decir que la sabiduría es a la vez entendimiento, *νοῦς*, y ciencia, *ἐπιστήμη*; una ciencia de lo que hay además de valioso y capital" (1).

De esta cita se desprende la "desventaja" de la Filosofía: si ésta es una ciencia suprema, que busca un conocimiento exacto de los principios de todas las cosas, cuando nos imbuimos en el ámbito filosófico, surge una necesidad, por así decirlo, de explicitar el contenido y el origen y el sentido de la realidad que nos circunda.

Es como si nos hallásemos en el interior de una gran habitación, en el extremo de la cual se encuentra una puerta. Al llegar a ella y abrirla nos topamos con que hay otra puerta adentro; al abrir ésta nos volvemos a encontrar con otra, y así sucesivamente. Esta es la labor del filósofo: buscar el fundamento, lo que hay más allá del ser y que éste no quiere decirnoslo, como si adrede nos lo ocultase.

La "desventaja" no consiste en buscar la Sabiduría, sino en buscarla sin querer encontrarla, como pretende Popper en "Búsqueda sin término".

La cuestión de la substancia, *ουσία*, en Aristóteles es un asunto muy serio y complejo. Hemos decidido abordar este tema aún a sabiendas que la la substancia aristotélica ha sido por demás estudiada a lo largo de dos mil años, en los que se ha interpretado y reinterpretado lo que debería ser el genuino sentido de ella.

Sin embargo, nos pareció interesante un punto concreto en la doctrina de la substancia aristotélica: ¿qué relación guarda el ente sensible con el ente suprasensible?; y más específicamente, ¿se puede arriar a la substancia separada de lo sensible precisamente a través de ella?.

Antes de pasar adelante, nos parece necesario aclarar la cuádruple vertiente que tiene la Metafísica (2):

- 1-. La Metafísica se ocupa de los principios y de las causas:
"La llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios" (3).

- 2-. La Metafísica trata del carácter de ente que todos los entes tienen, del ente en cuanto ente:
"Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (4).

- 3-. La Metafísica es una doctrina de la *ουσιολογία* :
"Pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto son entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, el filósofo tendrá que conocer los principios y causas de las substancias" (5).

- 4-. Finalmente, la Metafísica considerará al Ser Divino, Dios:
"Si hay algo eterno, inmóvil y sseparado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la física (...) ni a la matemática, sino a otra anterior a ambas" (6).

G. Reale en su obra Il concetto di filosofia prima e l' unità della Metafisica di Aristotele sostiene que la Metafísica aristotélica parece ser una etiología, una ontología, una usiología y una teología, que se compendian en dos determinaciones: la determinación ontológica y la determinación teológica.

Esta doble determinación es el fundamento y sostén de nuestra tesis: existen seres corpóreos los cuales son conocidos por nosotros mediante un conocimiento que parte de lo sensible; sin embargo, el hombre posee un nivel superior de conocimiento, el intelectual o racional, que le es propio. Gracias a él, podemos conocer aquello que trasciende lo meramente material; su objeto es, pues, la esencia de las cosas. Y precisamente por este nivel superior cognoscitivo y gnoseológico que el hombre posee es posible conocer y remitirnos a seres superiores, sustancias suprasensibles.

No es nuestra intención fundamental epistemológicamente la existencia de sustancias superiores a partir de conocimiento sensible, remontándonos posteriormente con un conocimiento intelectual, sino sencillamente indicar la posibilidad de una remitencia de lo sensible a lo suprasensible, sin tocar problemas de índole cognoscitivo.

Decíamos que podemos hablar de dos determinaciones fundamentales en la Metafísica, las cuales podemos denominar "ontoteología"(7) Este término podría inducirnos a pensar que estamos atentando con-

tra la unidad de la Metafísica. Empero, podemos zanjar la cuestión diciendo que, como ontoteología, la Metafísica está vertida sobre el ente en cuanto ente, pero como Teología, la Metafísica se aboca a Dios.

Esto tampoco puede llevarnos a pensar que la Ontología y la Teología se excluyan y se establezca un divorcio metafísico entre ambos. Afirmar ello sería tanto como establecer que la Metafísica no tiene una constitución ontoteológica. Por tanto, sólo quedarán dos salidas: o afirmar que la Metafísica es Ontología y Teología, pero no a la vez, sino en dos momentos: primero Ontología y después Teología. A esto nosotros le llamamos sucesión momental; o bien, afirmar que la Metafísica, la Ontología y la Teología parecen ser lo mismo.

En el primer caso se destruye la unidad de la Metafísica, y la corriente que la sostiene la denominamos interpretación genético-evolutiva. Iniciada por Werner Jaeger, pronto fue seguida por otros, que la aceptaron total o parcialmente, tales como E. Oggioni, P. Gohlke, M. Gundt, Ingemar Düring y Pierre Aubenque.

En el segundo caso, la unidad de la Metafísica queda salvada, y a esta interpretación la llamaremos sistemática o unitaria, siendo Santo Tomás de Aquino su máximo exponente, aunque también contamos con Alejandro de Afrodisia, Avicena y Averroes.

La inveterata quaestio respecto a la vinculación de la substancia sensible y la substancia suprasensible se nos presenta ahora bajo las dos perspectivas que mencionamos arriba. Ahora bien, es menester justificar el porqué de ambas exégisis dentro de nuestro trabajo.

Elegimos el tema de la ΟΥΣΙΑ sabiendo que se han escrito bibliotecas enteras sobre la cuestión de la substancia en Aristóteles, tratando de penetrar en el sentido más profundo de ella. Sin embargo, nos parece que en la cadena interminable de exégetas del Estagirita, por un lado algunos han tratado de establecer una conexión entre la substancia sensible y la substancia suprasensible de manera categórica y, mutatis mutandis, a priori (8).

Otros trataron de establecer una vinculación partiendo precisamente de la substancia sensible pero sin perder de vista, como punto de referencia, a las suprasensibles, tales como Dios y -en inferioridad y disparidad jerárquicas- las almas separadas. En el De Trinitate de Boecio encontramos una magnífica exposición de ello.

Finalmente, a raíz del frenesí racionalista que ha invadido a la Filosofía desde Ockham, pasando por Descartes, Leibniz, Spinoza, etc., se ha acentuado la tendencia a divorciar y presentar como planos antitéticos e irreconciliables lo sensible y espiritual. Aquí encontramos a Descartes como el paladín de esa depauperación y escisión del ser: por un lado la res cogitans, y por otro la res extensa.

Este racionalismo, a veces acendrado, a veces menguado, pero racionalismo final de cuentas, ha penetrado la Metafísica aristotélica, y por ello ha afectado la hermenéutica de la substancia.

Nos hemos propuesto confrontar directamente tres visiones sobre la *ουσία* de Aristóteles, no para obtener a manera de ---- aufhebung hegeliana un resultado cualitativamente superior a la tesis y a la antítesis, sino mostrar tres formas distintas de entender a Aristóteles. La pregunta que se nos espeta es evidente: ¿cuál de las tres es la verdadera?, o bien aquella otra ¿son las tres válidas, cada una de ellas desde su punto de vista?

Nuestra respuesta a ésta última pregunta es: no. Y a la primera nos parece que la genuinamente aristotélica, la más pura es la de Tomás de Aquino; las otras dos son más o menos acertadas en la medida en la que se acerquen a la interpretación tomista.

Las dos posturas restantes son las de Pierre Aubenque e Ingemar Düring, a quines consideramos pertenecientes a la corriente genético-evolutiva filosófica. Esta interpretación hermenéutica surge como la resultante de la aplicación de los principios positivistas a todo conocimiento científico, y su objeto es analizar los escritos de un autor para descubrir su verdadero pensamiento, el sentido genuino que encierra. Por tanto, no se trata solamente de "releer" otra vez aquella obra, sino reinterpretarlas a la luz del significado lógico-semántico del lenguaje. En suma, lo que se busca es

volver a armar el contenido, una vez purificado de las ambigüedades e imprecisiones que encierra el lenguaje, y de las que más o menos inconscientemente no se percató el autor.

Estableciendo ahora una relación entre la interpretación genético-evolutiva (9) y la Metafísica de Aristóteles, se puede concluir que la Metafísica es Ontología y Teología en dos momentos sucesivos y distintos, pero no al mismo tiempo:

"Es absolutamente inadmisibile tratar los elementos combinados en el corpus metaphysicorum como si constituyesen una unidad (...) El análisis interno conduce a la conclusión de estar representados varios períodos; y ello resulta confirmado por la tradición, según la cual la colección conocida como la Metafísica no se reunió hasta después de la muerte del autor" (10).

A la misma conclusión llegará Ingemar Düring, como veremos en el capítulo III. Escogimos a este autor porque lo consideramos un genuino seguidor de Jaeger; para su estudio nos basaremos en su enciclopédica obra titulada Aristóteles. En ella nuestro autor sostiene que la doctrina aristotélica (no solamente la Metafísica, sino todo el corpus Aristotelicum) se desarrolla conforme a tres estadios bien marcados y diferenciados:

1º Platónico

2º Intemedio o de transición

3º Empirista, siendo éste el propiamente aristotélico.

Esta reinterpretación llevará a Düring a separar irremisiblemente a la substancia sensible de la substancia suprasensible, sin que se pueda establecer un punto de unión, ni siquiera una posibilidad de remitencia.

En Pierre Aubenque encontramos a un auténtico comentador de Aristóteles. El mismo lo dice:

"Nuestro propósito es sencillo y se resume en pocas palabras: no pretendemos aportar novedades acerca de Aristóteles, sino, al contrario, intentamos desaprender todo lo que la tradición ha añadido al aristotelismo primitivo" (11).

El mismo Aubenque se declara contrario a la postura genético-evolutiva, pero como veremos más adelante, cae -a nuestro juicio- en imprecisiones y por momentos parece hacerle el juego a Düring, cayendo en el escepticismo sobre la remitencia de la substancia--sensible a la suprasensible:

"(...) la tesis de la evolución, al fragmentarse de ese modo hasta el infinito, acaba por destruirse a sí misma (...). De la interpretación genética, conservaremos la hipótesis de una génesis inevitable y una probable inestabilidad del pensamiento de Aristóteles; pero esa evolución no será el tema explícito de nuestras investigaciones (...)" (12).

Pasando ahora a hacer un breve esquema de nuestro trabajo, comenzaremos exponiendo la teoría de la *ουσία* en Aristóteles, con una somera explicación de Tomás de Aquino, a guisa de explicitación. Posteriormente, analizaremos el sentido de la substancia aristotélica que Aubenque concibe, y, finalmente, la interpretación genético-evolutiva de Düring, la cual nos presenta una panorámica completamente distinta tanto del pensamiento primigenio aristotélico, como de los dos autores mencionados anteriormente.

Para este trabajo de la *ουσία*, se escogió el libro séptimo de la Metafísica, ya que es donde Aristóteles trata de manera más profunda el tema de la substancia en relación a lo que nos interesa: poder establecer una posibilidad de que la substancia sensible nos conduzca a la substancia suprasensible, prescindiendo de la mentalidad dicotómica ente sensible-ente inmaterial.

Concretamente, nos remitiremos más al capítulo 7 del libro en cuestión, que viene a ser la llave para abrir esa puerta que buscamos. Conviene aclarar que el libro VII es un estudio de la substancia desde el punto de vista lógico, aunque, sin embargo, mantiene una vertiente ontológica que se engarza con el libro VIII. Lo dice el mismo Tomás de Aquino:

" Después de que Aristóteles determinó en el libro VII acerca de la substancia de manera lógica, al considerar la definición y las partes de la definición y otras cosas semejantes secundum rationem, que se estudian, en este libro VIII intentará

determinar las substancias sensibles por sus propios principios, aplicando aquellas cosas que se investigaron anteriormente" (13).

Nosotros eludiremos la cuestión lógica para abocarnos al plano ontológico de la substancia, ya que la remitencia a la substancia suprasensible no puede ser establecida sino solamente tomando como punto de partida lo real, aunque sea mutable y contingente, no lo irreal -lo que está en el plano lógico-, aunque sea inmutable y -perfecto.

Presentando ahora un sumarisimmo esquema de esta tesis, quedaría de la siguiente manera:

- ¿Qué es la substancia para Aristóteles?
- ¿Qué distinción hay entre substancia sensible y substancia suprasensible?
- ¿Hay alguna vía de acceso de la primera a la segunda?
- ¿Cómo entiende esto Tomás de Aquino?
- ¿Cómo interpreta Pierre Aubenque la Metafísica aristotélica?
- ¿Cuál es la perspectiva desde la cual Ingemar Düring vislumbra la cuestión de la substancia en Aristóteles?

Antes de entrar en tema, haremos algunas consideraciones que nos parecen pertinentes:

- + El texto de la Metafísica que se utilizó fue la versión trilingüe de Valentín García Yebra, por considerarla el estudio

más serio y cuya traducción a nuestro idioma parece apegarse con mayor fidelidad al original griego.

+ El comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica se tomó en latín, idioma original, y nos permitimos traducir algunos pasajes al castellano.

+ En todos los libros consultados se encontró indistintamente "substancia" y "sustancia"; para facilitar la lectura, decidimos emplear la primera.

+ Frecuentemente emplearemos la grafía griega de substancia, ουσία, tratando de hacer mayor hincapié en el sentido primigenio que Aristóteles le otorgó al ente por excelencia.

Finalmente, permitásenos reiterar la idea -la Filosofía siempre es reiterativa- de que nuestro propósito no es, ni con mucho, agotar este tema, sino solamente presentar un bosquejo que permita abordar un vértice distinto dentro del estudio y profundización de la ουσία aristotélica.

Citas de la Introducción

- (1) Ethica Nic., VI, 7; Bk 141a 16-20
- (2) El origen del término *ἡ μετὰ τὰ φυσικά* será explicado en el capítulo II.
- (3) Met, I, 2; Bk 981b 27-29
- (4) Met, IV, 1; Bk 1003a 21-22
- (5) Met, IV, 2; Bk 983b 6-10
- (6) Met, IV, 1; Bk 1026a 10-13
- (7) Cfr. El objeto de la Metafísica Aristotélica; J.L. Fernández, artículo aparecido en Anuario Filosófico
- (8) Permítasenos utilizar ésta expresión de corte kantiano en un contexto distinto.
- (9) A lo largo del trabajo manejaremos el término "genético-evolutiva", que equivale también a método lógico-semántico o sucesión momentual.
- (10) Aristóteles, bases para la doctrina de su desarrollo intelectual, W. Jaeger, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
- (11) El problema del ser en Aristóteles", P. Aubenque, ed. Taurus, 1984, Madrid, p. 14.
- (12) *ibid.* pp. 15 y 17.
- (13) In XII libros Metaphysicorum expositio, Tomás de Aquino, n. 1681, ed. Marietti.

CAPITULO I

LA SUBSTANCIA EN EL LIBRO VII DE LA METAFISICA

1- Generalidades.

El libro VII de la Metafísica tiene como objeto propio de estudio el tema de la substancia. Para el espíritu inquieto e indagador del griego de la antigüedad, la pregunta primordial y más importante era aquella que versaba sobre la realidad circundante a él. No se conformaba con responder a la pregunta del qué, sino que buscaba el porqué.

El científico griego, el que indagaba las causas últimas de la realidad, partía del hecho de que el hombre es un ser inmerso en el cosmos, en el panta rei, pero parece que es el único capaz de percartarse y admirarse de ese mundo que le rodea, y por consiguiente, creció en él el afán de conocerla y penetrar en lo más profundo de su ser.

Ese principio explicador de la realidad al que llamaron *ἀρχή*, al principio versó sobre una explicación física del universo, pero pronto comenzaron a querer ir más allá, a profundizar en un plano no-físico. De tal forma que para conocer los principios y causas de las cosas, es necesario elevarse del plano sensible:

"Porque aquello por lo que una cosa existe, existe más que ella" (1).

Aristóteles es más explícito en el siguiente texto:

"Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen que ver con el ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, haya que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando como queda dicho, precisamente a través de ellas" (2).

El Estagirita concibió un cosmos armonizado e integrado por una multiplicidad de entes en una común interdependencia en relación a una substancia primera, a la que denominó "Motor Inmóvil", y que jerarquizó de la siguiente manera:

a) Mundo sublunar: es el mundo terrestre, en donde reina el cambio y la corrupción, y cuyo movimiento es lineal. Está constituido por los cuatro elementos ya considerados por los filósofos antiguos: tierra, agua, aire y fuego.

b) Mundo supralunar: es el mundo celeste, dotado de materia sensible pero incorruptible, sujeto a un movimiento circular que es perfecto y eterno. La materia de la que está hecho es el éter. Aquí encontramos las substancias suprasensibles, como los astros, las esferas celestes y los motores inmóviles que producen el movimiento de esos astros.

c) El Motor Inmóvil: es la substancia perfecta, eterna, separada de lo sensible y cuyo carácter inmóvil le permite mover sin moverse, identificándose con el acto puro.

El sentido de la Metafísica de Aristóteles estriba precisamente en determinar el carácter fundamental y radical por el cual podemos llamar substancias a todos estos entes, haciendo una distinción y jerarquización de los mismos, ya que para él, no todos los entes pertenecen a un mismo grado o modo de ser substancia, precisamente en virtud de la multiplicidad de entes podemos distinguir diversos sentidos de la substancia.

2- Carácter estructural del libro VII.

No podemos pretender abordar el contenido y valorar la riqueza del libro VII al margen de la visión de conjunto que conforma la unidad estructural de los otros trece libros restantes.

La tradición ha catalogado al libro VII de la Metafísica como uno de los elementos claves en el que confluye toda la elaboración especulativa en torno al problema de la substancia. Esta, es el tema central de la Metafísica, de tal manera que el estudio del ente nos remite al de la substancia.

El libro VII no constituye un escrito aislado y carente de sentido integral respecto de los libros restantes, como sostienen Jaeger

y Düring, siguiendo la línea genético-evolutiva respecto a la interpretación del Corpus Aristotelicum. Por esta misma razón, existe un orden, una cadencia y una secuencia en los 17 capítulos que conforman éste libro. Trataremos ahora de presentar un breve bosquejo del libro en cuestión, para poder entender y desentrañar la riqueza que encierra.

- Capítulo 1: la primera línea de éste capítulo marcará indudablemente el sello del libro:

" 'Ente' se dice en varios sentidos, según expusimos antes en libro sobre los diversos sentidos de las palabras" (3).

Según esto, el libro VII nos presentará un estudio lógico o categorial de la substancia, aunque de ninguna manera prescindiendo del carácter real de la misma, como vemos más adelante en el apartado 4 del presente capítulo.

Con la cita anterior, Aristóteles ha superado el monismo parménideo, en el cual se reduce el ser a lo que ya es, y que excluye de su seno a lo que no es uno. Para Parménides, los accidentes no tenían cabida en el plano del ser, ya que carecían de la perfección y unidad del mismo: el ser es y el no ser no es.

A continuación, Aristóteles da dos significados del ente: como quiddidad (lo que es), y como algo determinado (hoc aliquid, que será una de las notas principales de la substancia: ser esto concreto y determinado, y no lo indeterminado).

La quiddidad nos remite a la esencia del ente, que responde a la pregunta "¿qué es?", y que tiene su respuesta diciendo: es un concreto y determinado, es esto y no otro.

¿Qué estatuto tienen los accidentes en este contexto?. Aristóteles es claro al afirmar que la entidad en estricto sentido corresponde a la substancia, pero como hay que salvar la pluralidad del ser, ya que de lo contrario caeríamos en el monismo parmenídeo, habrá que decir que el ser de los accidentes se remite al ser de la substancia. El estatuto de los accidentes no es per se, sino per aliud; los accidentes sólo son determinaciones de la substancia, y sólo subsisten en cuanto que inhieren en ella. En este capítulo define claramente que el objeto de la Metafísica es la substancia.

- Capítulo 2: Podría ser llamado como el capítulo de la metodología que emplea Aristóteles respecto a la investigación filosófica y científica en general. Parte de la recopilación que hace de lo que sus antecesores dijeron sobre la cuestión planteada, es decir, sobre el tema de la substancia. Y lo hace de tal manera, que resulta ser la primera Historia de la Filosofía de la que se tenga noticia. Aristóteles retoma la problemática antigua acerca de este tema, tomando los elementos que juzga acertados para estructurar así su propia teoría de la substancia.

Para los pitagóricos y platónicos, la verdadera substancia es aquella que se encuentra separada de la materia de tal manera que no conlleva ninguna determinación sensible, y, por tanto, permanece

incorrupible e inalterable, siendo una substancia perfecta. Tanto para los pitagóricos como para los platónicos, la realidad sensible sólo es una participación de la perfección de las verdaderas substancias: los números para los primeros y las ideas para los segundos.

- Capítulo 3: Este es clave para poder entender la problemática del estudio de la substancia. Aquí es donde menciona los cuatro sentidos de la substancia, a saber: esencia, universal, género y sujeto. Este último tiene la particularidad de que no se predica de otro, consiste en ser subsistente, porque en él encontramos permanencia.

Siguiendo en la línea de la multiplicidad, *πολλαχῶς*, que estableció en la primera línea del libro y que permite descubrir la riqueza y multiplicidad de la realidad; dice que por sujeto podemos entender la materia, la forma o el compuesto de ambas, el sínolon. Para los materialistas, la materia será el sujeto, *ὑποκείμενος*, de todo cambio, y del ser mismo. Sin embargo, Aristóteles afirma que la materia sólo puede ser substancia como sujeto indeterminado. La forma y el compuesto, en cambio, serán más substancia y más sujeto en sentido intensivo, no cuantitativo, ya que son más determinados.

El compuesto como sujeto real es el ente sensible en cuanto

sustrato de la inhesión de los accidentes; en este mismo sentido, el compuesto no sólo es el sujeto de manera absoluta, ya que implica potencialidad que le viene dada por la materia.

La forma viene a ser entonces el sujeto de todo aquello que se puede predicar de ella, amén de que la forma causa a los accidentes y se complementa por ellos.

- Capítulo 4: Lo podemos caracterizar por la vía metódica en la investigación metafísica, cuyo fundamento es el plano ontológico, y no sólo es una vía de acceso lógica:

"Y puesto que hemos comenzado distinguiendo los diversos sentidos que damos a la substancia, y uno de estos parecía ser la esencia, detengamos nuestra consideración en él, pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles" (4).

Es lo que podemos llamar "momento diaforético", en el cual Aristóteles distingue una cosa de otra para llegar al conocimiento de la misma. Lo más cognoscible por naturaleza es lo menos cognoscible para nosotros, ya que nuestro conocimiento es imperfecto y debe partir del conocimiento de lo sensible para poder luego ascender a lo universal. De tal manera que las nociones de substancia, acto, naturaleza, etc., que de suyo son más perfectas por carecer de las

imperfecciones de la materia.

Por tanto, la tarea a emprender es mostrar que lo menos evidente para nosotros sea lo más cognoscible de suyo, aunque para su conocimiento necesitemos valernos de lo que es menos cognoscible de suyo. Este es, pues el capítulo en el que considera la substancia como esencia, siendo ésta lo que determina absolutamente a la substancia.

- Capítulo 5: En este trata acerca del accidente, afirmando que éste no es en cuanto tal, sino que en cuanto que tiene su ser en la substancia. Con ocasión del accidente, Aristóteles nos presenta uno de sus grandes descubrimientos: el propium. Sin ser accidente, hace referencia necesaria a la esencia, sin ser ella misma. Concluye éste capítulo con otro de los grandes temas lógicos: la definición. Esta consiste en enunciar la esencia de la substancia, que consiste en hacerla ser lo que es y no otra cosa. Esto lleva a la consideración de que sólo se da la esencia en la substancia, aunque los accidentes tengan su "esencia" en cuanto inhieren en la substancia, no teniendo esencia propia.

- Capítulo 6: Tiene como hilo conductor la unidad substancial en los entes corpóreos, de la que se deriva el hecho de que el ente no se identifica con el accidente. La esencia y lo accidental son irreductibles entre sí, aunque sí en cierto sentido analógico, porque lo accidental sólo se puede dar en lo esencial; empero, no se

identifican en cuanto que los accidentes no son el sujeto. Sólo podemos hablar entonces de unidad accidental, a diferencia de la unión substancial entre materia y forma.

- Capítulo 7: Lo dedica a la generación para explicar la esencia de las substancias corpóreas. Utiliza, pues, el movimiento, puesto que la generación es la transmisión de la esencia, y esto es un movimiento (no se trata de un movimiento local). Considera también la generación natural, la generación en el arte y la que produce el azar como diversas acepciones de la causalidad.

Es aquí donde nuestro autor asimila las causas final y formal en el sujeto, lo que implica que la especie se transmite íntegramente en la generación, no es que el transmisor reduzca o fraccione la suya para transmitirla. Es entonces que podemos decir que la substancia es causa precisamente porque tiene la capacidad de generar, porque puede transmitir su propia esencia.

- Capítulo 8: Es una continuación del anterior, en el que pone de manifiesto que por la generación o la producción no obtenemos asiladamente una forma, vgr. la esfericidad, y una materia, bronce por decir algo, sino que realmente se da una materia con una forma que la determina; se da un concreto, sínonon, provisto de actualidad que le viene dada por la forma, que es acto. De tal manera que en la generación, lo generado no es ni la forma ni la materia, sino el compuesto de ambas, el todo, éste ser determinado. Hay que notar

que el nombre que recibe lo generado hace referencia a la esencia, no a lo accidental que hay en él.

- Capítulo 9: Continuando con la temática de los dos capítulos anteriores, éste trata acerca de la substancia corpórea en cuanto que está compuesta de materia y forma. Ninguna de éstas dos se generan o corrompen; lo que se genera o corrompe es el compuesto de ambos, como se vio en el capítulo anterior. En el presente, Aristóteles introduce la noción de movimiento, que resulta de capital importancia para poder entender la generación, y, en última instancia, a la substancia corpórea.

- Capítulo 10: El tema central de éste capítulo lo constituye el enunciado, el logos, que no es sino el ente en tanto manifiesto y que se refiere a su inteligibilidad. También encontramos un estudio de la parte en relación a la cantidad, así como a las partes de la especie (materia, forma y privación). Estas partes de la especie no pueden ser enunciadas según la materia en la definición, ya que no se puede definir a Calias por sus huesos y su carne, porque Calias no es sólo carne y huesos.

El compuesto en tanto materia tiene partes divisibles por la cantidad, pero en cuanto principiado tiene partes de la especie, que son anteriores a las partes materiales, porque la parte material es posterior al todo. Asimismo, considera la materia universal como indeterminada, por ejemplo "hombre". Al establecer una vinculación entre la especie y la generación, Aristóteles dirá que el singular

que el singular tiene un principio universal por determinación, ya que esa substancia concreta es capaz de transmitir a otra su propia esencia.

- Capítulo 11: Trata de la diferenciación de las partes específicas y las partes del compuesto. También afirma que la definición sólo puede utilizarse sobre lo universal. Una substancia es indefinible por su condición de materialidad, no por su individualidad, ya que el conocimiento intelectual versa sobre el conocimiento de lo universal.

- Capítulo 12: Comienza este capítulo retomando el hecho de que la definición está estrechamente ligada a la substancia, aunque no se identifiquen. La definición constituye una unidad, puesto que se refiere a una substancia concreta. De aquí que las partes de la definición tienen que ser algo uno en la realidad; la substancia es una, y no está conformada por un agregado de partes.

La definición como elemento lógico está constituida por el género primero y las diferencias. La substancia por ser principio, es determinante, y por ello hay que tomarla en cuenta en la definición: hombre = animal racional, en donde "hombre" es una substancia concreta en la realidad; en cambio, es inválido decir: animal racional = animal racional.

- Capítulo 13: Versa sobre el tema del sujeto, es decir, de la substancia considerada como sujeto. Este, no se encuentra totalmente determinado debido a la potencialidad de la materia, y por tal razón es capaz de recibir afecciones. La substancia no se reduce a la formalidad: también es principio y causa, y de aquí que el universal no es substancia, lo concreto sí porque el universal no puede causar nada.

- Capítulo 14: Analiza una serie de dificultades que se derivan de considerar a las ideas como substancias, tesis sostenida por Platón, pues entonces lo individual quedaría anulado, siendo que esto es lo que se da en la realidad, no lo universal.

- Capítulo 15: Aquí hace la distinción entre substancia primera y substancia segunda. La substancia primera es la substancia corpórea, el *σύνολον*, cuya principal característica es realizar en su ser el movimiento. En cambio, la substancia segunda es el enunciado sin movimiento, el cual sólo se da en el pensamiento.

- Capítulo 16: Aristóteles nos dice que la materia y la forma son iguales, o mejor dicho, son la misma cosa pero desde dos perspectivas distintas: una en tanto que está en potencia y la otra en tanto acto.

- Capítulo 17: En éste último capítulo del libro VII, Aristóteles incoa lo que desarrollará ampliamente en el libro XII, es decir,

el tema de las substancia separadas. Después de haber hecho un estudio de las substancias sensibles, se cuestiona sobre la existencia de otras más perfectas:

"Y, puesto que la substancia es un principio y una causa, demos partir de aquí" (5).

Si la substancia sensible es mismidad, es separable, es acto, es *ἐνέργεια*, esto debe presentarnos la posibilidad de remitencia hacia substancias más perfectas. En suma, en el libro VII se encuentra contenido no sólo un estudio de la substancia sensible, sino su análisis desde la perspectiva metafísica, en el estricto sentido de la palabra. El estudio del ente, sus causas y sus principios nos abrirán la posibilidad de remontarnos del ente sensible al suprasensible. Esta es la razón por la que en el libro XII Aristóteles habla del Motor Inmóvil.

3- Pautas para delimitar la cuestión de la substancia en el libro VII.

3.1 Caracterización de la substancia sensible.

Para poder ubicar la cuestión de la substancia en el libro VII, es necesario establecer algunas pautas definitorias que nos permitan la posibilidad -una vez comprendido el estatuto de la --

substancia sensible- de hablar de substancias desprovistas de materia, es decir, de substancias suprasensibles.

Partamos de los significados del ser que Aristóteles hace en el libro V de la Metafísica.

3.1.2 El ser accidental (on katá sumbebekós).

La problemática del ser accidental no resulta meridianamente sistematizable, de tal manera que Aristóteles recurre a la ejemplificación para poder explicarlo.

"Se llama ente, uno por accidente y uno por sí, por accidente decimos, por ejemplo, que el justo es músico, o que el hombre es músico, o que el músico es hombre, diciendo aproximadamente como si dijéramos que el músico edifica porque accidentalmente el edificador es músico" (6).

En el pasaje anterior, que el edificador sea músico es algo accidental para Aristóteles, aunque coinciden en un mismo sujeto. Si hacemos un análisis detallado, veremos que no es difícil concluir que los binomios "hombre-músico" y "músico-justo" de ninguna manera nos lleva a pensar en un nexo necesario entre ellos; la unión entre ambos es meramente accidental.

"Accidente es lo opuesto a necesario: se puede atribuir a un sujeto, pero no necesariamente porque puede darse o no. Lo

necesario se da porque no puede ser de otro modo, pero el accidente es lo contingente" (7).

Esto nos lleva de la mano a pensar que Aristóteles no disocia lo contingente de lo necesario; sobre lo necesario dice:

"... es de lo que no puede (decirse) que es de otro modo... lo primero y propiamente necesario es lo simple" (8).

Así, pues, cabe decir que el ser accidental es un compuesto, pues su unidad no es la propia de un ser simple.

3.1.3 El Ser categorial.

En Aristóteles, el estudio del ente y de la substancia difiere de la perspectiva de sus antecesores, como Parménides, para quien

"... el ser es ingénito e imperecedero, pues es completo e imperturbable y sin fin. No ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez, como uno continuo" (9).

El ser parmenídeo se nos presenta como un ser uno, idéntico, continuo, infinito e inmóvil.

Para Aristóteles, el ente no es una realidad omniabarcante, que incluye en su seno todas las diferencias y semejanzas de todos

los entes, como tampoco es una realidad suprasensible del cual participan todos los entes materiales, a la manera platónica. El ente se dice de muchas maneras precisamente por la multilicitud de entes con los que nos topamos en la naturaleza (10). Pero todos estos entes se dicen en relación a uno sólo:

"Pero diciéndose 'Ente' en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de estos es la substancia" (11).

Ahora bien, la multiplicidad de entes conlleva una disparidad en los diversos modos como los accidentes se apoyan en la substancia. De tal manera que sin estas afecciones, no habría nada que menosabara su integridad esencial. La relación que existe, pues, entre la substancia y los accidentes es la de ser sujeto por parte de la primera y ser sustentados por estos últimos. Sin embargo, no por esto debemos pensar que los accidentes representan un ínfimo valor respecto a la consideración de la substancia en Arsitóteles, antes bien, les otorga el estatuto de entes; si bien es cierto que no son entes en sentido propio sino que poseen su entidad, su substancialidad en la medida en que inhieren en la substancia.

La consideración de la substancia y de los accidentes en el plano categorial no nos debe llevar a tratar inútilmente de separarlos:

"siendo la substancia el ente primero y los accidentes de modo secundario, no dejan éstos, sin embargo, de pertenecer al plano del ente primero y esencial, pues la unión entre ambos está muy lejos de ser como la de dos realidades distintas que juntas constituyen una tercera" (12).

3.1.4 El ser como verdadero y como falso.

El ser veritativo de alguna manera podemos relacionarlo con el ente real en tanto que ese ente de razón añade a la realidad la propiedad de ser conocida por el hombre. En esta tesitura podemos afirmar que la verdad o falsedad de una proposición dependerá de su correcta adecuación con la realidad a la que se refiere:

"Además, ser y es, significan que algo es verdadero, y no ser, no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación" (13).

Aquí entran en conjunción elementos como el entendimiento, el conocimiento, la verdad y la realidad, ya que el conocimiento para que sea verdadero deberá versar sobre la realidad, presuponiendo la verdad: conocer algo de manera falsa es precisamente no conocerlo, pues la verdad en el conocimiento radica en la concordancia con el objeto, esto es, consiste en la relación de conocimiento (el pensamiento) formado por el sujeto cognoscente con el objeto. Para Aristóteles esto constituye la esencia de la verdad:

"Se llaman también falsas las cosas, que siendo entes, son por naturaleza aptas para parcer no siendo lo que son (...) enunciado falso es, en cuanto falso, el de las cosas que no son; por esto todo enunciado en falso si se dice de una cosa que no es aquella de la cual es verdadero (...) y el enunciado falso no es, sencillamente, enunciado de nada" (14).

Así, pues, Aristóteles señala la distinción entre el ser veritativo y el ser real, aunque coexisten de manera propia sólo en la mente:

"Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente" (15).

Nos encontramos ante una jerarquización de los entes, en la que el fundamento es el ente real, del cual emana, como consecuencia de conocerlo tal y como es en sí, el ente veritativo.

3.1.5 El ser como acto y como potencia.

Esta noción del ser está estrechamente vinculada con el cambio y el movimiento. Aristóteles ha aportado una brillantísima noción respecto a la consideración del ser por el descubrimiento del acto y la potencia.

Aristóteles parte de que en la experiencia nos percatamos de que así como hay seres en acto, también hay seres que están en la

posibilidad de llegar a ser otra cosa o de poseer alguna perfección que antes no tenían. Lo contrario es caer en el fijismo e inmovilismo parmenídeo.

Así, pues, acto y potencia son dos nociones contrapuestas, ya que la potencia precisamente quiere decir "no-ser-en-acto". La potencia la define Aristóteles como:

"Se llama potencia la que es absolutamente principio del cambio del movimiento; se llama potencia en otro o en el mismo en cuanto otro; pero hay también una potencia para ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro" (16).

Como contraposición tenemos al acto, al que podemos identificar con lo hecho, lo acabado, lo ya; sin embargo, el movimiento es un acto imperfecto, ya que mientras hay movimiento aún no hay cesación, no hay acto. En el orden de la substancia, acto y potencia son dos elementos que se integran y complementan entre sí; de esta manera, la materia estará en potencia respecto a la forma, que de suyo es acto. Los accidentes, en esta misma línea, estarán en acto respecto a la substancia, puesto que ésta es susceptible de recibir o sustentar esas perfecciones.

El compuesto podemos considerarlo como acto, pero en cuanto posee materia, habrá que considerarlo como una mixtura de acto y potencia.

De aquí se desprende que la forma tiene un carácter eminentemente actual respecto a la materia, que se comporta como potencia respecto a ella. Es precisamente por esto que la substancia corpórea nunca dejará de implicar potencialidad, y por tanto, en el compuesto siempre habrá algo determinable y susceptible de ser actualizado.

La relación que existe entre acto y potencia es una relación jerárquica en vistas al fin de la substancia:

"... la relación que guardan el acto y la potencia en los distintos órdenes de prioridad del acto respecto a aquella, viene determinada por lo que es el fin: gracias a éste el acto es el término del ser de la potencia, y por ello, toda forma respecto a la materia por ella informada, un cierto acto" (17).

3.2 Notas definitorias sobre la substancia.

Para Giovanni Reale, el estudio de la substancia es el problema más arduo y complejo con el que se enfrenta todo aquel que pretenda atacar de frente la cuestión de la Metafísica, y especialmente la de Aristóteles (18).

Sus antecesores trataron de dar respuesta a la pregunta sobre la substancia, y así encontramos en los llamados filósofos físicos la preocupación incesante de buscar en la materia y en lo determinado la explicación última de la naturaleza.

Con el advenimiento del pitagorismo y del platonismo, se consideró que las verdaderas substancias se encuentran desprovistas de toda materialidad, lo que implicaba necesariamente la corruptibilidad e imperfección. Por esta razón llegaron a sostener que las substancias debían ser números para los pitagóricos o ideas para los platónicos.

Aristóteles trata de llegar a la cuestión de qué substancias son las que existen, previamente inquiriendo acerca de qué es la substancia. Reale no duda en afirmar que el tema de la substancia en Aristóteles está precedido por la consideración de los entes corpóreos, que resultan lo más evidente para nosotros. Y antes de plantearnos la posibilidad de la existencia de substancias suprasensibles hay que tomar como punto de partida aquello que tenemos al alcance de la mano, es decir, la realidad material que nos rodea.

3.2.1 Acepciones de la substancia.

Aristóteles no entiende a la substancia de manera unívoca y taxativa, sino que, partiendo de la riqueza de la realidad pretende darnos una visión englobante y múltiple a la vez sobre la substancia.

Como dijimos anteriormente, la respuesta ante el planteamiento de lo que es la substancia no es sencillo, sino que necesariamente

tiene que ser compleja como compleja es la realidad misma. Aristóteles en el capítulo cuarto del libro VII de la Metafísica nos presenta un análisis sobre las acepciones de la substancia que se han enunciado hasta él.

Partiendo de lo que nos es evidente, nos podemos percatar que cualquier ente material no es de suyo un ser simple, sino que está compuesto de elementos que lo configuran y que le hacen ser lo que es. Sin embargo, en estricto sentido para Aristóteles, no es la configuración física u orgánica el fundamento último del ente, sino aquello que desprovisto de la contingencia que encierra la materialidad, subsiste y conforma a ese ser específico, haciéndole ser lo que es y no otra cosa.

Así, los accidentes se dan en la substancia pero no la determinan absolutamente:

"Y puesto que también según las demás categorías hay compuestos ... debemos investigar si hay un enunciado de la esencia de cada uno de ellos... pero tampoco ésta es una de las cosas calificadas en cuanto tales" (19).

Partiendo de nuevo de la experiencia sensible, nos percatamos que una determinada cualidad, o mejor dicho, una perfección, puede darse en una multiplicidad de individuos; así, vemos que la esencia

de un hombre la encontramos en muchos sujetos. Y esto de tal manera que cada uno conviene con los demás de su misma especie en algo, todos tienen una misma perfección esencial, aunque de modo distinto en cada sujeto.

Empero, aquello en lo que todos los individuos convienen no puede ser la causa de su distinción entre sí. La distinción viene dada por algún otro elemento que le da una caracterización particularísima a cada individuo. De aquí que la forma es lo que especifica el ser de la cosa, y la materia lo que lo individualiza.

3.2.2 La materia como substancia.

En una primera instancia, Aristóteles considera a la materia como substancia, siguiendo la línea de los filósofos presocráticos, quienes reducían la substancia sólo al ámbito material.

Cuando Aristóteles trata acerca de la materia en el libro VII, no siempre especifica si está tratando de la materia prima o de la materia segunda, es decir, la materia informada. Al respecto dice Aristóteles:

"... suprimidas las demás cosas, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos... pero no substancias (pues la cantidad no es substancia) sino que más bien es la substancia aquello que es

primero a lo que estas cosas son inherentes. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquellas; de suerte, que a los que así proceden, necesariamente le parecerá que la materia es la única substancia" (20).

De aquí se desprende que la materia prima es capaz de quedar como sujeto último del cambio. Cuando dice "suprimidas las demás cosas", llámense los accidentes en un cambio accidental o la forma en un cambio substancial, lo que queda siempre como sujeto es la materia.

Aristóteles parte de que la materia prima existe y es uno de los principios constitutivos de la realidad material, y que es el sujeto primario del cambio accidental y esencial. En cierto sentido, es justificable que algunos considerasen a la materia como la única substancia existente, puesto que es la primera realidad con la que nuestro conocimiento se encuentra, así como la que queda después del cambio. Sin embargo, para Aristóteles, esta postura es poco científica y pretende por ello analizar si verdaderamente la materia puede ser considerada como substancia debido a su precariedad e imperfección.

Si la materia implica potencialidad, resulta difícil considerarla en términos absolutos como substancia:

"... y todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen maateria; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia de cada una..." (21).

No hay que olvidar que la materia junto con la forma es un principio de la realidad física, y por ello, tomada aisladamente, no puede considerarse como substancia. Y precisamente, en cuanto principio de la realidad material, la materia puede confundirse con la substancia.

"En este sentido, la materia resulta también fundamental para la constitución de las cosas, y, por tanto, a ella también se le podrá designar -al menos dentro de estos límites- substancia de las cosas. Está claro, por otra parte, que estos límites están perfectamente definidos: si no hubiese forma, la materia sería indeterminada y no bastaría para constituir las cosas" (22).

3.2.3 La forma como substancia.

La materia es substancia es sentido impropio, pues es la potencialidad e indeterminación. Respecto a la forma, aclara Reale:

"La substancia es en cierto sentido la forma (εἶδος, μορφή). Según Aristóteles, 'forma' es la naturaleza íntima de las cosas,

el quid o esencia (το εἶναι ἐν ἑαυτῷ) de las mismas. Por ejemplo, la esencia o forma del hombre es su alma, o sea lo que hace de él un ser viviente racional; la forma o esencia del animal es el alma sensitiva y la de la planta es el alma vegetativa. La esencia del círculo es lo que hace que éste sea tal figura con tales datos cualitativos; y lo mismo puede repetirse respecto a las demás cosas. Cuando las definimos, nos referimos a su forma o esencia; en general, las cosas sólo son cognoscibles en su esencia" (23).

Si la forma es superior a la materia, tendrá que ser más substancia que ella, y esto debido a su carácter de anterioridad:

"... de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas" (24).

Un poco más adelante explica Aristóteles porqué no le corresponde a la materia ser substancia y a la forma sí:

"... el ser inseparable y algo determinado parece corresponder sobretodo a la substancia; y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia" (25).

En estos pasajes, Aristóteles pone de manifiesto que la forma es determinante y no se corrompe; por su estatuto de actualidad, es anterior en el orden de la naturaleza a la materia y al compuesto. La forma es sustancia precisamente porque es acto, y lo que está en acto impide la potencialidad respecto a lo mismo bajo las mismas circunstancias, aunque cabe aclarar que no todo acto es sustancia, como por ejemplo el hábito. Aristóteles define la sustancia como

"aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas" (26).

Si la sustancia es aquello que no se dice de otro sino sólo de sí mismo, esto habrá que atribuírselo principalmente a la forma y no a la materia. La sustancia no sólo debe sustentar los accidentes, ser sujeto de ellos, sino también ser sujeto de sí misma, y a la forma le compete esta propiedad:

"Aquello a lo que le compete ser en sí, esto es, existir sin necesidad de afectar a otro ser que haga de sujeto" (27).

3.2.4 El compuesto como sustancia.

Hemos visto ya cómo la materia es sustancia impropia y la forma de manera cabal, pero ¿y la unión de ambas, es decir,

el compuesto?. Aristóteles dice al respecto que el ser substancia corresponde más a la forma y al compuesto que a la materia (28).

En un esclarecedor pasaje, nuestro autor dice:

"Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles..." (29).

Aquí está tomando el término "substancia" como el compuesto de materia y forma, no como materia sola. Cuando estos dos principios se dan en un sólo ser, estamos hablando de un ente sensible.

El compuesto como sujeto ontológico es el ente sensible en cuanto sustrato de inhesión de los accidentes, que no son partes integrales de la substancia, ya que no hay identificación o reducción de la esencia de cada ente con sus accidentes, porque éstos no pertenecen propiamente a la esencia (30).

El compuesto no es otra cosa que la unión concreta de materia y forma y en ésta medida es substancia, porque lo que subsiste en la realidad material es el compuesto, no la materia ni la forma aisladas (31).

3.3 Características específicas de la substancia.

Después de haber considerado a la substancia en sus tres acepciones -materia, forma y compuesto-, nos permitiremos precisar más acerca de ella, y específicamente mencionar aquellas notas definitivas de la substancia sensible que nos permitirán abordar de lleno el tema de nuestro trabajo, a saber, que el libro VII de la Metafísica nos presenta los elementos necesarios para poder remontarnos de las substancias sensibles a las supra-sensibles.

1. En una primera instancia, llámase substancia sólo lo que no inhiere en otro y no se predica de otro, sino que es sustrato de inhesión y de predicación de todos los otros modos del ser:

"Y el sujeto es aquello de los que se dicen las demás cosas, sin que él por su parte se diga de otra... el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado" (32).

2. Otra de las características de la substancia es que subsiste por sí misma o separadamente del resto. Con esto queremos decir que la substancia posee subsistencia autónoma. El hecho de estar separado o ser separable de la materia, implica la autosuficiencia de ella, que puede subsistir sin otra cosa y

sin estar en otra cosa:

"El ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia" (33).

3. En la cita anterior, aparecen dos elementos conjuntos, el ser separable y el ser algo determinado, puesto que la substancia deberá ser algo determinado y concreto:

"Y ente significa, por una parte, una cosa determinada, y por otra, una cantidad o una cualidad" (34).

4. Como consecuencia que se desprende de todo lo anterior, no es difícil advertir que la substancia no puede ser un mero agregado de partes, como si fuera un conglomerado de elementos no organizados. En virtud de la actualidad de la substancia (sin omitir por lo mismo su contingencia en cuanto que posee materia), debemos decir que sus constitutivos intrínsecos están ordenados en cuanto que conforman esa unidad:

"En efecto, 'substancia' significa algo único y determinado, según decimos" (35).

Cabe hacer la aclaración que no por lo dicho arriba, la substancia deba ser material y espacialmente una, sino que, poseyendo partes, ella misma debe constituir una unidad. Así

como una planta tiene diversas partes materiales como el tallo, corola, pistilo, etc., ella misma constituye una planta, un sólo ser.

5. Finalmente, la substancia es acto, gracias a lo cual podemos explicar lo dicho anteriormente.

Estas cinco características específicas de la substancia, no parecen satisfacer las exigencias de una explicación de la substancia sensible al margen de la substancia suprasensible, a la que habría que adjudicarle de manera eminente las notas mencionadas. Consideramos que el problema de la substancia no radica en el desentrañamiento de estas cinco características, sino más bien en la contextualización de ellas en el plano material.

4- Dialéctica substancia sensible-substancia suprasensible en el libro VII.

En este libro, Aristóteles se abocará al estudio del ente en cuanto ente, delimitando el problema del ente al problema de la substancia:

"Y en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿Qué es el ente?, equivale a decir: ¿Qué es la Substancia?... Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar

y por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido" (36).

Preguntarse por el ente es preguntarse por la substancia, y la ciencia que tiene por objeto de estudio al ente en cuanto ente -la Filosofía Primera- empezará el estudio del ente partiendo del análisis y delimitación de la substancia sensible; será, digámoslo así, la plataforma de lanzamiento desde la cual Aristóteles pretenderá llegar al ámbito de la Substancia Suprasensible.

Concretando, el libro VII encierra la posibilidad de remitir el mundo sublunar a uno supralunar a través de la vertiente metafísica de las substancias sensibles:

"El metafísico tendrá un concimiento de lo más universal, de lo más alejado de los sentidos, pero dominando el particular. El estudio del ente, sus causas y principios nos llevará del ente sensible al ente suprasensible; por ello, Aristóteles podrá hablar más adelante de la substancia suprasensible" (37).

La Metafísica debe partir de la experiencia sensible, dado que nuestro conocimiento parte precisamente de los datos sensibles que nos presentan nuestros sentidos, asumidos a su vez

por los entes corpóreos que nos rodean, pues las cualidades externas de un ente son las más sobresalientes para nuestros sentidos. Posteriormente, en un conocimiento por causas, llegaremos a una realidad que es acto y causa de lo sensible.

A lo largo de este capítulo hemos estado presentando una visión de conjunto acerca del estudio de la substancia que Aristóteles hace en el libro VII, ciñéndose al estudio e investigación de la substancia sensible. Creemos, sin embargo, que puede ser de suma utilidad la interpretación que Santo Tomás de Aquino hace respecto al libro en cuestión, cuantimás si tratamos de establecer un punto de unión entre la substancia sensible y la suprasensible, abocándonos a la posibilidad de remitirnos de una -mutable e imperfecta- a otra -incorruptible y perfecta-.

Ante todo, es menester decir que Santo Tomás considera la estructura y temática del libro VII como un análisis lógico de la substancia. Aquí es donde empiezan los problemas, porque si hemos venido diciendo que el libro VII es un estudio que versa sobre la substancia, y que en estricto sentido ésta realiza su ser extramentalmente (ya sea en el mundo sensible o , si existe, en un mundo suprasensible), y ahora decimos que el libro VII reviste de un carácter lógico, es decir, no real, parecerá entonces que nos encontramos ante una contradictio in

terminis. Esta cuestión será zanjada a medida que avancemos.

Encontramos así, dos textos complementarios:

"... empieza (Aristóteles) a estudiar el ente per se, que está fuera del alma, que es el objeto principal de la Metafísica" (38).

De suyo es patente que el propósito de Aristóteles en la Metafísica es el estudio del ente real, que subsiste por sí mismo, independientemente de su consideración mental. Sin embargo, lo que Santo Tomás explica es que al libro VII Aristóteles le da un matiz lógico, y consecuentemente gnoseológico, en su indagación acerca de la substancia:

"... estudia la substancia de manera lógica, al considerar la definición y otras cosas semejantes secundum rationes" (39).

Aunque el texto original de Santo Tomás está en latín, nos permitimos traducir estos dos breves textos a modo de relación situacional del tema. En lo subsecuente, citaremos en el idioma del autor, y alguna vez -a modo de explicitación- traduciremos lo que nos parezca algo confuso.

Como es sabido, Santo Tomás comentó casi todas las obras de Aristóteles, y su comentario a la Metafísica es el texto

que utilizaremos ahora para esclarecer el asunto que nos atañe: hasta qué punto encontramos en el libro VII (estudio lógico de la substancia) un cierto resabio que nos permita hablar de la posibilidad remitencial a una substancia suprasensible, tratando de purificar y decantar esta cuestión de toda influencia lógica.

Pasando a hacer un esquema de la temática de la substancia en el libro VII a la luz del comentario del Aquinate, tenemos lo siguiente:

- 1.- El libro VII es un estudio de la substancia. (1246-1269)
(560-567)
- 2.- Desarrollo del tema:
 - a) Modo y orden del estudio (1270-1305); (568-577)
 - b) Estudio lógico:
 - de la esencia de las substancias sensibles
(1306); (578)
 - esta esencia tiene razón de principio y causa
(1648-1680); (682-690)

Esto lo explica Santo Tomás:

"Después de que Aristóteles estudió el orden con el que hay que proceder para estudiar la substancia, ahora empieza a estudiar las substancias sensibles como lo había adver-

tido, lo cual divide en dos partes. En la primera analiza la esencia de las substancias sensibles por medio de razonamientos lógicos y comunes (578). En la segunda parte, las estudia por medio de principios de las substancias sensibles, que hará en el libro VII" (40).

Así, pues, tenemos ya perfectamente señalado el contexto del libro VII: analizar la substancia desde sus principios lógicos, en tanto que en el libro VIII el estudio se realiza bajo la perspectiva de los principios reales, ontológicos de la substancia sensible.

Este libro VII, por tanto, comienza el estudio de la substancia desde la perspectiva lógica. No hay que olvidar que en Aristóteles la substancia posee tres sentidos: en cuanto al enunciado, al conocimiento y al tiempo; ser-pensar-decir, una tríada inseparable que el Estagirita maneja en su investigación en torno a la substancia, por lo cual ella será lo primero en relación a lo no-substancial, lo accidental.

La substancia es primera en cuanto al enunciado, ya que lo que se enuncia es lo que es por sí mismo, lo autónomo y subsistente, lo autárquico: esto es la substancia. El enunciado siempre hace referencia a un sujeto, ya que al definirlo, se hace en relación a una substancia como a su objeto propio. El intelecto al definir o enunciar hace abstracción de los accidentes para mostrarnos lo que la substancia es, su esencia.

En cuanto al conocimiento, podemos afirmar que la substancia es lo primero; lo que se capta en el conocimiento es lo que se conoce de la substancia. Lo que es primero según el orden cognoscitivo es lo más evidente de la cosa, es decir, lo esencial. Un ente es más cognoscible en cuanto que se conocen sus aspectos esenciales, su forma, más que cuando se conocen sólo los accidentes.

Estos dos aspectos de la substancia, el enunciado y el conocimiento, hacen una referencia directa al sentido lógico que subyace en el libro VII, aunque ambos no se reducen solamente al aspecto lógico.

En cuanto al tiempo, sólo la substancia es separable, los accidentes no. Aquí radica la supremacía de la substancia sobre los accidentes. Entonces el estudio de la substancia adquiere un momento ontológico, metafísico, que permite conocer la substancia desde sus principios últimos reales. Este es el objeto del libro VIII en el cual no nos detendremos, pero que enunciamos para ubicar el contexto del libro VII.

Tal división de los principios lógicos de los metafísicos -respectivamente en los libros VII y VIII- parece conducirnos a la investigación de las substancias suprasensibles:

" In prima ergo parte determinatur de ente (en el libro VII) (560). In secunda de primis principiis entis, in duodecimo libro, ibi (1023)" (41).

La investigación de la substancia en el libro VII, por tanto, aunque principalmente se dedica al aspecto lógico de la substancia en relación al binomio pensar-decir, no se agota en él; también cabe un estudio de carácter ontológico en este mismo libro:

"El ente por sí, que está fuera del alma, se divide de dos maneras, como se vio en el libro V. De una manera por los diez predicamentos y de otra manera por la potencia y el acto" (42).

Pero como el objeto de nuestro trabajo no es la consideración lógica de la substancia en el libro VII, sino la posibilidad ontológica que tenemos de remontarnos de la substancia sensible a la substancia suprasensible, nos centraremos principalmente en el capítulo 17 del libro en cuestión en el que, a nuestro parecer, encontramos lo que pretendemos : que el estudio de la substancia no puede reducirse solamente a un plano sensible, sino que se nos abre una puerta para poder entrar y atisbar la substancia o substancias suprasensibles.

Este capítulo comienza diciendo:

"A qué se debe llamar substancia y cuál es su naturaleza, digámoslo de nuevo y tomando en cuenta como un nuevo punto de partida; pues quizá de este modo podamos explicar también aquella substancia que está separada de las substancias sensibles. Y, puesto que la substancia es un principio y causa, debemos partir de aquí" (43).

En este rico pasaje, nos encontramos en primer lugar el binomio pensar-decir: "A qué se deba llamar", seguido por el marco de referencia ontológico: "y cuál es su naturaleza". Este nuevo punto de partida no será ya la vertiente lógica que ha preevaledido en este libro, sino otro distinto, apoyado en los principios ontológicos que rigen al ente.

De aquí se sigue el condicional introducido por Aristóteles a guisa de posibilidad: "pues quizá de este modo podamos explicar también aquella substancia que está separada de las substancias sensibles". Parece que aquí se encuentra la clave del asunto: existe una posibilidad de no quedarnos sólo con las substancias corpóreas, sino que estas de alguna manera nos conducen a la existencia de otras substancias más perfectas, desprovistas de las carencias e imperfecciones que conlleva el estado material.

La intención del capítulo la enuncia Santo Tomás:

"Et ad hoc etiam ostendendum praemittit, quod substantiam quae est quod quid erat esse, se habet ut principium et causa, quae est intentio huius capituli" (44).

Fijémonos en la última parte: "Se habet..."; aquí nos dice que el objeto del capítulo es la consideración de la substancia como principio y causa, incoando así el tema o hilo conductor que encontramos en el libro VIII. Queda claro que la substancia es principio y causa, pero, ¿en qué sentido?

"Es, pues, evidente, que se busca la causa; y ésta es, desde el punto de vista de los enunciados, la esencia, que en algunas cosas es la causa final" (45).

La consideración de la substancia, tanto en su vertiente lógica como ontológica, nos remite a su origen, a la causalidad que, por otra parte, no se reduce a la causa material, como Aristóteles dijo arriba. Al respecto dice Santo Tomás:

"...et hoc inquam dicamus interponentes vel dicentes quasi aliud principium ab eo principio logico" (46).

En este texto, nos podemos percatar de que Santo Tomás considera que el principio lógico de la substancia sensible de

ninguna manera nos agosta el camino hacia la existencia de otras substancias que no sean aquellas; más bien, a partir del principio lógico es como podemos llegar a la causalidad y al principio último de la substancia corpórea, el cual lo encontramos en el mundo suprasensible.

Con el siguiente comentario del Aquinate puede quedar más claro aún lo que venimos diciendo:

"Forsitan, enim ex his, quae dicentur circa quidditates rerum sensibilium, erit palam de illa substancia quae est separata a sensibilius substantiis" (47).

Nos encontramos, sin duda, con algo fundamental para lo que hemos venido diciendo: que a partir de los principios (tanto lógicos como del ser) de los entes corpóreos se nos abre la posibilidad de remontarnos hacia las substancias suprasensibles. Santo Tomás utiliza el adverbio "forsitan" como queriendo introducir sólo la posibilidad de que aquello se de, no como una consecuencia de que se siga necesariamente. Su significado es "tal vez", "quizá"; en esta tesitura, la palabra está correctamente escogida, porque Santo Tomás no puede sin más plantear que exista una remitencia necesaria entre el mundo sublunar y el supralunar si tomamos en cuenta que hasta éste momento sólo posea con los datos aportados en los anteriores dieciséis capítulos de este libro y en los seis libros que le preceden.

Será en el libro VIII y en el XII en donde resuelva este asunto. Bástenos para nuestro trabajo el quedarnos con el libro VII.

Nos encontramos ante una puerta que se empieza a abrir, y que nos permite sospechar que adentro del cuarto existe algo desconocido, pero del que tengo alguna noticia de él. A estas alturas huelga decir que al emplear el término "substancia suprasensible" no nos estamos refiriendo a las ideas platónicas:

"Quamvis enim substantiae separatae non sint eiusdem speciei cum substantiis sensibilibus, ut Platonici posuerunt" (48).

Santo Tomás sostiene que el conocimiento de las substancias sensibles de alguna manera nos debe llevar al conocimiento de las substancias suprasensibles:

"...tamen cognitio istarum substantiarum sensibilium est via ad cognoscendum praedictas substantias separatas" (49).

Este es el quicio alrededor del cual debemos centrar todas nuestras observaciones. El conocimiento que poseemos de aquello que es más evidente para nosotros, -el mundo material- pero que de suyo no son lo más evidente sino lo formal e inmaterial, es un camino que nos conduce a lo que es más evidente por sí.

Aquí nos encontramos con lo que carece de materia, ya que se es más evidente de suyo en la medida en que se posee mayor actualidad: la materia es potencia respecto a la forma, la cual actualiza a la primera, le da sentido, le hace ser algo determinado y concreto, una substancia sensible.

Lo dicho anteriormente nos parece una postura congruente. Aristóteles, como buen filósofo e indagador de la naturaleza, comienza por cuestionarse acerca de lo que le rodea, de aquello que a sus sentidos le es más evidente. Al mismo tiempo, vemos en este modo de proceder científicamente un giro total respecto a sus predecesores. Estos, comenzando por Tales de Mileto, intentaban dar una explicación racional de la realidad, de la naturaleza, pero buscaban solucionar ese problema exclusivamente con los elementos físicos que la componen, pues eran los que tenían a la mano.

Estos primeros filósofos denominaron argé al principio supremo de lo que ellos mismos no podían explicarse. Es justificable hasta cierto punto que estos filósofos hayan indagado el origen de la naturaleza en algún principio físico que explicara aquella; no parece tan descabellado, pues, que el agua o el fuego o el aire o la tierra sean solamente lo que conforman la φύσις. Empédocles decía que lo semejante conoce a lo semejante, y si nuestro entorno es material, el fundamento último de ella deberá ser también material.

No resulta repugnante, por tanto, que estos filósofos considerasen a la substancia sensible como la única existente, o, por lo menos, la única de la que tenemos una noticia verdadera. Es con Platón y Pitágoras cuando el problema de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ comienza a tornarse en otro: este mundo imperfecto y corruptible debe tener un fundamento perfecto e incorruptible; así, Pitágoras creía que el número era esa causa de lo material. Del mismo modo, Platón consideraba que este mundo (mundo de las sombras como le llama) no es sino un pálido reflejo del verdadero mundo, el de las Ideas. Este, carece de toda imperfección, ya que la materia -y por ende, la imperfección que ella implica- está desterrada; sólo reina la perfección que proviene de la actualidad e inmutabilidad de las Formas o Ideas.

Cuando Aristóteles ingresó en la Academia de su maestro Platón, el ámbito filosófico se encontraba inmerso en las nuevas teorías idealistas o inmateriales de los pitagóricos y de los seguidores de Platón. Durante veinte años, encontramos a un joven procedente de Estagira (la actual Stavros) que ingresó a la Academia para aprender Filosofía bajo la tutela del filósofo indiscutible de la época:

"Aristóteles se encontró con Platón a la edad de 17 años y permaneció en la escuela de éste durante 20" (50).

Es lógico que Aristóteles siempre mantuviese viva la especulación acerca de las substancias incorpóreas. Aquí se inserta

la teoría de la escuela genético-evolutiva de Jaeger y Düring, según la cual Aristóteles nunca se apartó del todo de su maestro, a tal grado que en su madurez vuelve a los temas propios que lo caracterizaron durante su estancia en la Academia.

Lo que Aristóteles concibió respecto a la substancia tiene su punto de partida en la especulación pre-socrática de la naturaleza, retomando además el avance o "segunda navegación" que Platón realizó respecto de sus predecesores: concebir una substancia suprasensible además de la corpórea.

Aristóteles no vacila al considerar que si se pretende acceder a un estatuto de substancias que carecen de materia, primeramente habrá que partir de aquellas cuyo conocimiento sea para nosotros más claro y asequible. Lo contrario sería darle la razón a Platón quien pretendió desechar toda consideración acerca del mundo material, hasta el extremo de llamarlo "mundo de las sombras", por contraposición del verdadero mundo, del perfecto e inmutable, el "mundo de las Ideas".

Aristóteles no opta ni por los pre-socráticos ni por los pitagóricos ni por los platónicos; busca una armonía entre todos ellos, porque todos dijeron algo de verdad (51) respecto de la Naturaleza.

Esta es la razón por la cual Aristóteles emprende la búsqueda de lo suprasensible a través de lo sensible, empleando a éste como vía de acceso hacia aquél. No nos debe extrañar, por tanto, que el libro VII a pesar de su carácter lógico nos abra la posibilidad de una remitencia hacia lo no corpóreo, porque la preocupación de la substancia se encuentra siempre en Aristóteles. Y la substancia no se agota en la materia.

Citas del Capítulo I

- (1) Analíticos Posteriores, I,1 72a 25
- (2) Met. VII, 4, 1029b 9-13
- (3) idem, 1, 1028a 10-11
- (4) idem, 4, 1029b 1-5
- (5) idem, 17, 1039b 16
- (6) Met. V, 7, 1017a 7-12
- (7) Los sentidos de la forma en Aristóteles; Garay Suárez, Jesús; EUNSA, 1987
- (8) Met. V, 5, 1015b 12
- (9) Sobre la Naturaleza; Parménides, fr. 8, vv. 3-21; Diels Kranz 28 B 8
- (10) Cfr. Met. VII, 1, 1028a 10
- (11) ibid.
- (12) Acercamiento a la noción de substancia en Aristóteles en el libro VII de la Metafísica; Arrieta, Sara; tesis de licenciatura.
- (13) Met. V, 7, 1017a 33
- (14) idem, 29, 1024b 23
- (15) idem, VI, 4, 1027b 25
- (16) idem, V, 12, 1019a 17
- (17) Arrieta, op. cit. p. 31
- (18) cfr. Introducción a Aristóteles; G. Reale; Herder, p.52
- (19) Met. VII, 4, 1029b 23
- (20) idem, 3, 1029a 11-20
- (21) idem, 7, 1032a 20-22
- (22) Reale, op. cit. p.54
- (23) ibid.
- (24) Met. VII, 3, 1029a 5-7
- (25) ibid. 28-30
- (26) ibid. 8-9
- (27) Fundamentos de Filosofía; Millán Puelles, A.; Rialp, p. 497
- (28) Cfr. Met. VII, 3, 1029 a 28-30

- (29) ibid. 35
- (30) idem, 6, 1031a 18-23
- (31) Cfr. Reale op. cit. p.55
- (32) Met. VII, 17, 1041b 7
- (33) idem, 3, 1029a 28
- (34) idem, 4, 1030b 10
- (35) idem, 12, 1037b 27-28
- (36) idem, 1, 1028b 2-7
- (37) Los cuatro modos de la substancia en el libro séptimo de la Metafísica de Aristóteles; Butler, Soledad; tesis de licenciatura; p.42
- (38) In Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio; ed. Marietti, 1971, n.1245
- (39) idem, n.1306
- (40) ibid.
- (41) idem, n.1245
- (42) ibid.
- (43) Met. VII, 17, 1045a 5-10
- (44) Tomás de Aquino, op. cit. n.1648
- (45) Met. VII, 17, 1041a 27-29
- (46) Tomás de Aquino, op. cit. n.1648
- (47) ibid.
- (48) ibid.
- (49) ibid.
- (50) Vida de los Filósofos; Diógenes Laercio, V,9.
- (51) Cfr. Met. II, 1

CAPITULO II
EL PROBLEMATICISMO DE LA SUBSTANCIA EN LA INTERPRETACION
DE PIERRE AUBENQUE

1. Demarcación de la substancia.

A lo largo de la historia de la Filosofía, se han presentado múltiples interpretaciones sobre lo que significa la substancia. El punto de partida es Aristóteles, quien se enfrenta de lleno a la visión reduccionista y dualista en la que habían caído los filósofos anteriores a él. Nos referimos a dos grandes vertientes que surcan el quehacer filosófico y que marcan un hito definitivo en la filosofía griega.

En primer lugar, el monismo parmenídeo sostenía que la realidad debía ser considerada como una e inmóvil, ya que el ser es, y como contraposición, el no-ser no es. Si el ser es perfecto e inmutable, no cabe en él variación alguna, no podemos encontrar modalidades que no se identifiquen plenamente con él. De aquí se desprende el monismo radical que conlleva el considerar al ser como uno, porque la multiplicidad es imperfección.

Si el ser es uno para Parménides, Platón considerará que el ser es múltiple en su verdadero estatuto ontológico, es decir, en el mundo de las ideas; cada idea es distinta de las demás, pero se asemejan en la medida que participan de la idea de Bondad. Como es sabido, Platón no concebía al mundo material como real,

sino como una sombra del mundo genuino, el mundo de las ideas. De aquí se desprende el desprecio por la contingencia de este mundo aparente que nos rodea y en el cual nos hallamos inmersos.

Decíamos que Aristóteles se tuvo que enfrentar principalmente contra esta doble vertiente acerca de la substancia: por un lado, la substancia sólo puede ser una, porque encierra en sí toda la perfección; por otro, la remitencia a las substancias que nada tienen que ver con la materia, puesto que su perfección radica en la carencia de cualquier limitación proveniente de la contingencia que tiene la materia.

Para el espíritu inquieto e indagador de Aristóteles, éstas propuestas no desentrañan el verdadero sentido de la substancia. Tradicionalmente, es decir a partir de la ordenación de los escritos aristotélicos por Andrónico de Rodas, el eje en torno al cual ha girado la Metafísica es precisamente el tema de la substancia.

El cometido de la Metafísica aristotélica es presentarnos la fundamentación del mundo físico en un mundo metafísico, aunque para alcanzar ese mundo trans-físico es necesario partir de lo que nos rodea, que es lo más evidente para nosotros. Aristóteles se ocupó de un estudio detallado del ser corpóreo en cuanto tal en su libro de la Física; en la Metafísica vuelve a asumir el planteamiento de los seres corpóreos para justificar la posibilidad

de la existencia de sustancias suprasensibles: en la Metafísica se considera al ente material no en cuanto a su total realidad física, sino desde la perspectiva metafísica.

Este breve bosquejo del intento de Aristóteles de elaborar una Metafísica, nos revela la íntima conexión que existe entre el mundo sensible -lo más evidente para nosotros- y el mundo suprasensible o metafísico -que es lo menos evidente para nosotros pero lo más evidente por sí-.

Lo que la tradición vio como algo evidente y hasta cierto punto normal, a partir del racionalismo se pone en tela de juicio debido a la escisión entre el plano espiritual y el plano material, iniciado con la separación de res cogitans y res extensa cartesiana, aunque ya incoada por la separación de mundo de las ideas y mundo de las sombras por Platón.

Así las cosas, encontramos en Pierre Aubenque el cuestionamiento de si hay algún nexo entre lo que hemos venido llamando entes corpóreos y entes incorpóreos o suprasensibles. Tal es la problemática que Aubenque nos quiere presentar: ¿qué tiene que ver el mundo de lo mudable, de lo imperfecto, en el que reina el movimiento, con unas sustancias desprovistas de materialidad y que, por ende implican inmutabilidad y perfección?

2. Ontología versus Teología

Aubenque sitúa el nacimiento de la ontología aristotélica en la ciencia del lenguaje:

"Empujado por la temática sofística, Aristóteles elaboraría una teoría de la significación cuyo fundamento -la osiágarante de la unidad de significado de las palabras, le revelaría que el plano de la signifiación reenvía al plano del ser" (1).

La ontología quedaría reducida, según Aubenque, a

"establecer el conjunto de las condiciones a priori que permite a los hombres comunicarse por medio del lenguaje" (2).

De aquí que la ontología o estudio del ente presupone la remitencia a una teoría de la significación. Lo dicho anteriormente exige la aclaración pertinente de la impresión que causa el enfrentar una ciencia con otra, en éste caso la Ontología con la Teología.

Aubenque parte de que el nombre mismo de "metafísica" es un añadido posterior al corpus aristotelicum. Este término no se encuentra en ningún pasaje del libro que conocemos con el nombre de Metafísica ni en ningún otro escrito. Ordinariamente, el término

Μετα , explica la obligación que tenían los editores de las obras de Aristóteles de ponerle un nombre, un título que justificase el contenido de lo que allí se encontraba escrito. Si bien es cierto que dicha ciencia fue llamada por el mismo Aristóteles "Filosofía Primera" o "Teología", tal parece que la imposición del término "Metafísica" obedece a un carácter de índole extrínseco, es decir, de orden, no de contenido filosófico.

Así, pues, encontramos dos explicaciones al respecto; la primera dice que ése término fue puesto porque dicha ciencia tiene por objeto lo que está más allá de la naturaleza. El término es recusado como algo trascendente, como un más allá de (en éste caso de lo sensible).

La otra explicación es la que cree ver una posterioridad cronológica de un conjunto de escritos respecto de otros escritos de índole físico; así, la Metafísica es "la ciencia que viene después de la Física" en el orden del saber. Por tanto, no existe en cuanto tal una ciencia llamada Metafísica en estricto sentido para Aristóteles, por lo que habrá que denominarla tal y como se encuentra en los escritos de la Metafísica, a saber, Filosofía primera o Teología.

Es aquí cuando Aubenque cuestiona el tratar de identificar la Metafísica con cualquiera de las dos ciencias anteriormente mencionadas:

"Sea cual fuere el sistema de interpretación adoptado, parece que los comentaristas pusieron su empeño en justificar, conciliándolos, los dos títulos que habían llegado hasta ellos. No parecen haber puesto en duda que la metafísica designase la filosofía primera y tuviese por objeto el ser en cuanto ser, que por lo demás ellos asimilaban al ser divino" (3).

Si la metafísica es una ciencia distinta de la filosofía primera y de la teología, Aubenque trata de conciliar esto diciendo que la filosofía primera aparece como una parte del ser en cuanto ser (de su ciencia) . (4)

Para Aubenque resulta claro que

"estudiar 'el ser en cuanto ser y no en cuanto números, líneas o fuego' sigue siendo posible, al margen incluso de la existencia de lo divino. Por el contrario, queda claro que la filosofía primera presupone esta existencia. De este modo, la ciencia del ser en cuanto ser no se une a la suerte de la filosofía primera. Pues no sólo se accede a una y otra por vías diferentes, sino que además, una vez definido su objeto, sus destinos permanecen independientes"

(5).

La conclusión que aquí podemos sacar es que la Filosofía primera, Πρώτη φιλοσοφία, es la Teología y no la ciencia del ser en cuanto ser, porque la Filosofía primera se encuentra

contextualizada en el libro XII de la Metafísica, el cual tiene un estatuto teológico distinto de los libros restantes.

La cuestión que ahora nos proponemos abordar, presupone la distinción entre Ontología y Teología como dos ciencias diferentes. Tal parece que Aribenque no cayó en la cuenta de que presentar a estas dos ciencias como totalmente independientes la una de la otra, a final de cuentas lo que viene a decir es que el ente en cuanto ente (6) de ninguna manera puede conducirnos al ente o substancia suprasensible, ya que éste cae en el ámbito de la Teología. Para ser coherentes con esto, sólo resta afirmar que tanto el ente corpóreo como el suprasensible presentan rasgos ontológicos tan dispares (como el que uno posea materia y el otro no) que hace imposible establecer un nexo entre ambos.

Cada ciencia tiene su objeto de estudio propio, y en este sentido cabe afirmar que no deben mezclarse las investigaciones de una y otra ciencia, pero lo que es inamisible es la separación tajante entre ellas. Y, concretamente, en el caso de la Ontología y la Teología, parece una temeridad hacer una separación radical, máxime si los textos aristotélicos no nos dan pie para pensar en ello.

La consecuencia inmediata es que el mundo de las substancias sensibles no nos remite al de las substancias suprasensibles,

lo que equivale a proponer un dualismo al estilo platónico: el mundo de las ideas permanece ajeno e inaccesible respecto del mundo de las sombras; es en todo caso éste el que depende de aquél en cuanto participa de la idea de Bondad. La llamada segunda navegación de Aristóteles parece ahora zozobrar ante los embates de Aubenque.

Esta dualidad irreductible -según Aubenque- estriba en que no podemos establecer una teoría de la analogía respecto al ente. La analogía es la manera como la tradición posterior a Aristóteles trató de interpretar el siguiente texto:

"Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia?" (7)

y encontrar su sentido en:

" 'Ente' se dice de varios sentidos" (8)

Para Aristóteles, el ser múltiple se dice en relación siempre de una naturaleza, se dice en sentido de la substancia, pero ello no significa que la relación de sus distintos significados sea analógica, sino más bien homónima, imputable a las cosas mismas, no sólo a la predicación.

Una de las características de la predicación de Aubenque consiste en la problematización de la filosofía expuesta por Aristóteles. Para Aubenque, el Estagirita se dedicó principalmente a plantear cuestiones y aporías, pero elaborándolas de tal manera que no parecen hallarse sus respuestas. Respecto a la hominimia del ente, Aubenque, haciendo aún más oscura la investigación de este tema, concluye diciendo que la pluralidad del ente es inevitable, y si hay que buscar el sentido de la unidad en él, la unidad buscada será inalcanzable, será infinita.

También Aubenque lleva hasta sus últimas consecuencias esa búsqueda inalcanzable, y dedica dos capítulos de su libro a ésta cuestión: "La ciencia buscada" y "La ciencia inhallable". Retomando a Aristóteles, dice Aubenque que el ente no es un género, añadiendo la homonimia del ser (que busca una unidad inútil), y esto nos conduce a un ente vacío, desprovisto de su contenido (9).

Aubenque considera a la ontología aristotélica como la búsqueda problemática de la unidad del ser, unidad que debe fundarse no en la investigación científica, sino en la dialéctica.

Así las cosas, Aubenque trata de establecer la condición de posibilidad de una ciencia del ser (una Metafísica) a partir del problema de la unidad del ser y el de la escisión. La aporía quedará formulada en los siguientes términos: si los sentidos del ente son múltiples y resulta problemática la unidad que entre ellos se puede

dar, entonces tal parece que no podemos hablar de una sólo sabiduría, esto es, de una ciencia que se ocupe del estudio de todas las substancias. Ahora bien, si sólo existen substancias sensibles (que serán objeto de estudio de la Física), parecería que la Sabiduría quedaría subordinada a la Física.

La resultante de lo anterior, según Aubenque, es la doble consideración de la Física: por una parte como ciencia universal que incluye en sí a todos los seres -sensibles y suprasensibles-, o como ciencia que sólo estudia a las substancias separadas, y ésta ciencia se llamará Teología. Nuestro autor cree ver en lo arriba escrito la justificación de que la Teología aristotélica reviste de una significación eminentemente trascendente, teniendo como paradigma al Motor Inmóvil-, así como la separación irremontable que media entre ese Motor Inmóvil y el mundo sublunar.

¿Cuál es el papel que juega la Ontología respecto de la Teología en el contexto de una ciencia que considera al ente en cuanto ente?. Aubenque considera que el desarrollo de una Ontología no es incompatible con el de una Teología, sino que corre de manera paralela, y, por lo mismo, independientes la una de la otra:

"El proyecto ontológico surgió en Aristóteles con independencia de toda preocupación teológica, y cuando habla del ser en cuanto ser piensa sólo en el mundo sublunar" (10).

Una vez estructurado el proyecto ontológico, Aristóteles se vería obligado a subordinar a la Teología -ciencia particular debido a que estudia un sólo tipo de ser- a la Ontología -ciencia que estudiaría al resto de los seres y, por lo mismo, ciencia más universal-

Si el Dios de Aristóteles es trascendente, separado del mundo sensible, su causalidad respecto a éste será solamente final: moverá exclusivamente como una tendencia hacia él, tendencia a la que nunca se llegará dada la infranqueable separación entre el Motor Inmóvil y el mundo sublunar. La vinculación entre ambos mundos parece que podemos encontrarla precisamente en ese movimiento tendencial (de imitación) de las substancias sensibles respecto a Dios.

Para Aubenque, la aplicación y significación de la substancia en estricto sentido debe ser para Dios, ya que cumple cabalmente con las características y requisitos que el mismo Aristóteles propuso para las substancias: a) La substancia es lo que no es inherente a otro ni se predica de él y, por tanto, es objeto de inherencia y de predicación; b) es lo que puede subsistir por sí o separadamente del resto; c) es algo determinado y no algo abstracto; d) es lo que tiene unidad intrínseca y no es un agregado de partes no organizadas; e) es lo que está en acto.

Así, pues, si la substancia debe ser en su sentido fundante acto, sólo el Motor Inmóvil puede estar en acto perfecto, pues la potencia quedaría desterrada. Esto resulta patente, pues nosotros

nos percatamos de que la actualidad de los entes corpóreos es precaria: son pero pueden dejar de serlo, y sólo en la medida en la que imiten a la substancia divina pueden acceder a la dignidad de substancias; por ello, un ente será más substancia (no cuantitativamente sino intensivamente) en la medida en que sea más acto, puesto que en el mundo sublunar no puede darse la actualidad pura; en este mundo coexisten el acto con la potencia, y es precisamente por esta dualidad acto-potencia que se da la multiplicidad en el mundo sensible, el polajós del ente.

El papel de la Ontología consistirá en buscar un estatuto al mundo seensible de tal manera que se acerque a la dignidad del Motor Inmóvil como substancia perfecta, la cual realiza de manera perfecta su esencia, en contraposición a los entes sensibles. El nexo que Aristóteles encontrará entre la Teología y la Ontología será el movimiento, que desempeñará un papel intermedio entre la inmovilidad del Primer Motor y el movimiento constante del mundo sublunar. El movimiento no es un accidente más, sino lo que impide que la Ontología no sea Teología (11).

La Ontología aristotélica se encontrará, pues, en el ámbito del ser en movimiento, que denota pluralidad, contingencia, en el cual la substancia no puede unificar los diversos sentidos del ente. La Ontología pasa por la teoría de la substancia, pero no se reduce a ella.

Aubenque concluye que la ciencia sin nombre, la Metafísica,

"parece oscilar interminablemente entre una teología inaccesible y una ontología incapaz de sustraerse a la dispersión. De un lado, un objeto demasiado lejano; de otro, una realidad demasiado próxima. De un lado, un Dios inefable porque, inmutable y uno, no se deja agarrar por un pensamiento que divide aquello que habla; de otro lado, un ser que, en cuanto ser en movimiento, se le escapa, en virtud de su contingencia, a un pensamiento que sólo habla para componer lo dividido" (12).

3. La substancia en el libro VII de la Metafísica en la interpretación de Aubenque.

Después de exponer en el inciso anterior la concepción de Aubenque respecto de la Metafísica, disgregada ésta en Ontología y Teología, nos queda precisar que esta tajante dicotomía entre la ciencia que estudia a las substancias sensibles y la que estudia a las supra-sensibles -principalmente al Motor Inmóvil-, nos proporciona los datos suficientes para hallar la problematicidad que Aubenque pretende ver en la cuestión de la substancia.

Como hemos dicho, la Ontología tendrá como objeto de estudio el ente en movimiento, cuya contingencia realza el contenido poco estable del mismo. Aubenque trata de llevar hasta sus últimas consecuencias la problematicidad del dualismo substancia sensible-supra-sensible:

"se trata de la identificación, solemnemente afirmada al principio del libro Z, entre la cuestión del ser y la cuestión de la esencia" (13).

En la versión trilingüe de la Metafísica elaborada por Valentín García Yebra, que nos parece la traducción más fiel que se ha hecho en lengua castellana, se dice:

"Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿Qué es el Ente?, equivale a: ¿Qué es la substancia?" (14).

Aquí se traduce "ente" por $\tau\omicron\ \omicron\upsilon$ y "substancia" por $\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$. Por eso nos parece más acertado utilizar estas expresiones en lugar de las que se manejan en la traducción castellana del libro de Aubenque: ser y esencia.

El contenido, pues, del libro VII será la substancia sensible, y desde esta perspectiva Aubenque trata de constreñirla a una categoría en la que, siendo substancia (de manera imperfecta e impropia), no puede hacer referencia a otro tipo de substancias.

Aubenque retoma el planteamiento aristotélico de que el ente corpóreo no se agota en la substancia, pues de lo contrario todo ente sería substancia.

"Esta reducción del ser a la esencia es tan poco obvia para Aristóteles, por lo demás, que consagra todo el libro Z a justificarla, y además de un modo tal que esa justificación va a establecer más los límites de semejante reducción que su legitimidad absoluta" (15).

Aristóteles ha sido claro cuando asentó los diversos sentidos de la substancia: el universal, el género, sujeto o esencia (16). Según Aubenque, el significado que connota la palabra οὐσία, es la de sujeto o sustrato, pero esta significación parece estar poco clara en cuanto que tanto la materia como la forma o el compuesto pueden ser sujeto (17). Lo que queda claro es que la substancia se refiere al singular concreto, no al universal generérico (18).

Aubenque trata de centrar el problema de la substancia en la significación del *τό τί ἐστιν* que él traduce como "quiddidad" y García Yebra como "esencia". El problema radica, en la interpretación de Aubenque, que este sentido de la substancia no fue debidamente aclarado por Aristóteles, e incluso lleva a pensar que el término fue acuñado por los platónicos:

"Es cierto que Aristóteles jamás se explica acerca de este punto sin duda porque dicha expresión, acaso forjada por lo demás en el ambiente platónico, debía serles familiar a sus oyentes"(19).

El $\tau\acute{o}\tau\acute{i}\eta\rho\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ significaría entonces "El ser de lo que era" (quod quid erat esse), pero tal parece que no era la intención de Aristóteles el significar así a la esencia, lo que le lleva a decir a Aubenque que el $\tau\acute{o}\tau\acute{i}\eta\rho\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ es una pregunta, prolongación del $\tau\acute{i}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$. Ante dos expresiones distintas, en el lenguaje aristotélico, $\tau\acute{o}\tau\acute{i}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ designará el género (20). Pero como para Aristóteles lo que verdaderamente tiene importancia en el orden real es el singular, el universal no agota las riquezas del $\tau\acute{o}\sigma\epsilon\ \tau\acute{\iota}$, el ser concreto.

Es precisamente el ser concreto lo que fundamenta el sentido de la posibilidad de remitencia a la substancia suprasensible. En esta misma medida, debemos ser fieles al pensamiento de Aristóteles, de tal manera que podamos establecer el puente entre el mundo sublunar y el supralunar. Y es que, como ya hemos dicho, el proyecto ontológico corre paralelo al teológico, pero como dos vías paralelas que nunca se tocan.

El problema que encierra la tesis de Aubenque es que no parece hallarse alguna vinculación entre las substancias sensibles y las suprasensibles; ni siquiera podemos hablar de una posibilidad de remitencia al mundo supralunar. Para Aubenque, tal y como lo plantea, Aristóteles cayó en el mismo error de Platón: entre el mundo de las sombras y el mundo de las ideas no podemos establecer ninguna conexión, exceptuando que el primero es una copia tenue del segundo.

Se trata de dos planos completamente distintos: uno perfecto, eterno e inmutable; el otro, el lugar del cambio y el devenir, con la imperfección que conlleva. De aquí podemos inferir que cuando Aristóteles habla del ente en cuanto ente, se está refiriendo al mundo sublunar.

En la interpretación de Aubenque, encontramos esta aporía concatenada con otra, la cual encierra una problemática estructural de una teoría de la ciencia, así como una jerarquización de las ciencias: la Teología vendría a constituirse como una ciencia que tiene por objeto de estudio el Motor Inmóvil -que es la substancia perfecta- cuyo fin está en sí mismo, en su propia actuación. Su ser es contemplarse. En esta misma medida, la Teología será una ciencia particular, ya que su objeto de estudio es una substancia concreta (aunque de manera tangencial también otras substancias incorruptibles, tales como las esferas celestes).

Por otra parte, la Ontología deberá considerarse como una ciencia universal, porque estudia al ente en cuanto ente, el cual sólo tiene su significación en el plano categorial, vinculándose al mundo sublunar, puesto que sus categorías son impredicables de la substancia perfecta, ya que ésta se encuentra en un estatuto onotológico radicalmente distinto del anterior:

"... al principio la ontología, surgida como reflexión del discurso humano, excluiría de su ámbito al ser divino, en cuanto respecto de él el discurso humano -predicativo- se hace infecundo, pues sólo sabría negar de Dios lo que afirma de las realidades sensibles" (21).

Encontramos, pues, un abismo infranqueable tanto óptica como gnoseológicamente hablando entre ambos mundos:

"No es observando que lo divino no conlleva cantidad, ni cualidad, el tiempo, ni lugar, como puede hacerse una teoría de la cantidad, la cualidad, el tiempo o el lugar. No es el análisis de las proposiciones negativas el que puede revelarnos los sentidos múltiples del ser. Ocurre a la inversa, porque conocemos los sentidos múltiples del ser, podemos intentar aplicar tales sentidos al ser de lo divino" (22).

Esta dicotomía taxativa no puede sino concluir como

"Las cuestiones categoriales son las que planteamos primero a nuestro mundo. Luego somos libres de interrogar a lo divino en los mismos términos. Pero no debemos sorprendernos si lo divino rechaza nuestras categorías terrestres y sólo se entrega a nosotros a través de negaciones" (23).

Como vemos, en la interpretación de Aubenque, no cabe lugar para la ambigüedad: o nos quedamos con la substancia que realiza su ser dentro de la mutabilidad, o nos quedamos con la substancia perfecta, ajena al devenir y a la imperfección propia que reina en el mundo sublunar.

Ya hemos dicho que el movimiento parece ser esa vinculación entre ambos mundos, aunque, sin embargo, Aubenque no parece haberse dado cuenta de que si la corrupción es el principio de distinción entre los entes sensibles y suprasensibles, no podemos hablar de vinculación, sino más bien de distinción. Si el mundo sublunar es tan imperfecto como afirma Aubenque, lo que impere allí no puede ser sino sólo una evocación remota de lo que sucede en el mundo perfecto del Motor Inmóvil y las esferas celestes.

Si tratásemos de establecer una relación entre ambos mundos por los principios que rigen a cada uno, tampoco hallaríamos un nexo que nos permitiese vincularlos; tan radical es la separación que media entre las substancias sensibles y suprasensibles que solamente podemos hablar comparativamente entre ellos de manera análoga:

"Pues primero busca Aristóteles en el plano de lo sensible los principios de lo sensible... dicho de otro modo, si unos principios obtenidos mediante el análisis de los fenómenos propios de una región del ser pueden aplicarse, de manera unívoca, al ser en su totalidad" (24).

Esta inquisición acerca de si los principios de ambos mundos son comunes no debe extrañarnos, porque ya hemos dicho que la interpretación de Aubenque gira en torno a la distinción entre la Ontología y la Teología como dos saberes independientes cuyos objetos de estudio también lo son:

"... Los principios son comunes en un sentido y, en otro, no lo son; no lo son en el sentido de pertenencia a un mismo género, pero son comunes por analogía" (25).

Así, pues, la relación que existe entre estos dos planos es exclusivamente analógica para Aubenque.

Esta interpretación rivaliza más con el planteamiento original de Aristóteles que con la concepción platónica dualista del mundo. No podemos hablar de una remitencia hacia lo suprasensible, sino más bien de la imposibilidad de ello; estamos así sumidos en la más profunda frustración respecto de la contemplación y estudio de las substancias: por un lado, el mundo de las substancias sensibles que realizan su ser en un mundo donde impera el movimiento y la imperfección; por otro, el mundo eterno e inmutable del Motor Inmóvil, del cual no tenemos una vía de acceso para su conocimiento, debido a su excedencia respecto a la contingencia de nuestro conocimiento y de nuestro ser mismo, situación obvia por encontrarnos inmersos en un mundo mutable en el que ejercemos nuestra actividad cognoscitiva y la plenitud de nuestro ser.

Se nos presenta así la situación de enfrentarnos a un mundo demasiado cercano a nosotros, del que formamos parte. De éste mundo sí tenemos un conocimiento filosófico (26), al que llamaremos Ontología; este conocimiento es un discurso del ser, porque su conocimiento se revela en la dialéctica del lenguaje.

De las substancias suprasensibles -llevando hasta sus últimas consecuencias el postulado de Aubenque-, sólo podremos poseer una vaga noticia que provendría de una atribución negativa: no podemos saber cómo es Dios, lo que sí sabemos es que no es corruptible, ni temporal, ni imperfecto.

"La Teología de Aristóteles, en cuanto discurso humano sobre Dios, no es en una amplia medida más que una Teología negativa, es decir, un discurso que sólo llega a Dios negándose a sí mismo como discurso. Dios es inmóvil, inengendrable e incorruptible, inextenso, no está en el tiempo, se sustrae a la relación y en particular a la contrariedad, no conlleva materia ni potencia, ni cantidad, ni cualidad, es impasible e indivisible" (27).

Con lo dicho anteriormente, sólo nos queda devaluar la Teología aristotélica, la cual tradicionalmente ha sido ubicada en el libro XII de la Metafísica y que sería como la coronación epistemológica de la indagación acerca de la substancia.

De la equivocidad del ser se sigue el agnosticismo de la Teología:

"... la unidad del discurso sobre el ser es sólo una unidad analógica, es decir, una unidad de relación, que confirma -más que disipa- la ambigüedad fundamental del ser" (28).

Y si anteriormente hemos escrito "equivocidad del ser", es porque la analogía tal como la maneja Aubenque es más bien ambigüedad, como él mismo dice: "Ambigüo" es sinónimo de "confuso", "no claro"; el estudio de la substancia nos llevaría a la confusión de la misma, debido a que la substancia sensible no nos dice nada acerca de la suprasensible.

Siendo así las cosas, ¿cuál es el papel que juegan los libros VII y XII en el contexto de la Metafísica? Si no encontramos un puente que nos permita relacionar el mundo de lo sensible con el mundo incorruptible, parecería que la Metafísica aristotélica nos conduce inexorablemente al fracaso, puesto que el objeto de la Ontología será lo mutable y el de la Teología lo que se encuentra allende lo corpóreo, lo incorruptible y eterno.

Para Aubenque, no habría una equivalencia entre los términos "Filosofía primera", "Teología" y "Ontología"; los dos primeros en cierto sentido serían semejantes, como ya hemos visto, aunque en esa misma medida excluyen a la Ontología como ciencia afin.

"...no puede decirse que la primera parte 'ontológica' del libro XII prepare la segunda parte 'teológica' del mismo libro, pues la segunda parte buscará también la unidad del ser: sólo que en vez de buscarla en la unidad del discurso inmanente al mundo sensible, la buscará y hallará en la existencia de una realidad suprasensible" (29).

El fracso es patente: no podemos encontrar unidad en el estudio de la substancia, sino sendas divergentes. Con lo dicho anteriormente no pretendemos afirmar que deba ser una sólo la ciencia que estudia por igual a todas las substancias, sino que debe haber en esas ciencias por lo menos algo en común: la substancia entendida no como una realidad con determinadas características sensibles que nada tiene que ver con la substancia suprasensible. Si bien es cierto que el ente se dice de muchas maneras (30), también se dice en relación a uno sólo (31), que es la substancia, y dentro de éstas, la substancia por antonomasia será el Motor Inmóvil.

"La consecuencia es clara. Si la Ontología es una reflexión sobre el discurso humano, si éste discurso es esencialmente un discurso atributivo, si tal discurso atributivo no se refiere más que al ser del mundo sublunar, entonces se comprende que el proyecto ontológico deje fuera de su investigación el dominio del ser - divino" (32).

Citas del Capítulo II

- (1) El problematicismo aristotélico en P. Aubenque; Yarza, Ignacio Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra.
- (2) El Problema del ser en Aristóteles; Aubenque, Pierre; ed. Taurus p. 128
- (3) idem. p. 36
- (4) cfr. op. cit. p. 40
- (5) ibid. p. 41
- (6) Aquí al ente en cuanto ente le estamos dando la connotación de ente corpóreo, de substancia sensible, por contraposición al ente en cuanto ente entendido, según Aubenque, como Dios.
- (7) Met. VII, 2, 1028b 3-5
- (8) ibid. 1028a 10
- (9) "El ser sería el predicado más universal y su extensión casi infinita haría que su comprensión fuera casi nula. El ser no puede definirse, y si la definición expresa la esencia, su imposibilidad de ser encerrado en una definición indicaría no sólo la ausencia más radical de ciencia del ser, sino también su propia vacuidad. El ser no puede identificarse con la nada, y Aristóteles en más de una ocasión se debate contra quienes mantienen la identificación, pero a la vez se manifiesta carente de esencia, de positividad; el discurso de Aristóteles evidenciaría en éste punto una cierta impotencia que en ningún caso podría, según Aubenque, reconducirse a la interpretación positiva de Tomás de Aquino que hace del ser aristotélico. Que el ser no sea un género implica una universalidad vacía, ausencia de diferencias específicas y no, como pretende Santo Tomás, la positividad más plena: el no ser género coincide para el Aquinate con la posesión de todas las diferencias y la imposibilidad de que pueda añadirsele ninguna otra". Yarza, Ignacio, op. cit. p. 181-2
- (10) Yarza, op. cit. p. 183

- (11) cfr. *ibid.* p.185
- (12) Aubenque, *op. cit.*, p.465
- (13) *idem.*, p.436
- (14) Met. VII, 1, 1028b 2-4
- (15) Aubenque, *op. cit.*, p.436
- (16) cfr. Met. VII, 3, 1028b 33
- (17) cfr. Met. VII, 3, 1029a 2
- (18) cfr. Met. VII, 3, 1029b 32
- (19) Aubenque, *idem.*, p.439
- (20) cfr. Index Aristotelicum, 763b 10
- (21) Yarza, *op. cit.*, p.184
- (22) Aubenque, *op. cit.*, p.365
- (23) *idem*
- (24) Aubenque, *op. cit.*, p.380
- (25) *ibid.*
- (26) Para Aubenque, no sería -en estricto sentido metafísico-, porque no podemos atribuir al mundo sensible las categorías inmutables del mundo supralunar.
- (27) Aubenque, *op. cit.*, p.358
- (28) *idem* p.381
- (29) *ibid*
- (30) cfr. Met. VII, 1, 1028a 10
- (31) *ibid.*
- (32) Aubenque, *op.cit.*, p.361

CAPITULO III
LA SUBSTANCIA VISTA BAJO LA PERSPECTIVA DEL METODO
GENETICO-EVOLUTIVO DE
INGEMAR DURING

1. Estructuración y delimitación de la substancia en Aristóteles,
según Düring.

En los dos capítulos anteriores hemos tratado de exponer - la cuestión de la substancia sensible como posibilidad de remiten- cia hacia la substancia suprasensible en el libro VII de la Metafi- sica. Primeramente, el planteamiento original de Aristóteles, así como la interpretación que de él hace Santo Tomás de Aquino. Lle- gamos a la conclusión de que es posible, factible, poder encontrar en Aristóteles dicha tesis.

En segundo lugar, analizamos la exégesis que Aubenque hace respecto de la substancia aristotélica, y nos pudimos percatar de que dicha interpretación difiere de la anteriormente expuesta, --- aunque continúa por -llamémosle así- una línea clásica: la substan- cia y la Metafisica constituyen el eje central del pensamiento de Arsitóteles; todos los demás escritos y obras tienen sentido sólo en la medida en ela que se orientan hacia ellas.

Esta línea tradicional de considerar el pensamiento de --- Aristóteles como eminentemente metafísico prevaleció ya desde los primeros discípulos del Liceo. Andrónico de Rodas, quien fue el -- primer editor de las obras del Estagirita, las ordenó de tal manera que nos presenta un sistema armónicamente elaborado a través -- de los diversos libros escritos por Aristóteles. Es decir, podemos localizar un conjunto de obras escritas por un autor, cuya temática y modo de elaboración nos lleva a pensar que su intención -- al escribirlas fue la de investigar sobre un determinado aspecto -- de la realidad.

Al revisar el Corpus Aristotelicum para percatarse de ---- quién es el autor, nos daremos cuenta que fue un hombre de enciclopédica cultura, cuyos horizontes científicos parecen no agotarse. Así, encontramos escritos de Biología, Astronomía, Física, Política, Ética, Arte, etc.

Pero también encontramos un conjunto de escritos que nos -- hacen patentes la investigación científica de Aristóteles: trasciende el ámbito de lo sensible. Estos escritos a los que nos estamos refiriendo fueron llamados "Metafísica" por Andrónico.

Si anteriormente dijimos que la intención de Aristóteles -- fue la de escribir una especie de tratado o compendio de los diversos saberes que atañían a todo griego, podemos partir de la ba-

se -que ha sido durante siglos el criterio a seguir- de que Aristóteles realmente escribió un conjunto de libros que se agrupan - bajo una temática específica. Es decir, la totalidad de escritos agrupados por temas recopilados por Andrónico de Rodas trata de - ser fiel al orden mismo que Aristóteles hubiera hecho de ellos.

Nos parece pertinente hacer un breve ex cursus respecto a la ordenación de los escritos aristotélicos por Andrónico, ya que puede ser de utilidad para entender el planteamiento que maneja - Düring respecto de la substancia aristotélica.

Es bien sabido que la denominación *μετά τα φυσικά* es post-- aristotélica; Aunbenque nos dice que:

"ordinariamente se la explica (el término "Metafísica") - por la obligación que tenían los editores de Aristóteles de inventar un título, a falta de una designación expre-- samente indicada por el Estagirita. De hecho, como veremos, esa designación existe: es la de filosofía primera o teo-- logía" (1).

La primera mención que se conoce del título *Μεταφυσικά* la encontramos en Nicolás de Damasco (primera mitad del siglo I d.C.). Trataba de expresar el orden de los escritos en la edición de An--

drónico de Rodas. y este nombre no surgió del azar o de la arbitrariedad, ya que, una consideración que afecta el orden es necesariamente extrínseca, y no podría tener significación filosófica.

Respecto a la ordenación de las obras aristotélicas por --
Andrónico, dice Filopón:

"Boeto de Sidón dice que hay que empezar por la Física, ---
porque nos es más familiar y conocida; ya que debe empezar-
se por lo más cierto y lo mejor conocido. Pero su maestro -
Andrónico de Rodas decía, apoyándose en una investigación -
más profunda, que habría que empezar por la lógica, pues --
ésta trata de la demostración" (2).

Moraux dice que a efectos de la interpretación y acuñación
del término "Metafísica", que esta designación es anterior a la -
edición androniquea (y, por ende, anterior a la de Nicolás de --
Damasco), puesto que habría figurado desde el siglo II a.C., en la
lista confeccionada por Aristón de Ceos, de la que derivan los ca-
tálogos de Diógenes y del Anónimo. Este Anónimo, menciona una Me--
tafísica en 10 libros, que representaría el estado preandroniqueo
de ese tratado, El papel de Andrónico habría sido entonces el de -
añadir a esa Metafísica primitiva los libros actualmente designa--
dos como Λ , Δ , κ y Λ , quedando así la Metafísica que nosotros
conocemos de 14 libros, atestiguado por el catálogo de Tolomeo.

Esta interpretación no ha sido del todo compartida por algunos estudiosos y exégetas de Aristóteles. A mediados del siglo XIX y principios del XX, se ha desarrollado dentro del ámbito --- científico una corriente llamada "Hermenéutica", cuya finalidad --- consiste en tratar de reelaborar y reestructurar los escritos de algún autor, tratando de encontrar el genuino sentido de lo que el sujeto en cuestión quiso expresar y plasmar en unos escritos.

La corriente hermenéutica está fincada en el positivismo, --- de tal manera que su método de estudio y su estatuto epistemoló--- gico es eminentemente pragmático, ajeno a disquisiciones estériles. Así, pues, se trata de llegar a saber lo que el autor intentó decir y no dijo.

En realidad, no se busca saber lo que "x" dijo, sino lo que quiso decir y no dijo, pues de otra forma ya estaría dicho y no -- habría necesidad de penetrar en lo más recóndito de su obra para --- desentrañar su significado.

Ingemar Düring, discípulo de Werner Jaeger, se lanza al cometido de interpretar (que en realidad es volver a e escribir) el Corpus Aristotelicum bajo la perspectiva lógico-semántica que el --- lenguaje encierra en sí mismo y que, según Düring, oscurece el verdadero snetido y el contexto del pensamiento de Aristóteles.

Düring se muestra inconforme con la tradicional explicación de la Metafísica de Aristóteles, y sostiene que el Estagirita no escribió lo que se le atribuye, ya que en un análisis detallado del Corpus (que está escrito en un estilo difícil y oscuro), parecen encontrarse pasajes que se contradicen entre sí, o que se complementan y adquieren un sentido más exacto para lo cual habría que "desmembrar" el Corpus para rehacerlo a la luz de las investigaciones recientes.

El propósito de Düring al escribir su libro "Aristóteles" no es sino presentarnos una nueva versión de los escritos aristotélicos, prescindiendo de la ordenación androniquea. Este trabajo comprende una reelaboración del Corpus de principio a fin, afectando también a la Metafísica.

He venido manejando la palabra "escritos" con toda la intención, refiriéndome a los diferentes libros de Aristóteles, -- particularmente los libros que componen la Metafísica, ya que para Düring no cabe hablar en estricto sentido de "libros", entendidos estos como un conjunto ordenado por la intención del autor, -- sino que al desglosar y desmembrar el Corpus se preocupa por -- agrupar todas esas partes o piezas del rompecabezas bajo el posible significado lógico-semántico que esos textos encierran. Esta es la razón por la que Düring emplea el término "escritos" -- como piezas sueltas que deben encontrar su verdadero contexto y --

que no forman un conjunto de libros unidos por un hilo conductor.

"La Metafísica aristotélica es la obra de un redactor, -- probablemente Andrónico de Rodas" (3).

Con esta frase comienza Düring el apartado de su libro-- "¿Qué es la Metafísica?", dentro del capítulo "Existencia y Verdad", del ya citado libro.

De primera instancia, Düring niega que sea posible hablar de un libro escrito por Aristóteles bajo ese título. Pero lo que más importa no es título, sino su contenido: un tratado acerca de lo no-físico.

"es necesario tener presente que Aristóteles jamás escribió un tratado de Metafísica" (4).

Düring es claro al respecto, y achaca tanto a los antiguos como a los aristotélicos contemporáneos que no se hayan percatado de ello, como el mismo Jaeger, Ross y Mansion.

La estructuración de lo que nosotros comúnmente llamamos "Metafísica" va acompañada necesariamente de una visión interpretativa bajo el método genético-evolutivo:

- Alpha. Tema: Filosofía de la ciencia, de los principios primeros y divinos. Aquí se encuentra una crítica sistemática contra sus predecesores.
- Alpha Elatton. Tema: Introducción general al estudio de la Filosofía. Observaciones sobre la técnica de la argumentación científica.
- Beta. Tema: Visión de conjunto sobre los problemas centrales de la Filosofía Primera en la forma de 14 aporías. Para Düring, es una especie de programa de investigación del mismo Aristóteles.
- Gamma. Tema: el concepto de existencia o substancia y las determinaciones que le competen entre sí.
- Delta. Tema: es un léxico de la terminología filosófica, cuya idea central es que un homónimo es lo que designa algo con el mismo sonido, pero es definido por diversos sentidos.
- Epsilon. Tema: cuestiones diversas que están conectadas por el tema del ente en cuanto ente. Según Düring, este libro no es de Aristóteles; probablemente lo escribió ---- Andrónico.
- ZHΘ. Tema: la substancia de las cosas sensibles.
- Iota. Tema: lección sobre la identidad, no-identidad, lo opuesto y lo semejante.
- Kappa. Resulta de una compilación postaristotélica, concebida como compendio o tratado de filosofía primera. Tema: la doctrina de los conceptos fundamentales de la Filosofía.

-Lambda. Tema: los principios del movimiento y del ser.

Es un escrito en el que se estudia las cosas que son primero.

-My 1-9a. Tema: la posibilidad de existencia de cosas susceptibles, así como una crítica de las ideas y los números.

-My 9b-Ny. Tema: la doctrina platónica de las ideas.

Ahora bien, después de que Düring propone la tematización de cada escrito, se pregunta cómo Aristóteles llegó a la concepción y al estudio de la substancia, presuponiendo el orden cronológico de los escritos de la siguiente manera:

1º Lambda

2º My96-Ny, Alpha, My 1-9a, Beta, Iota

3º Gamma, ZH y Epsilon (5)

Düring fundamenta su postura de dememorar la obra aristotélica -y más la Metafísica- en base a que cada quien puede interpretar el pensamiento de Aristóteles de acuerdo a sus propias convicciones y a los indefinidos puntos de vista que se pueden adoptar -al respecto:

"Nadie abriga hoy la ilusión de que sea posible establecer definitivamente una exacta cronología relativa. Sólo hay-- soluciones posibles o imposibles. Para la inteligencia del

pensamiento aristotélico, la cuestión de la cronología -- relativa de sus escritos es relativamente de escasa importancia" (6).

La génesis de la teoría sobre la substancia se habría desarrollado en Aristóteles en tres etapas secuenciales:

1ª: La doctrina de las categorías, que Düring considera "originalmente sin duda una tesis semántica, según la cual la *ousía* es primaria y todo lo demás, determinación de la *ousía*" (7).

En este contexto, la predicación lógica y semántica irá --- fundamentada en dichas categorías (8).

2ª: La doctrina contenida en Lambda 4, 1070b 17 de que -- todas las cosas tienen los mismos elementos, es decir, ---- materia, forma y privación.

3ª: En las cinco primeras aporías de Beta, parece ser que-- Aristóteles dirige su estudio hacia el conocimiento de las substancias:

a) "Si corresponde a una sola o a varias ciencias investigar las causas" (9).

- b) "Y si es propio de la Ciencia contemplar sólo los --- primeros principios de la substancia, o también los-- principios en que todos basan sus demostraciones"(10).
- c) "Y, si la ciencia trata de la substancia, ¿es una la- que trata de todas las substancias o son varias?"(11).
- d) "Y si son varias, ¿son todas del mismo género, o ---- hay que llamarlas sabidurías y a otras otra cosa?"(12).
- e) "Y también es necesario indagar lo siguiente: si ha - de afirmarse que sólo hay substancias sensibles, o -- también otras además de éstas" (13).

Como vemos, la dilucidación de la cuestión de la substancia para Düring reviste de un carácter categorial, lógico, en una primera instancia. Para él, Aristóteles posteriormente se habría dedicado a investigar el contenido ontológico de la substancia. En --- otras palabras, la cuestión lógico-~~semántica~~ precederá a la cuestión metafísica, y ésta se explicará sólo desde la primera.

Düring no pretende presentarnos el problema de las categorías sólo como una diatriba lógica:

"Las categorías existen como formas fundamentales de la predicación, pero también del ser" (14).

Sin embargo, todo el contexto de la interpretación que él hace, irá llevándonos hacia una vertiente lógica de la substancia.

2. Distinción y separación entre la substancia sensible y la substancia suprasensible.

Lo que nos atañe ahora es tratar de explicar por qué la -- interpretación de la substancia sensible en Aristóteles bajo la -- óptica de Düring, nos lleva a atarnos las manos en lo que respecta a una ulterior remitencia a las substancias suprasensibles.

Ya hemos mencionado que la obra aristotélica es un cuerpo -- que posee articulaciones, partes distintas entre sí, pero que forman una unidad. Ejemplifiquémoslo de la siguiente manera: así como en todo ser vivo al afectar radicalmente alguna de sus partes materiales, como la amputación de un miembro, se sigue un desequilibrio en el orden fisiológico de aquel ser; así, en el "cuerpo" -- de la filosofía de Aristóteles podremos encontrar desequilibrios -- e inclusive faltas de sentido y comprensión cuando alguna de sus -- partes es dañada, extirpada o erróneamente interpretada.

También hemos dicho que Düring se da a la tarea de reestructurar toda la obra de Aristóteles tomando como punto de partida -- el aspecto lógico-semántico que el lenguaje y el estilo literario encierran; de aquí que la visión que él tenga de la substancia, -- necesariamente se verá afectada por un esquema preestablecido.

A nuestro juicio, Düring se limita al estudio de la filosofía aristotélica desde un punto de vista reducido, la cuestión ---

lógico-semántica, de tal manera que nos la presenta fragmentada, -- incompleta, y por ende, afecta la posibilidad de remitencia de --- la substancia sensible a la substancia suprasensible.

Para lo anterior, podemos establecer tres alternativas:

- 1.- Partir de principios lógicos que nos conduzcan a su -- correlato sensible, y de allí a lo metafísico.
- 2.- Partir de una substancia corpórea como vía de acceso a una substancia más perfecta.
- 3.- Tomar como punto de partida una substancia suprasensible para llegar a otra también suprasensible.

La primera de ellas nos parece un proyecto no viable, por - el hecho de que el plano lógico y el ontológico son completamente distintos, pertenecen cada uno de ellos a un estatuto propio e --- irreductible al otro.

Para un estudioso de la Lógica, esta cuestión no puede pasar desapercibida; tan es así, que ahí tenemos el argumento ontológico de San Anselmo, que queda aun sin la suficiente claridad para una gran cantidad de filósofos, ya que pasar del plano lógico al ontológico como pasarse de una butaca a otra no es válido.

Estos dos estatutos permanecen independientes el uno del -- otro, lo que no quiere decir que queden inconexos. Por ejemplo, -- cuando pensamos y describimos las características de la esfera euclidiana, de ninguna manera podemos decir: "ésta esfera de acero -- es la esfera euclidiana", ya que la esfera de Euclides es un ente de razón que no se da en la realidad, porque sus propiedades no -- se dan en la realidad, aun cuando esas propiedades se relacionen con las esferas que si existen en la realidad, puesto que si no, -- no habría nada semejante entre la esfera de Euclides y una manu-- facturada con cualquier material.

Así, pues, el tratar de remontarse a una substancia real a partir de unos principios lógicos no nos conduce a un ente real; estaremos considerando ese ente sólo bajo su aspecto lógico. Con -- otro ejemplo: una manzana pensada no quita el hambre.

La segunda alternativa que se nos presenta es la de remon-- tarnos a una substancia que carece de las imperfecciones propias -- que conlleva la materialidad, tomando precisamente a ésta como --- punto de apoyo para llegar a aquella. Esta es la tesis que sostene-- mos y que ha quedado expuesta en los dos capítulos anteriores. El -- problema estriba en analizar si este proyecto es viable o no den-- tro del contexto genuino del libro VII de la Metafísica.

En cuanto a Düring, se inclina claramente por la primera -- postura, es decir, analizar los principios lógicos de la substancia en cuanto representan la investigación primigenia y determinante -- de la substancia en Aristóteles.

El mismo Düring reconoce que la substancia corpórea juega un papel decisivo dentro del marco metafísico de la ουσία :

"Para Aristóteles, el punto de partida en la discusión --- del concepto ousia lo constituye el ser físico de las cosas sensibles y lo que se puede predicar de ellas" (15).

La tercera posibilidad resulta inválida para nuestro co--- metido, pues para llegar a la existencia de las substancias per--- fectas que no nos son evidentes de suyo, es absurdo partir de ellas mismas como punto de referencia evidente.

3. Extrapolación lógico-semántica en la interpretación de la substancia en Düring.

Lo que ahora nos concierne es exponer lo que Düring consi--- dera que es la solución respecto a la cuestión binomial substancia corpórea-substancia -suprasensible.

En el apartado anterior hacíamos referencia a una triple --

alternativa para poder considerar a la substancia suprasensible -- como fundamentada en la sensible, y dijimos que la posibilidad --- lógica no nos ofrece una solución frontal y directa sobre el problema.

Cuando se extrapola el carácter lógico de la ουσία sensible, esto puede llevarnos inexorablemente a una ruptura total entre el - ente real-sensible y el ente real-suprasensible; o bien, no terminar de entender porqué ese ente sensible siendo múltiple, hace -- referencia a un sólo sentido de éste, la ουσία .

Nos parece que cuando no se coloca la consideración lógica del ente en su sitio adecuado, puede acarrear como consecuencia -- abortar todo intento de acceso de lo sensible -concreto y no universal- a lo suprasensible -también concreto y no universal-.

El problema de fondo que nosotros vemos en esta cuestión - lógica de la substancia es que, para Düring, el plano lógico y el metafísico son analogables, o mejor dicho, homologables: realidad y pensamiento se cuasi-identifican como dos caras de una misma--- moneda. De aquí que el primer capítulo de su obra se titule: ---- "Lenguaje, opinión y verdad" y que corone su titánica labor de --- reinterpretación de la filosofía aristotélica con un capítulo cuyo título es muy sugerente: "Existencia y Verdad".

Para poder entender mejor lo que Düring considera como --- sentido lógico de la substancia, analicemos brevemente lo que el mismo Aristóteles entiende por ello en el libro VII de la Metafísica.

El estudio del universo propiamente dicho comienza en el - capítulo XIII; Aristóteles da comienzo a esta investigación recor-

dando los cuatro modos de decirse de la *ousia* explicando que a -- algunos ha parecido que el universal podría serlo porque es causa y principio (16).

El universal "es aquello que por su naturaleza puede darse en varios" (17).

De lo anterior se desprende que sea aplicable a un conjunto de miembros de una clase determinada, es decir, que poseen algo en común. Encontramos una clásica división del universal:

- 1.- Universal en la cosa: la naturaleza común que existe en los particulares.
- 2.- Universal posterior a la cosa: es el abstraído de los - particulares.
- 3.- Universal antes de la cosa: las formas universales en las mentes angélicas (18).

Esta última resulta inválida para nuestra consideración;--- así, pues, tenemos que el universal se toma en dos sentidos: la -- naturaleza de la cosa con universalidad conceptual y la naturaleza como está en los particulares. El primero, universal como naturaleza, se encuentra en los singulares; en cuanto universalización conceptual, está en el entendimiento. (19)

Tomás de Aquino nos hace entrever que Aristóteles trató --- ambos en la Metafísica, y nos hace concluir:

"En rigor, hay dos nociones de universal: primera aquella - que es pura extensión lógica, dentro de la cual están varios casos. Es decir, las clases lógicas. Este sentido de univer-

sal es lo mismo que lo general. En un segundo sentido, --- universal puede querer decir otra cosa: uno en muchos"(20).

Podemos entonces afirmar que

"Aristóteles busca si hay un doble sentido del universal, -- uno en el orden físico y otro en el pensamiento" (21).

De aquí se sigue el siguiente esquema del universal en el libro VII:

- 1.- En el capítulo XIII, Aristóteles expone que el universal no es substancia de las cosas sensibles.
- 2.- En el capítulo XIV establece que los universales no son substancias separadas.
- 3.- En el capítulo XV demuestra por tres razones que el --- universal no posee definición.
- 4.- En el capítulo XVI explica lo correcto e incorrecto de decir: los universales (especies) son separados.

De todo lo anterior podemos concluir que el universal no -- es una substancia de las cosas sensibles ya que no es sujeto, no -- subyace como algo determinado (hoc aliquid) (22).

Está claro que el universal no se da como un sujeto determinado, y, por tanto, no puede ser substancia, ya que exige una -- indetreminación: el predicarse de muchos.

Aristóteles lo aclara así:

"... es substancia de cada cosa la que es propia de cada --
cosa y no se da en otra cosa; pero el universal es común --
pues se llama universal a aquello que por su naturaleza --
puede darse en varios. ¿De qué, entonces, será substancia --
el universal? O bien, en efecto, lo será de todas las cosas
o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea. Pero, --
si lo es de una, también las otras serán ésta; pues aque--
llas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, --
también ellas son una" (23).

Podemos advertir claramente que Aristóteles no está conce--
diendo el mismo sentido y estatuto a la substancia sensible y al --
universal; pertenecen a dos planos completamente distintos, los --
cuales no pueden confundirse sin más. Esto resulto decisivo para --
comprender que la vinculación que Düring pretende establecer entre
los principios lógicos y la substancia sensible resulta contrapro--
ducente con el propósito de Aristóteles.

Continúa diciendo Aristóteles:

"Además se llama substancia a lo que no se predica de un --
sujeto; pero el universal se dice siempre de algún sujeto"

(24)

Ya en el plano sensible lo que se predica de varios no puede
ser substancia, aunque en el plano lógico esto sea así.

"Aristóteles se da cuenta de que los platónicos han tratado
de convertir una Idea separada en algo aplicable a muchos,
de este modo lo que hacen es justamente confundir los planos
lógico y físico, tomando características de ambos y hacien--
do un universal hipostasiado. Este acceso de los platónicos
es erróneo, ya que Aristóteles deja claro que lo que susten--
ta por sí es la substancia sensible" (25).

Sería injusto que calificásemos a Düring de platónico, --- pero la interpretación de la substancia por sus principios lógicos tal y como él la maneja, nos conduce a un maniqueísmo platónico, - en el que se hace una mixtura de lo real con lo lógico.

Volvamos a un texto de Düring ya comentado anteriormente:

"Para Aristóteles, el punto de partida de la discusión del concepto ousía lo constituye el ser físico de los seres-- sensible y lo que se puede predicar de ellas" (26).

En este pasaje Düring cree entender que para el Estagirita la dilucidación de la problemática de la substancia va acompañada de una doble vertiente: el análisis de la *ousía* sensible y lo que se puede predicar de ellas, es decir, de los universales y de sus principios lógicos.

Nos parece que, de acuerdo a lo visto en el capítulo I de esta tesis, Düring está confundiendo los dos planos, el lógico y - el ontológico. Esta confusión nos ha llevado a pensar que aquí --- estriba el fallo de Düring: el no discernir entre dos aspectos --- distintos el uno del otro, necesariamente influye en la especulación e investigación del Corpus Aristotelicum y, por tanto, de -- la substancia sensible como posibilidad de remitencia a la sustancia suprasensible.

Debemos remachar la idea de que la substancia no se predica en estricto sentido de nada, porque en cuanto es real, sólo se dice de ella misma; resultaría como tratar de predicar "Pedro" de -- Pedro: es una tautología, ya que en la realidad sólo existe Pedro, con esta carne y estos huesos, y en cuanto tal es él mismo, no --- otro.

En la medida en que se es ουσία , no se puede predicar --- de otra ουσία . Sólo puede predicarse de la substancia aquello que no es ella misma y que le convenga a su esencia, puesto que no se - puede predicar "volador" de Corisco, porque en la esencia de Co--- risco no se incluye la nota "volador".

Con todo lo anterior queda claro que que la predicación --- tiene como punto de partida la realidad, pero en ésta no cabe la - predicación.

Después de esta consideración sobre el universal lógico y - su relación con la substancia sensible, debemos pasar a la cues--- tión de cómo esta confusión entre el orden lógico y el orden onto- lógico puede conducirnos a serias dificultades en la interpretación del problema de la posibilidad de remitencia de la substancia sen- sible a la substancia suprasensible.

A nuestro parecer, en la interpretación de Düring, subyace un error tanto metodológico como filosófico; para ello, conside- remos brevemente lo que Düring entiende por saber universal verda- dero y del saber opinable:

"En toda investigación, dice él (Aristóteles), debe par- tirse de la cosa singular, observarla y determinarla con exactitud. Esto se efectúa mediante la observación sencilla pero ciertamente cuidadosa. Así nace una opinión bien

fundada. ¿En qué se distingue de ésta el llamado saber irrefutable?. Propiamente nada en absoluto" (27).

El hecho de no distinguir epistemológicamente el saber como producto de la mera opinión del saber resultante de causas es un error grave para todo aquel que pretenda comprender la filosofía de Aristóteles.

El conocimiento sapiencial, producto de la indagación de -- las causas últimas de los entes, se encuentra relacionado, para-- Aristóteles, con la enseñanza de ese conocimiento:

"En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto podemos considerar que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquellos -los que - poseen el arte- pueden y estos -los operarios- no pueden enseñar" (28).

El conocimiento de lo más sublime, de lo más perfecto, no puede equipararse a un saber opinable, como nos dice Düring, por el simple hecho de que ese conocimiento irrefutable -como le llama Düring-, sapiencial, está fincado en el conocimiento causal. Quien conozca más sobre las causas de una cosa sabrá más también de la - cosa misma (29).

Ahora bien, esto ¿qué tiene que ver con el tema que nos ocupa, es decir, la posibilidad de remitirnos de una substancia material a una inmaterial?. A nuestro parecer, tiene mucho que ver. En el capítulo I analizábamos las características de la *ουσία* sensible; ésta, por su carácter físico y mutable, cae bajo la consideración de las ciencias particulares, como la Física, la Biología, etc. Pero también considerábamos que el ente corpóreo no puede dar una autoexplicación satisfactoria de su ser, por lo que era necesario recurrir a la Metafísica como ciencia suprema, ciencia radical del saber último de las cosas.

En una de las definiciones dadas por Aristóteles de la Metafísica, se dice que ésta es la ciencia que indaga las causas y principios supremos, es decir, aquello que era el objeto de búsqueda de los primeros filósofos griegos, el *ἀρχή*. En este caso, por tratarse de causas y principios físicos, se busca establecer las causas primeras en su orden respectivo, puesto que de no ser así, caeríamos en el riesgo de de considerar como principios absolutos los físicos, o hasta los lógicos, con lo que nuestro conocimiento de lo expuesto en nuestra tesis versaría sobre el ente material, natural, y la ciencia más elevada sería la Física.

De aquí se sigue que un conocimiento viciado de la *ουσία* material conlleva un conocimiento también defectuoso de la *ουσία* suprasensible. Es más, si no se puede determinar con certeza, --- con un conocimiento causal el ser del ente sensible, será impensa-

ble plantearse la existencia como la vía de acceso -conocimiento- a la substancia inmaterial.

El tema de la verdad y el conocimiento no puede ser dirimido superficialmente. La tríada Lenguaje-Opinión-Verdad que maneja Düring en el capítulo I de su libro, nos lleva a querer reducir la verdad del ser a la proposición lógica, producto de la mente.

"Sólo el enlace de las palabras de la proposición puede, -- por tanto, expresar ser o no-ser, verdad o falsedad, y de esta manera dar lugar a un entendimiento...Cuando Platón -- dice que una palabra 'semanei' (significa) algo, se refiere a que la palabra, en caso de ser correcta, refleja la verdadera realidad" (30).

Aunque parece que Düring dice que sólo en el juicio puede expresarse la verdad, nos da la impresión que resulta peligroso hablar de "expresar ser o no-ser", cuando el ser es extramental, aunque la verdad de ese ser se nos haga patente a través del --- juicio; resulta peligroso cuantimás que el ser no se encuentra -- en el mismo nivel epistemológico de la verdad o falsedad.

Continúa diciendo Düring:

"...En Aristóteles, por el contrario, 'semainein', significa, en el escrito presente, que el significado de la palabra puede ser verificado semánticamente" (31).

Lo que aquí notamos es que Düring parece entresacar la cuestión lógica del ente sensible para estudiarla de nuevo en el mismo ámbito lógico, sin hacer referencia obligada al plano ontológico:

"Mediante una investigación de los axiomas lógicos va a --- tratar de entender más claramente el concepto 'ser' " (32).

Nótese que Düring dice "el concepto 'ser'" (33); considera, por tanto, que la cuestión primordial en Aristóteles respecto a la *ουσία* es analizar su fundamentación lógica, que se encuentra en estrecha relación con el pensamiento y el lenguaje:

"No debe concluirse de la forma verbal al concepto mental, sino del uso del signo, al pensamiento" (34).

Este último pasaje nos evoca la teoría de "Los usos y juegos del lenguaje" de L. Wittgenstein: la realidad es múltiple, sí, pero la explicamos en función del significado concreto que en este momento estamos determinando acerca de esa palabra.

Finalmente, nos parece haber encontrado una muy sutil contradicción en la exposición que hace Düring sobre la cuestión cognoscitiva de las cosas:

"La razón de ello, es que nuestro saber de A y B es doble; nosotros poseemos un saber de que existe algo así como A; a esto le llamamos saber potencial, pues, saber sobre lo universal es siempre potencial. Si actualizamos este saber es siempre 'aquí' y 'ahora'; el que sabe leer lee esta letra - A; él posee un saber de que existe A" (35).

En este texto nos parece claro que Düring sostiene que el conocimiento universal es siempre potencial, ya que se requiere-- conocer, tener presente ese ser para poder decir que lo conocemos actualmente, a menos de que hablemos del conocimiento habitual, -- que aquí no contemplamos.

El siguiente texto parece decir lo contrario:

"Para las cosas individualmente perceptibles no hay ni una definición ni una demostración, sino sólo opiniones. Saber es únicamente de lo universal. Este saber es potencial, en tanto que hay algo así como X. Cuando actualizamos este saber, ello es aquí y ahora" (36).

Según esto, el conocimiento individual de los entes sensibles implica necesariamente que ese conocimiento caiga en el terreno de la opinión, de lo que no posee rigor científico; en otras palabras, no podemos poseer ciencia de lo singular, sino solamente opinión. Aunque esto no es ninguna novedad aportada por Düring, Aristóteles mismo lo sostiene, el problema estriba en que si el -- saber únicamente versa sobre lo universal (con todas las disquisiciones lógico-semánticas que esto implica), tal y como lo entiende Düring, el conocimiento de lo individual estará desprovisto de -- una solidez que nos permita remitirnos de la *οὐσία* material a -- la *οὐσία* suprasensible, y deberemos concluir que nuestro proyecto es inadmisibile.

En el estudio que Düring hace de la *οὐσία* sensible, no nos deja abierta la posibilidad de considerarla como puente con la -- *οὐσία* suprasensible, ya que dentro de la compleja urdimbre del Corpus Aristotelicum, la extrapolación de un elemento en su interpretación al margen de la primigenia concepción del Estagirita, -- irremisiblemente nos conduce a un callejón sin salida.

Al otorgarle Düring tanta importancia al tema del conoci--- miento de los principios lógicos del ente, prescindiendo del sentido metafísico que implica, sólo nos queda hablar de la imposibilidad, o por lo menos el agnosticismo respecto a lo suprasensible, a lo que está más allá de lo puramente fáctico. Cabría entonces hablar del "fracaso de Aristóteles".

Citas del Capítulo III

- (1) Aubenque, op. cit. p. 32
- (2) Filopón "In categ.", 5,16; citado en Aubenque p. 32
- (3) Aristóteles; Ingemar Düring; UNAM, 1987, p.914
- (4) idem p.915
- (5) cfr. idem p.917
- (6) ibid
- (7) ibid
- (8) cfr. op. cit. 918
- (9) Met. III, 1 995b 5
- (10) Met. III, 1 995b 6
- (11) Met. III, 1 995b 11
- (12) Met. III, 1 995b 12
- (13) Met. III, 1 995b 13
- (14) Düring op. cit. p.918
- (15) idem p.945
- (16) cfr. Met VII, 13 1038b 1 y ss
- (17) Met. VII, 13 1038b 12
- (18) cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologica, I,55, 3 ad2 y ad3
- (19) cfr. ibid. I,85,2 ad2
- (20) El Ser, Polo, Leonardo; p. 137, EUNSA, Pamplona, 1966
- (21) Los sentidos de la forma en Aristóteles; De Garay, Jesús,
p.179, EUNSA, Pamplona, 1985
- (22) cfr. Met. VII, 13, 1038b 4-6
- (23) cfr. Met. VII, 13, 1038b 9-15
- (24) Met. VII, 13, 1038b 16-17
- (25) Los cuatro modos de la Substancia en el Libro VII de la Metafísica de Aristóteles; Butler, Soledad; tesis de licenciatura, p. 45; México, 1989.
- (26) Düring op. cit. p. 945
- (27) idem. p. 61
- (28) Met. I, 9, 991b 9-10
- (29) cfr. Met. I, 1
- (30) Düring op. cit. p.118

- (31) *ibid.*
- (32) *idem* p.927
- (33) Recuérdese que es una traducción del alemán. El término original será Bedeutung, que se traduce por "significado", --- "sentido", "concepto".
- (34) *ibid.*
- (35) *idem* p.402
- (36) *idem* p. 960

CONCLUSIONES

Tradicionalmente se le ha llamado a Aristóteles el "Filósofo del Movimiento" por ese carácter dinámico que procuró imprimirle a toda su obra, especialmente a la Metafísica, y dentro de ella, a la *ουσία*. Así, la substancia no resulta estática, inmovilidad, sino por el contrario, resulta plena de posibilidades y rica en contenido.

Nuestro cometido ha sido el de enfrentar con Aristóteles a tres de los más significativos estudiosos de nuestro autor. Y nos hemos encontrado con matices y sentidos distintos de lo mismo: la *ουσία*.

A lo largo de este trabajo hemos tratado de prescindir de superficialidades, pero tampoco ha sido nuestro objeto el agotar la vastedad inconmensurable que encierra nuestro tema; tan sólo - hemos recorrido un corto trecho: resta mucho por avanzar, aunque al mismo tiempo consideramos que lo andado se justifica sensatamente.

Han quedado muchos cabos sueltos -los universales, las categorías, facetas mismas de la substancia, etc-, pero pensamos --- que nos hemos acercado a nuestro cometido, esto es, presentar una visión de conjunto sobre la posible remitencia de la substancia --

sensible a la substancia suprasensible. Podría parecer a propios y profanos que no hemos recorrido 2400 años de Filosofía bajo la luz de Aristóteles, sino sólo unos cuantos: los que el Estagirita dedicó a su producción filosófica y científica. Afirmar esto sería tanto como negar la visible y patente influencia del pensamiento aristotélico a lo largo de los siglos.

Hemos expuesto en el primer capítulo lo que Aristóteles --- entiende por la *ΟΥΣΙΑ* y nos percatamos que encierra una gran riqueza, aun en los pasajes -abundantes- más oscuros. Si el ente --- constituye la base de su especulación, la substancia será ese ente que viene a ser el eje alrededor del cual gira todo lo anterior y se explica a la luz de ello.

El ser primario para Aristóteles, como dato inicial de la Metafísica, no es otra cosa sino un principio original y originante en el orden ontológico, siendo lo primero que percibimos en la experiencia sensible, en la que, efectivamente, encontramos variedad de entes, y de entre ellos, el sentido fundamental es precisamente la *ΟΥΣΙΑ*, la cual no deriva de ninguna significación anterior, al mismo tiempo que cualquier otra denominación deriva de ésta.

En el primer capítulo delimitamos los rasgos definitorios de la *ουσία*, comenzando por el ente sensible, que resulta ser lo más evidente quoad nos, ascendiendo en la significación propia de lo que cabalmente quiere decir substancia en el contexto aristotélico. Como puede observarse, fue ese capítulo el que más apartados tuvo, precisamente como consecuencia de nuestra preocupación por explicar claramente lo que es la substancia sensible.

Una vez fundamentado lo anterior, en el apartado 4 tratamos de sentar las bases para hablar de una posible remitencia de lo -- sensible a lo suprasensible, empleando para esto una dialéctica -- entendida como la indisolubilidad de ambos planos-. Es, pues, -- una relación binomial, más aun, una relación de condicionalidad -- que podemos expresar (sólo para ejemplificar) a la manera de la -- lógica proposicional: si P, entonces Q; y si Q, entonces P, estableciéndose así una relación bicondicional. En otras palabras, -- ambas partes se mutuoplican, una lleva a la otra.

En ese primer capítulo decidimos utilizar como apoyo y marco de referencia el comentario que Tomás de Aquino hace a la Metafísica, ya que consideramos que, dentro de las diversas líneas de hermenéutica aristotélica: la clásica y la genético-evolutiva, este filósofo es quien realmente comprendió y asimiló la estructura, --- problemática y esencia misma del pensamiento del Estagirita. Sobre ello, podemos parafrasear a Pico de la Mirandola "Sine Thoma, mutus esset Aristoteles".

Es precisamente Tomás de Aquino quien nos clarifica la intrincada relación entre substancia sensible y substancia suprasensible, haciéndonos ver que no sólo no hay contradicción o antagonismo entre ellas, sino complementariedad y remitencia. Y esto no porque son distintas, sino porque la substancia sensible tiene sentido en tanto que abre la brecha para poder remitirnos a una substancia -- superior. Se complementan tanto que una -en este caso la substancia suprasensible- se explica en función de la otra: la sensible, así como ésta se fundamenta en el ente, puesto que no todo ente puede ser llamado substancia.

La mente diáfana y analítica de Tomás de Aquino nos introduce en el meollo de la cuestión cuando al inicio de su comentario al libro VII de la Metafísica dice:

"...ahora (Aristóteles) empieza a estudiar el ens per se, que está fuera del alma, que es el objeto principal de la Metafísica" (1).

Cuando se refiere al ens per se que está fuera del alma,--- nos está diciendo que sólo son seres reales aquellos que se encuentran fuera de la mente, que no son ni conceptos ni ideas, sino subsistentes y, dentro de estos, serán más perfectos aquellos que no necesiten de otro ser, para existir, o sea la substancia.

Es por lo anterior que Aristóteles ratifica la substancia -- concreta e individual como expresiva y manifiestativa de la entidad. Esto es de capital importancia para entender que solamente la ουσία sensible, que es concreta e individual, puede llevarnos a otra ουσία también concreta e individual, pero cuya principal característica estriba en la positividad inmaterial. Por positividad inmaterial entendemos aquello que excluye realmente o que no entraña en sí -- materia alguna. En cambio, por precisividad inmaterial entendemos aquello que prescinde o deja de considerar toda materia, aunque sin negarla ni excluirla, porque unas veces se cumple en cosas positivamente inmateriales y otras veces en cosas materiales.

De aquí podemos concluir que la precisividad inmaterial --- se obtiene por vía de abstracción (aquí entra en juego la intrin-- cada cuestión de la Ἐπιανθητική aristotélica), es decir, la esencia de los entes corpóreos y las ideas universales.

En cambio, lo positivamente inmaterial se obtiene a partir de lo corpóreo, pero no por vía de abstracción ni por iluminación (como sostenía San Agustín), sino por negación de lo corpóreo. Esta es la postura del Aquinate, tomando como punto de referencia a Aristóteles. En lo dicho arriba radica todo el sentido de nuestra tesis, porque esta negación de lo corpóreo para remontarnos a lo inmaterial conlleva solamente su posibilidad, es decir, no podemos sentar afirmativamente esta premisa sin más.

Si queremos ser fieles al pensamiento de Aristóteles, no cabe hablar de una clara y rectilínea vía de acceso de lo material a lo inmaterial, puesto que Aristóteles nunca lo consigna así en todo su pensamiento. Una prueba de ello es que el libro Z de la Metafísica es un bosquejo de los intentos que hizo el Estagirita --- para llegar a una substancia suprasensible, empleando vías que no le llevaron a su cometido.

Empero, este trabajo de Aristóteles no fue un fracaso, todo lo contrario, pues determinó las características y propiedades más importantes de la substancia. El mismo llegará a la substancia suprasensible, al Acto Puro, en el libro XII, pero este no cae bajo nuestra consideración.

Lo que hemos venido sosteniendo es que no resulta absurdo -pretender establecer un punto de unión entre lo sensible y lo inmaterial; afirmar lo contrario sería tanto como no sopesar adecuadamente los textos aristotélicos y de forzar el contenido de ellos mediante una inadecuada hermenéutica.

En el capítulo II hicimos un breve análisis de la interpretación que Aubenque hace de Aristóteles; a pesar de que en el prólogo de El problema del ser en Aristóteles afirma que evitará descender en diatribas lógico-semánticas, producto de una metodología genético-evolutiva-, a final de cuentas nos parece que cede ante el peso de la visión de Jaeger.

Para Aubenque queda claro que o nos quedamos con la substancia que realiza su ser dentro de la mutabilidad, o nos quedamos con la substancia perfecta, ajena al devenir y a la imperfección que reina en el mundo sublunar.

De aquí se desprende una importante conclusión para Aubenque, puesto que de las substancias suprasensibles sólo podemos poseer una vaga noticia, producto de una atribución negativa: no sabemos cómo es el Motor Inmóvil, las Esferas celestes y las Substancias separadas; lo único que podemos saber es que no se encuentran bajo el dominio de las notas propias de lo sensible, esto es, movilidad, corruptibilidad, extensión, etc.

Aubenque maneja dos proyectos en su tesis: el primero, que tiene como finalidad exclusiva lo sensible, al que llama "Proyecto ontológico", y el segundo que se avoca a lo suprasensible, llamado por Aubenque "Proyecto teológico". Ambos corren en sentido paralelo. pero de tal forma que no se tocan jamás.

En lo anterior podemos hallar un cierto agnosticismo que -- Aubenque cree hallar como elemento subyacente en el subconsciente- aristotélico al afirmar que la Metafísica

"parece oscilar entre una teología innaccesible y una ontología incapaz de sustraerse a la dispersión. De un lado, un objeto demasiado lejano; de otro, una realidad demasiado -- próxima. De un lado, un Dios inefable porque, inmutable y -- uno, no se deja agarrar por un pensamiento que divide aquello de que habla; de otro lado, un ser que, en cuanto ser, -- y ser en movimiento, se le escapa en virtud de su contin-- gencia, a un pensamiento que sólo habla para componer lo -- dividido" (2).

Para poder remontarse de las substancias sensibles a las -- suprasensibles, Aristóteles hace un estudio en el libro VII de la Metafísica sobre los principios lógicos del ente, como lo vimos -- en el capítulo I. Al mismo tiempo asentamos que esos principios -- lógicos no están divorciados de una remitencia ontológica a lo --- suprasensible, si bien es cierto que tampoco cabe afirmar que el -- fundamento de la *ουσία* sea puramente lógico.

Como conclusión de lo anterior, se desprende que podemos -- establecer las alternativas para abordar el problema de la *ουσία* :

- 1.- Por sus principios lógicos
- 2.- Por el ente sensible
- 3.- Por el ente suprasensible

La tercera vía queda excluida de entrada, puesto que hemos visto que la substancia sensible, quoad nos, no se explica por --- ella misma; es menester recurrir a un punto de enlace que esté más cerca a nosotros.

La segunda posibilidad es la que abordamos desde la pers--- pectiva de Aristóteles y Tomás de Aquino: el ente sensible nos --- abre la posibilidad de decir: no basta que haya entes que realicen su ser en el mundo de la contingencia y mutabilidad; hay que ir -- más allá. Esto representa un plus respecto de la Física.

Por último, el tratar de buscar el origen y sentido último del ente por sus principios lógicos no es, como ya vimos, ni el -- único ni el más importante. Extrapolar esta vía de acceso puede -- conducirnos inexorablemente a una ruptura total entre el ente sensible y la substancia suprasensible, o bien, no terminar de entender por qué el ente sensible, siendo múltiplr, hace referencia a - un sólo sentido, es decir, la substancia. En suma, no colocar la - consideración lógica del ente en su sitio adecuado puede acarrear como consecuencia abortar todo intento de acceso de lo sensible a lo suprasensible.

Düring no pareció percatarse de ello, y al otorgar un excesivo papel decisivo al sentido lógico de la $\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$, cegando una

posible remitencia de lo sensible a lo suprasensible, hizo de este modo incomprensible que la Metafísica tuviera un objeto, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ $\psi\pi\omicron\kappa\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, distinto de la Física. El problema, por tanto, estriba en poder tender un puente entre estos dos planos -sensible y suprasensible- que, creemos, puede establecerse a través precisamente del ente corpóreo.

Düring establece toda la investigación de la $\omicron\upsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ por medio del marco lógico y semántico que supuestamente encierra el Corpus Aristotelicum. A final de cuentas, lo que parece hacer es extraer la cuestión lógica del ser para estudiarla en un ámbito lógico, sin pasar o intentar apoyarse en el ontológico. Su interpretación de Aristóteles estará matizada por un sólo color: el color que puede dar una visión lógica. Y así dirá:

"Mediante una investigación de los axiomas lógicos, va a tratar de comprender (Aristóteles) más claramente el concepto 'ser'" (3).

La finalidad de Aristóteles, según Düring, será penetrar en la estructura del ente en base a unos principios lógicos, primordialmente, (aunque sin descartar un os principios ontológicos) pero no abordar de lleno un planteamiento que explique el origen de ese ente y su posible conexión con un ente más perfecto:

"En los escritos en que Aristóteles opera con el concepto - on hei on, la cuestión no es como antes: '¿Qué es x?', sino '¿Qué es "es"?. Se trata, pues, del concepto de existencia. Y recurre al concepto platónico del ontos on" (4).

Está claro que Düring tiene como objetivo el proponer un -- estatuto lógico a toda la investigación metafísica. En el tercer - capítulo de nuestro trabajo nos encontramos que la panorámica que divisa Düring está imbuida en un grave error, a nuestro juicio: no podemos confundir planos o trasplantar pasajes de Aristóteles - de un lado a otro sin ver perjudicado el verdadero sentido que se contiene en ellos.

Pasarse del plano lógico al ontológico sin respetar las --- fronteras naturales entre ambos es tanto como no conocer la riqueza y profundidad que hay entre ellos. Por eso dijimos que el inexorable camino al que nos lleva la interpretación de Düring es un agnosticismo respecto a todo aquello que trascienda nuestro nivel sensible de conocimiento. Cuando Düring afirma que de lo sensible sólo podemos tener una opinión (no conocimiento causal, scientia), la siguiente premisa que se nos presenta de manera patente es que si de lo más evidente para nosotros -lo material- no podemos llegar a conocerlo con certeza, resultará peregrino el tratar de indagar si existen sustancias más perfectas que las sensibles, puesto que

tampoco sé cómo son aquellas realidades que me son afines por mi naturaleza material.

Si se nos permite, esquematzaremos todo lo dicho anteriormente para que quede más claro el objeto de nuestro trabajo:

| | Posibilidad de acceso a una substancia suprasensible | Acceso real |
|-----------------|---|-------------|
| Aristóteles | sí | posible |
| Tomás de Aquino | sí | posible |
| Aubenque | sí | no posible |
| Düring | no | no posible |

Lo que sostenemos, pues, es que sí puede hablarse de una posible remitencia de lo sensible a lo suprasensible en el pensamiento de Aristóteles y confirmado por Tomás de Aquino, contraponiendo lo anterior a las interpretaciones de Aubenque y Düring, --- que concluyen negativamente al respecto.

"Que la Filosofía no es susceptible de una respuesta definitiva, que la pregunta sobre el ser permanezca siempre abierta (Cfr. Met. Z, 1, 1028b 2) no anula la posibilidad de la Filosofía, ni convierte cualquier investigación sobre el ser en un fracaso. Por el contrario, es esa misma problematicidad el fundamente mismo de la Filosofía en el sentido aristotélico, esto es, no posesión del saber sino su búsqueda"

Citas de las Conclusiones

- (1) Tomás de Aquino, op, cit. n.1245
- (2) Aubenque, op. cit. p.465
- (3) Düring, op. cit, p.927
- (4) ibid.
- (5) El problematicismo aristotélico de Pierre Aubenque, Yarza, I.
p. 190, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás; Metafísica; EUNSA Pamplona, 1984.
- AQUINO, Tomás de; Los principios de la realidad natural; Ed. Tradición, México, 1975; trad. de J. Mandian.
Summa Theologica; Biblioteca de Autores Cristianos; I y I-II, Madrid, 1978.
In XII libros Methaphysicorum Expositio; Marietti Editori LTD, Roma 1954.
- ARISTOTELES; Metafísica; trad. de Valentín García Yebra, Ed. Gredos 2ª edición trilingüe, Madrid, 1986.
Obras completas; trad. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar Ediciones, Madrid, 1967.
- AUBENQUE, Pierre; El problema del ser en Aristóteles; Ed. Taurus, Madrid, 1967; trad. de Vidal Peña.
- BEUCHOT, Mauricio; Ensayos marginales sobre Aristóteles; UNAM, 1ª edición, México, 1985.
- CARDONA, Carlos; Metafísica de la opción intelectual; Ed Rialp, Madrid, 1969.
- COPLESTONE, Frederick; Historia de la Filosofía; ed. Ariel, Buenos Aires, 1978.
- FERNANDEZ, José Luis; El objeto de la Metafísica aristotélica; Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.
- GARAY Y SUAREZ-LLANOS, Jesús de; Los sentidos de la forma en Aristóteles; tesis doctoral, ed. del autor, Universidad de Navarra, Pamplona, 1983.

- GARCIA MORENTE, Manuel; Lecciones preliminares de Filosofía; Ed. Porrúa, México, 1973.
- GILSON, Etienne; El ser y la esencia; trad. de P. Leandro de Sesma Ed. Descleé de Brouwer, Buenos Aires, sin fecha.
- GONZALEZ ALVAREZ, Angel; Tratado de Metafísica; Ed. Gredos, Madrid, 1961.
- DÜRING, Ingemar; Aristóteles; UNAM, México, 1987, trad.de Bernabé Navarro.
- HIRSHBERGER, J.; Historia de la Filosofía; Ed. Herder, Barcelona, 1981.
- JAEGER, Werner; Aristóteles; Bases para la Historia de su desarrollo intelectual; trad. de José Gaos, F.C.E., México, 1946.
- MANSER, G.M.; La Esencia del Tomismo; trad. de Valentín García Yebra; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.
- MILLAN PUELLES, Antonio; Fundamentos de Filosofía; Ed. Rialp. Madrid, 1978.
- POLO, Leonardo; El Ser; EUNSA, Pamplona, 1966.
- REALE, Giovanni; Introducción a Aristóteles; Ed. Herder, Barcelona, 1985.
- YARZA, Iñaki; El problematocismo Aristotélico de Pierre Aubenque; Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.