

EL SABER METAFISICO Y ARISTOTELES *

1. *Individualidad de una obra.* Hemos analizado en el primer semestre el texto de Heidegger "Qué es Metafísica". Ahora nos proponemos permanecer en la pregunta, esta vez dirigida al pensamiento de Aristóteles. Interrogemos, pues, qué es metafísica en el pensamiento aristotélico.

Cualifiquemos primero el sentido de la interrogación. ¿No hay, acaso, artificio ahistórico en poner la obra de Aristóteles bajo la luz de una pregunta extraña, surgida en un cuerpo de ideas, por muchas razones, diverso? En efecto, lo primero que exige la comprensión de una obra es el respeto a su individualidad. Por tanto, a su forma propia, a las posibilidades que en ella se cumplen, a las cuestiones que, de un modo natural, fluyen de ella y, desde allí, nos son propuestas. Toda filosofía tiene su irreductible situación. ¿Hacemos, entonces, violencia al pensamiento aristotélico imponiéndole una pregunta que, por modo propio y explícito, parece formulada recién por Heidegger?

Una obra intelectual se individualiza activamente: por la multiplicidad de sus relaciones, por la variedad de su influjo, por su fuerza originante. Así, la obra clásica es inextinguible; en el pensamiento nuevo está permanentemente recreándose como un todo que consiste también en sus posibilidades, según la penetrante intuición del espíritu que Hegel tuvo.

La obra clásica viene a ser entonces una medida; en ella ponderamos el pensamiento nuevo. Ahora bien, supuesta esta acción recíproca, no hay artificio en reiterar la pregunta heideggeriana a la obra de Aristóteles, y, por el contrario, ella podría mostrarnos tal vez en qué sentido el filosofar es tarea común.

* Apuntes de las lecciones dadas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile por el profesor Juan de Dios Vial Larrain en el segundo semes-

tre de este año y que forman parte del curso dictado durante 1957 acerca de "El saber metafísico".

2. *Significación fundacional del saber.* En la formulación de una pregunta como la que preside el texto de Heidegger ¿qué es metafísica? advertimos que ésta —la metafísica— retorna a sí y cumple una reflexión que cuestiona su propia entidad y fundamento. No es éste, sin embargo, un nivel que la metafísica haya alcanzado aisladamente, sino una propensión generalizada del saber. La “filosofía de la filosofía” de que habló Dilthey; la elección de Hölderlin como prototipo hecha por Heidegger “única y exclusivamente porque la poesía de Hölderlin mantiene constante la determinación poética de hacer poesía de la esencia de la poesía”; la posibilidad de considerar a la epistemología como ciencia de la ciencia, a la axiomática como matemática de la matemática, a la metalógica como lógica de la lógica. Todo esto indica que la poesía y la matemática, la lógica y las ciencias en general enfrentan las razones y posibilidades de su constitución respectiva como problema fundamental. Pues bien, procuraremos mostrar en la interpretación del pensamiento de Aristóteles, que es en la metafísica donde se cumple plenamente esta teoría esencial del saber acerca del saber.

Cada teoría metafísica tiene una tarea primordial: regular su propia constitución, de manera que lleva siempre implícita la pregunta ¿qué es metafísica?

La historia de la metafísica es, en efecto, la historia de una serie de respuestas a esa pregunta y por lo mismo de una serie de transformaciones de esta disciplina: en su estructura, en sus métodos de conocimiento, en los objetos o cuestiones que esencialmente se propone, en las formas por las cuales se expresa. Tanto, que pudiéramos decir que la historia entera de la metafísica confirma ese calificativo, que Aristóteles le reiteraba con singular insistencia: “la ciencia que buscamos” (entre muchos ejemplos véase *Met.* 995^a. 20-26; 1059B 10-15; 1059b. 20-25; 1060a. 1-5).

Así, lo que en Platón llamaríamos metafísica, la Dialéctica, es una disciplina de purificación del alma e iluminación de la inteligencia. Su método es un análisis racional que se mueve entre los extremos del diálogo y la pura contemplación.

Aristóteles en cambio nos habla más bien de una sabiduría edificada sobre un complejo sistema de ciencias y virtudes intelectuales.

Ya lo dijimos: esta sabiduría metafísica se busca más que se define: a veces parece consistir sólo en una teoría del ser, una filosofía primera, como resulta del Libro cuarto de la *Metafísica*; y es más bien una teoría de la sustancia y la definición, según el desarrollo del libro séptimo; o es una teología, tal como se desprende de los libros sexto y doce. Su método de conocimiento en parte parece ser el puro razonamiento (dianoia) formalmente perfeccionado por la técnica silogística, que es el método que el *Organon* analiza; lo es, más bien, según veremos, otro modo de conocimiento: la intuición simple del intelecto (noûs).

También en Descartes, la metafísica va a renovar su estructura, sus propósitos, sus cuestiones primordiales. Es, ahora, una fundamentación del saber sobre una certeza que resulte incommovible; la inteligencia emprende de nuevo un discurso metódico y formula nuevas reglas para la dirección del espíritu. Así, la meditación metafísica cartesiana viene a ser una revisión crítica de creencias hecha en una forma autobiográfica, y una fundamentación demostrativa, una prueba de la existencia del sujeto cognoscente, de la existencia de Dios, y de la existencia del Mundo.

Nuevamente esta disciplina se transforma, luego, en el pensamiento de Kant; experimenta ese giro que Kant llamó "copernicano", en virtud del cual la metafísica pasa a establecerse como crítica de toda metafísica, es decir, como crítica reguladora de los usos de la razón.

En fin, lo que en el idealismo alemán fue Teoría de la Ciencia o Fenomenología del Espíritu; lo que en el saber actual es Ontología, Fenomenología y aún, en ciertos casos, simplemente Lógica, no son sino nuevas constituciones propuestas para esto que se ha denominado saber metafísico.

Pero no es una situación *de facto*, o la contingencia de un mero ocurrir lo que constata la primera mirada echada a los hitos principales de la historia de lo que ha sido la metafísica. Lo que ya esta perspectiva deja en descubierto es la índole esencial del saber metafísico. Más aún, es la capacidad fundacional, la significación creadora, propia del saber, que, en la metafísica, deja sus raíces a la vista.

Por lo tanto, concluimos, la pregunta ¿qué es metafísica? antes que ser una cuestión más agregada al cuerpo de problemas de una disciplina preconstituída, es coextensiva a la metafísica misma. Ni moti-

vada sólo por un sistema de ideas, ni inscrita en un determinado lugar histórico, dicha pregunta es, repetimos, esencial y coextensiva a la forma de saber que denominamos, justamente, metafísica y este saber se transforma históricamente dentro de cierta esencial persistencia analógica que —según procuraremos mostrar— arraiga en la existencia humana.

3. *El objeto equívoco de la Metafísica Aristotélica.* El desarrollo de estas ideas hemos de hacerlo mediante el análisis de lo que significa la metafísica para Aristóteles.

Pues bien, si se considera históricamente la personalidad intelectual de Aristóteles ¿Cuál resulta ser su figura definitiva? ¿la del sabio, el biólogo por ejemplo, a quién Darwin consideraba por encima de Cuvier y de todos sus maestros?, ¿la del lógico, forjador de un canon del pensamiento racional que Kant, en 1787, declaraba en inalterada vigencia?, ¿la del maestro de Alejandro Magno y del gran pensador ético-político que fué?

No. Ciertamente la figura histórica de Aristóteles está identificada con el metafísico. Por este capítulo se le exalta o se le condena. El aprecio o menosprecio de su lógica, de su física, de su psicología o de su ética, en medida decisiva se hace consistir justamente en estar tales disciplinas metafísicamente cimentadas.

No obstante, Aristóteles no escribe una metafísica, o algo así calificado, como hicieron Descartes con sus *Meditaciones* y Leibniz con su *Discurso*. Ni deja codificada esta nueva disciplina intelectual, como lo hiciera en el *Organon* con su doctrina lógica.

La *Metafísica*, como es sabido, es la obra que resulta de la compilación de Andrónico, quien junta esos catorce libros Aristotélicos y los pone después de los físicos, llamándolos, por estas circunstancias, “Metafísicos”. La obra así compuesta, en manos de pensadores peripatéticos y neo-platónicos se convierte en una nueva disciplina filosófica más o menos en el siglo V después de Cristo, es decir aproximadamente 800 años después de la muerte de Aristóteles. Examinense, por otra parte uno a uno y luego en conjunto los libros de la *Metafísica*. Ciertamente no es una obra orgánica, acabada, madura en todas sus partes. Es lo contrario. En ella Aristóteles parece haber trabajado siem-

pre: "Fue, dice Jaeger, la metafísica el verdadero centro de su actividad crítica"; y, en efecto, en sus investigaciones filológicas, Jaeger nos muestra cómo el desarrollo lógico de la *Metafísica* es casi una historia paralela a la historia personal de Aristóteles: la curva de la obra registra su formación intelectual.

En rigor, no hay en la *Metafísica* una ciencia organizada, sistemática, coherente. Difícilmente podría concluirse —sin artificio— que las distintas partes de la *metafísica* entran a construir una tal ciencia. Pero, más difícilmente todavía, podría negarse la legitimidad de un saber que se ha denominado metafísico, cuya *Summa* primera está en los libros de Aristóteles y cuya historia pertenece a lo más alto de la tradición intelectual del hombre europeo.

¿Cómo vamos a considerar, en efecto, que las ideas que Aristóteles desarrolla en su *Metafísica* hacen el sistema coherente de una disciplina filosófica estructurada como ciencia estricta, a la cual sea posible dar una significación formal análoga a la que atribuimos a los *Elementos* de Euclides o a los *Principia* de Newton, cuando Aristóteles ni siquiera dejó determinado el objeto de esta nueva ciencia por modo unívoco? En efecto, la pregunta ¿que es metafísica? persigue a Aristóteles como una de sus cuestiones más reiteradas, si no la más. Véanse los capítulos primero y segundo del Libro Alfa, primero y tercero de alfa prima, el libro beta en su totalidad, el capítulo primero del libro gamma, el capítulo primero del libro épsilon, el capítulo séptimo del libro kappa, los primeros capítulos de los *Ultimos Analíticos*, el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* y veremos renovarse las mismas preguntas: ¿hay "otra" ciencia o forma de saber más allá de los saberes conocidos de las diversas ciencias particulares? ¿qué clase de saber es este "otro"? ¿qué fines se propone, qué dá, sobre qué recae, de qué manera conoce? Jaeger decía, que en la *Metafísica* de Aristóteles se distinguen dos tipos de problemas dominantes: los problemas "esenciales" y los "problemas que se limitan a introducir y definir la ciencia de la metafísica"; pues bien éstos, en definitiva, no son menos "esenciales" que aquéllos.

Pero, después de una reflexión tan sostenida y reiterada ¿logra, acaso, Aristóteles, un esclarecimiento unívoco de lo que es el saber metafísico?

El Libro alfa nos dice que “la filosofía generalmente es concebida como teniendo por objeto las primeras causas y los principios de los seres” (981b. 25-30). De la *Metafísica*, sin embargo, no resulta una delimitación precisa del significado de estas dos nociones complejas y quedamos en la incertidumbre de los dos primeros capítulos del Libro delta, que se limitan a recoger las múltiples acepciones en que son usadas. La “causa” es una verdadera constelación a la que Aristóteles considera reducible todo el filosofar anterior al suyo (Met. 988a. 20-988b. 20); su deslinde con “principio” no es neto.

En el libro alfa minúscula la filosofía es “ciencia de la verdad” (993b. 20). Ahora bien, el cuarto capítulo del libro épsilon nos dice que “lo verdadero y lo falso no están en los objetos... sino en el pensamiento”; en efecto, “lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y el atributo y la negación de su separación real; lo falso es la contradicción de esta afirmación y de esta negación” (1027b. 20-30). En el otro extremo, el libro kappa confirma: “el ser, tomado en el sentido de lo verdadero... consiste únicamente en el enlace del pensamiento” (1065a. 20-25). Otra es, en cambio la doctrina del décimo capítulo del libro delta: “la verdad o falsedad de las cosas depende, del lado de los objetos, de su unión o de su separación. Por consiguiente, estar en la verdad es pensar que lo unido está unido y que lo que está separado, está separado” (1051b. 1-5). La “unión” o “separación” no son ya meramente la predicatividad de un atributo respecto de un sujeto; de manera que “no es porque pensamos por modo verdadero que tú eres blanco, que eres blanco, sino porque eres blanco es que, diciéndolo, decimos la verdad”.

Del libro gamma, capítulo primero, se desprende que esta ciencia estudia el ser en tanto ser y sus atributos esenciales, y por esta generalidad de su objeto difiere la metafísica de las ciencias particulares radicadas en regiones determinadas del ser (1003a. 20-25); “los principios y causas de los seres, dirá Aristóteles más adelante desarrollando esta doctrina, son el objeto de nuestra investigación, pero es evidente que se trata de los seres en tanto seres” (1025b. 1-5).

Pero el libro zeta, sienta la primordialidad de la sustancia “de suerte que el ser, en sentido fundamental, no tal modo de ser sino el ser absolutamente hablando, debe ser la sustancia” (1028a. 30) y

entonces “el eterno objeto de nuestras investigaciones, presentes y pasadas, la cuestión siempre propuesta: qué es el ser, se convierte en ésta: qué es la sustancia” (1028b. 1-5). El objeto del saber de la metafísica se ha desplazado: de estar dirigido al ser en su pura universalidad, “en tanto ser” únicamente, de situarse allende todo género u objeto particular —campo propio de las ciencias particulares— se sitúa ahora ante un determinado y primordial género de ser: la sustancia.

Y, el desplazamiento prosigue. No todas las sustancias tienen igual valor; de unas, separadas y móviles se ocupa la física; de otras, inmóviles, pero separables, trata la matemática. Pero hay todavía un género por excelencia, una sustancia separada e inmóvil. Ahora bien, nos dice Aristóteles en el primer capítulo del libro épsilon que, “si lo divino está presente en alguna parte” (1026a. 20) se hallará en estas sustancias separadas e inmóviles de manera que, como la ciencia, por excelencia es la que tiene por objeto el género por excelencia, la filosofía primera será la más alta de las ciencias teóricas, pues tendrá por objeto esa sustancia absoluta. La filosofía primera consistirá, entonces, en una Teología. (1028a. 10-30). En el libro duodécimo esta teoría alcanza su apoteosis: la metafísica se ha convertido resueltamente en la Teología del motor inmóvil.

¿A qué atenemos, entonces, cuál es el objeto de la filosofía primera, qué es metafísica?

Si es una investigación de causas, será entonces la metafísica una Ciencia en el sentido estricto de los *Ultimos Analíticos* y del libro sexto de la *Etica* nicomaquea. Si es ciencia de la verdad, entonces la metafísica podría ser, sencillamente, *Lógica*. Si es la ciencia del ser en tanto ser, más allá de toda particularización genérica, la metafísica resulta ser, más bien, *Ontología*. Pero si se ocupa sólo de un modo primordial del ser, cual es la sustancia, entonces será una teoría de la sustancia, que más tarde se denominó Metafísica especial. Pero si se ocupa solo de una sustancia por excelencia, entonces la metafísica será, finalmente, Teología.

4. *La Metafísica como raíz o como sistema*. La pregunta por el constitutivo de la metafísica, es, entonces, una cuestión eminentemente aristotélica. Desde luego porque Aristóteles la plantea por no-

do explícito y reiterado. Pero, principalmente porque la pregunta queda en pie, en tanto la respuesta no es unívoca sino fluctuante.

Hemos visto que se admiten las siguientes posibilidades: que la metafísica sea una ciencia de las que investigan causas y demuestran enlaces causales; que consista en una Lógica como teoría de la verdad; que constituya una Ontología como teoría del ser en su universal formalidad o de la sustancia donde el ser ocupa su forma primordial; que consista, por último, en una teología del motor inmóvil.

La *Metafísica*, antes que una obra ordenada que contiene una disciplina sistemática, nos queda, entonces, como un haz de posibilidades, como un todo inacabado, con un objeto ambiguo, heterogéneo, aporético.

Es que, como se ha dicho, Aristóteles nos deja en la *Metafísica* la obra inconclusa de toda una vida, los vestigios de una magnífica faena intelectual, la summa de los múltiples motivos del pensar griego y, además, los cuadros que prefiguran lo que va a ser la historia de una disciplina que encuentra, justo en los libros aristotéticos, su constitución básica.

Otra cosa es, sin embargo, lo que —malamente— se considera metafísica y metafísica aristotélica, por muchos.

A través del uso y abuso del pensar aristotélico por el peripatetismo exangüe de los últimos años de la filosofía griega, por la decadente escolástica de las postrimerías medioevales, por los epígonos de los grandes pensadores del siglo diecisiete en la escuela post-leibniziana de Wolf principalmente, se engendra un aparato intelectual al que se denomina metafísica. Esta presunta ciencia está fabricada por el ensamblaje artificial de distintos momentos y formas del pensamiento de Aristóteles, a los que se ha desposeído de su sentido, de su íntima animación, de su historia. Se erige, así, un canon sistemático de la *Metafísica*. Y de este modo, aquel saber que Aristóteles buscaba tanteando hipótesis y objetos posibles, en los esquemas de Wolf pasa a ser una ciencia en la cual cada uno de esos tanteos ocupa un lugar definitivo. La *Metafísica* será entonces a la vez Ontología, Psicología racional, Cosmología y Teología.

Las fundamentales nociones aristotélicas, “sustancia”, “causa”, “alma”, “potencia”, “acto” adquieren, luego, autonomía y se les supone

la fijeza de una moneda acuñada con derecho a circulación en cualquier territorio. Cortadas de su tronco originario, "sustancia" y "causa", por ejemplo, pretenden subsistir inalteradas en la mecánica y en la microfísica, de donde legítimamente pueden ser expulsadas por simple aplicación del principio de Occam. La tarea emprendida por un Descartes, un Hume, un Kant era ya, por lo tanto, asunto de limpieza intelectual. Otra cosa es si la consiguieron.

Aristóteles nos deja más bien una rica y variada concepción de la realidad en nociones de sin igual hondura y sutileza. Un ordenamiento y orientación de la inteligencia hacia un saber cuya figura se escurre de sus manos, vacila en su determinación y termina siendo solamente un saber buscado a través de una selva de aporías. El filósofo muestra así que ni se puede alcanzar toda la verdad, ni dejar, tampoco, de conseguirla en parte. (*Met.* 993a. 30-993b.). La filosofía es investigación de la verdad, es búsqueda. La metafísica será eminentemente un preguntar, una capacidad de promover cuestiones, y por lo tanto, una acción crítica y reguladora del horizonte intelectual.

Ahora bien, la metafísica pasó a ser el vértice y la coronación de la filosofía. Y ésta, la filosofía, desde antes de Aristóteles, comprende todo el saber. De ella como de una gran matriz van desprendiéndose disciplinas que cobran autonomía y vida propia. La física, como es sabido, todavía en tiempos de Newton es "filosofía natural". Pero, así como de las investigaciones sobre la naturaleza, que fue el filosofar de los primeros pensadores griegos, se desprenden las llamadas disciplinas filosóficas: la lógica, la física, la ética, así adquieren independencia y surgen en el mundo moderno las "nuevas ciencias". Este proceso subsiste hoy: la lógica, la filosofía de la historia, la antropología cultural, ciertas ramas de la psicología, la sociología del saber ¿son todavía disciplinas filosóficas o hay en esta conexión solo un resabio histórico? Se trata entonces de un problema que es actual, de una cuestión de deslinde entre las ciencias, como decía Kant en el prefacio a la *Crítica de la Razón Pura*.

Hay pues un proceso histórico esencial en cuya virtud la filosofía va dando de sí las ciencias libres, mientras, por otra parte parece llevar inviscerado un saber metafísico en el cual ella reconoce su principio, pero cuya significación, no obstante, permanece oculta, indeter-

minada, subsistiendo más bien como un “saber que se busca”. Ocurre, entonces, lo que dijo Descartes: “la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Metaphysique le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences”. La metafísica es, pues, según veremos, la raíz, la raíz del saber que, oculta, explora la tierra y da los jugos de la vida.

5. *El pensar platónico y la noción de sustancia.* Al hilo del pensar platónico y sobre la extensa base de su personal experiencia empírica, Aristóteles forja una metafísica como teoría del saber.

Aristóteles hereda y perfecciona los métodos platónicos de saber. El análisis y la síntesis dialécticos, el método de división que Platón cultivó, por así decir, prácticamente (véase *Sofista*, *Parménides*, etc.), están perfeccionados con minuciosa rigurosidad en lo que, en el sentido más general, constituye la doctrina lógica de Aristóteles, desde la doctrina de los predicamentos (género, diferencia, propio, accidente) hasta la silogística y los motivos esenciales de la Definición y la Demostración (véase los *Ultimos Analíticos*). La técnica del pensar socrático-platónico es lo que el *Organon* codifica hasta donde era posible y, quizás, forzando esa posibilidad.

Pero Aristóteles puede ser, legítimamente, el heredero de Platón porque trabaja y recrea su pensamiento. Puede decirse que este acontecimiento ocurre en la *Metafísica*. Madura aquí la singularísima intuición aristotélica de lo real. Su “admiración de que las cosas sean lo que son” (983a. 8-15). Su adhesión a la presencia existencial concreta de las cosas reales, de los seres vivos de preferencia y, ante todo, del más noble, que es el hombre. Para esta intuición acuña Aristóteles la noción fundamental de “sustancia”.

El ser es el objeto de la *Metafísica*. “Los principios y causas de los seres son el objeto de nuestra investigación, pero es evidente que se trata de los seres en tanto seres” (1025b. 1-5). Sin embargo, “el ser se toma en muchas acepciones” (1028a. 10). Ahora bien, el ser significa “por una parte, la esencia, y el individuo determinado, por otra que una cosa tiene tal cualidad, o tal cantidad, o cualesquiera de los otros predicados de esta clase. Pero, entre estos sentidos tan numerosos del ser, se ve claramente que el ser en sentido primero es la esencia, que

indica precisamente la sustancia" (1028a. 10-15). Porque, en efecto, uno puede preguntarse si "caminar", "estar sentado" etc., son seres o no. En efecto, "ninguno de estos estados tiene por sí, naturalmente, una existencia propia, ni puede estar separado de la sustancia, pero si hay allí algún ser es más bien aquel que se pasea o que está sentado. Y estas cosas parecen más seres porque hay, bajo cada una de ellas, un sujeto real y determinado: este sujeto es la sustancia, es el individuo... Es por tanto evidente que por esta categoría cada una de las otras existe. De suerte que el ser, en sentido fundamental, no este modo de ser, sino el ser absolutamente hablando, debe ser la sustancia... En verdad el objeto eterno de nuestras investigaciones, presentes y pasadas, la cuestión siempre propuesta: ¿qué es el ser?, viene a convertirse en ésta: ¿qué es la sustancia?... es por esto que nuestro objeto capital, primero, único, por así decir, será estudiar lo que es el ser tomado en este sentido (*Met.* Lib. Z, cap. 1).

Es con "sustancia", pues, que designamos el material de la común y fundamental experiencia cotidiana, eso que con el lenguaje corriente llamamos, en su alcance más general, "las cosas": "Toda sustancia parece significar un ser determinado. En lo que concierne a las sustancias primeras, es incontestablemente verdadero que ellas significan un ser determinado, porque la cosa expresada es un individuo y una unidad numérica" (*Organon Cat.* 3b. 10-15). "Nada nuevo se afirma si decimos "hombre" o si decimos "un hombre" tal como ser no **significa nada** fuera de la sustancia, de la cualidad o de la cantidad; es que, en fin, (*ser*) uno es poseer la existencia individual. (*Met.* 1054a. 15-20).

He aquí determinado el centro de la mirada intelectual de Aristóteles. Falta elaborar esta mirada, vale decir, la forma de acceso intelectual al ser y a la sustancia; modernamente diríamos la gnoseología metafísica.

Pues bien, Aristóteles elaboró una doctrina del conocimiento que ha sido uno de sus productos más acabados y definitivos. Mencionamos la conocida afirmación de Kant en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica*, según la cual esta lógica aristotélica, a lo menos a la fecha en que Kant escribía (1787) y, claro, según su propio juicio, no había dado hasta entonces ni un paso adelante, ni un paso atrás.

Toda la lógica aristotélica está dirigida y centrada alrededor de los dos tratados Analíticos. Antes de ellos figuran en el *Organon* dos textos breves que son Categorías y de la Interpretación; después de los *Analíticos*, otros dos textos se ocupan de los razonamientos dialécticos (*Los Tópicos*) y de los razonamientos falsos (*Elencos Sofísticos*). “Es necesario establecer primeramente, dice la frase inicial de los Primeros Analíticos, cuál es la materia de esta investigación y qué disciplina la organiza: su materia es la demostración y es de la ciencia demostrativa de la que ella depende” (*Organon, Ultimos Analíticos*, 24a. 10).

La teoría de la Demostración es justamente el asunto central de los Ultimos Analíticos y culmina en una teoría de la Definición. Ahora bien, lo que la Definición nos da a conocer es la esencia y, como lo hemos visto en un texto recién citado, lo que la esencia designa es la sustancia. Así, volvemos al principio que se trataba de conocer.

La lógica aristotélica desarrollada en el *Organon* ofrece tres planos de conocimiento: el conocimiento falso, en el más bajo, es el objeto del análisis de los *Elencos Sofísticos*. El conocimiento probable, en el segundo plano, es el tema de los *Tópicos*. Finalmenté, en lo más alto, por sobre la falsedad y la probabilidad, está la verdad objeto de la ciencia demostrativa examinada en los *Analíticos*.

Se trata pues de la verdad del ser que consistirá, ante todo en la verdad de la sustancia, según se advierte en el tratado introductorio al *Organon* que son las *Categorías*. Y este conocimiento, en el nivel de la verdad, acerca de la sustancia, lo procura el razonamiento demostrativo que culmina en la Definición.

La doctrina aristotélica de la ciencia es entonces una doctrina de la Demostración, esto es del Silogismo demostrativo, y de la Definición. La ciencia consistirá en un sistema de verdades universales y necesarias, acerca de cosas que no pueden ser de otra manera de como son (*Etica a Nicómaco*, lib. VI, cap 3). Las verdades de la ciencia importan el establecimiento de vínculos causales entre las cosas y así la ciencia será “investigación de causas”.

El conocimiento de causa distingue la ciencia y es su establecimiento lo que levanta la mera percepción o el conjunto de experiencias a un nivel universal de saber que es propio de la ciencia. Esta

ciencia es lo que posee el hombre de arte y lo que le da superioridad sobre el que solo tiene experiencia, pues, mientras aquel conoce la causa, éste no la conoce: sabe solo que una cosa es, pero no sabe por qué. El hombre de arte, en cambio, sabe el porqué y la causa. (*Met.* Lib. I, cap. 1).

Toda la investigación de la verdad cumplida por los filósofos anteriores consiste, a juicio de Aristóteles, en la determinación de causas de los seres y puede reducirse —también en su entender— a una de las cuatro causas que el mismo Aristóteles determinó en su *Física* (988a. 20-25).

Así cree Aristóteles que en la filosofía anterior a la suya hay solo el oscuro presentimiento de lo que será su doctrina; de tal manera que los filósofos anteriores —los jónicos, Empédocles, Heráclito, los eleatas, Pitágoras, Platón— alcanzaron a tocar algún extremo, a mostrar solo un fragmento de la constelación de causas que Aristóteles descubriría (*Metaf.* Libro I, cap. 7). La ciencia establece, pues, enlaces causales en verdades universales y necesarias, demostradas silogísticamente. Pues bien, toda esta estructura está construida sobre un supuesto fundamental. Lo llamaremos, el carácter predicativo de la ciencia.

6. *La ciencia y la función predicativa.* La predicación engendra el juicio y por lo tanto la estructura básica del razonamiento, vale decir, de la ciencia. Consiste en referir una cosa a otra, por atribución de las ideas que respectivamente las designan. La idea atribuida es lo que “decimos” del sujeto, lo “pre-dicado”.

Ahora bien, la investigación recae última y fundamentalmente sobre la existencia de las cosas y sobre ella se edifica la serie de cuatro cuestiones, que, dice Aristóteles, son susceptibles de ser conocidas y propuestas: “el hecho (atribución), el porqué (causa), si la cosa existe (existencia) y, en fin, lo que ella es (esencia)” (*Ult. Anal.* 89b. 20-25).

Pero la existencia puede ser absoluta o parcial: “cuando la investigación recae sobre el hecho, hablo de existencia parcial de la cosa, si recae sobre la existencia misma, hablo de existencia en sentido absoluto. Hay existencia parcial cuando, por ejemplo, pregunto: ¿la luna se eclipsa?, porque en cuestiones de este género averiguamos si

una cosa es o no es esto. En cuanto a la existencia de una cosa en sentido absoluto, es cuando preguntamos, por ejemplo, si la Noche o la Luna existen. El resultado es que en todas estas investigaciones preguntamos sea si hay un término medio, sea cuál es el término medio. En efecto, el medio es la causa y es éste el objeto de todas nuestras investigaciones". (*Ult. Anal.* 89b. 35-90a. 10).

En otras palabras, el porqué dirigido a la existencia parcial, no a la luna misma, sino al eclipse que le atribuimos, será respondido por la causa; en cambio será la esencia lo que responda al porqué de la existencia absoluta al existir cabal de la luna y no solo de sus partes o atributos.

La existencia absoluta es más que una causa el principio de la serie de cuestiones propuestas a la investigación y, por lo mismo que es tal "principio" escapa a la serie y constituye aquel saber preexistente que todo razonamiento supone. (*Ult. Anal.* 71a. 1-15).

En efecto, dice Aristóteles en el libro Z de la *Metafísica* que "preguntar el porqué es siempre preguntar por qué un atributo pertenece a un sujeto" (1041a. 10). De tal manera que "buscar por qué una cosa es ella misma, es no buscar nada", o más bien, como luego aclara, "el hecho de que una cosa es ella misma es la única razón y la única causa que puede darse en respuesta a toda cuestión tal como por qué el hombre es hombre... a menos que se prefiera responder: porque cada cosa es inseparable de sí misma, y esto es precisamente lo que significa su unidad". En cambio, "lo que podría preguntarse con mayor verdad es, por qué el hombre es un animal de tal especie. En este caso, evidentemente, no se busca por qué lo que es un hombre es un hombre, sino se averigua por qué un ser es predicado de otro ser"; y, entonces, "es manifiesto que lo que se busca es la causa". (*Met. Z*, Cap. 17).

Si la pregunta es por un atributo, única que —aquí— se mira como legítima, la respuesta será la causa de la atribución. En cambio, "el objeto de la investigación escapa muy fácilmente cuando un ser no es referido como predicado a otro ser, por ejemplo, cuando averiguamos lo que es el hombre" (1041a. 30-1041b.). Es decir, si la pregunta no es ya por un atributo, sino por la existencia absoluta, la respuesta será también una especie de causa, la esencia, "la quiddidad...

que es, en ciertos casos, causa final" (1041a. 25-30). En este caso la causa está en la existencia misma interrogada, en aquello que formalmente la constituye en eso mismo que es, en su quiddidad, que, a veces, se confunde con su propio fin.

"Puesto que la existencia de la cosa se debe conocer como dada, es evidente que lo que se averigua es por qué la materia es tal cosa. Por ejemplo: estos materiales son una casa, ¿por qué? porque a estos materiales pertenece la quiddidad de la casa" (1041b. 1-10). Aquí la estructura referencial se ha hecho intrínseca: no abandono la plena existencia de la cosa en averiguación de su causa; permanezco en ella y determino lo que es por referencia interna de sus partes, realmente indiscernibles. Esta cosa es tal, porque sus materiales hacen lo que una casa es, poseen esta forma, que coincide con la causa final porque es dicha forma la que organiza los materiales en orden a proporcionar el abrigo que miramos como el fin a que una casa está destinada.

Ahora bien, la Investigación, nos dice Aristóteles, recae siempre, según lo hemos dicho, sobre el medio, sobre la causa. Pero esta, nos agrega, "no la buscamos sino porque no la percibimos: buscamos si hay o no un medio que causa un eclipse, por ejemplo, pero si estuviéramos en la luna no investigaríamos si el eclipse tuvo lugar ni porqué ocurrió, el hecho y porqué serían a un mismo tiempo evidentes. En efecto, del acto de percepción nos vendría también el conocimiento de lo universal" (*Ult. Anal.* 90a. 25-30).

Esta básica función predicativa de la ciencia responde, entonces, al hecho de que no todas las cosas nos están dadas en su existencia absoluta y no se hallan, en consecuencia, presentes a nuestra mirada. Hemos de buscarlas, pasar de una a otra, referir esta a aquella, conocer predicativamente. Si las cosas estuvieran presentes en plena inteligibilidad, tal presencia colmaría al entendimiento, instándole a permanecer en la directa contemplación de aquello que descansa en su propia luz "el hecho es el punto de partida y si apareciera con suficiente evidencia no habría necesidad de averiguar su razón" (*Et. Nic.* 1095b. 5-10). La realidad, sin embargo, en buena medida está oculta—"ama ocultarse" como decía Heráclito— y hace falta descubrirla por sus síntomas y vestigios, por este andar oblicuo del pensar predicativo.

El descubrimiento de esta función predicativa marca la mayoría

de edad de la investigación filosófica. Según Aristóteles los primeros pensadores griegos limitaron su investigación a la búsqueda de elementos físicos constituyentes de toda realidad. Pero Anaxágoras, “el único de buen sentido” comprendió que ni el orden, ni la belleza, por ejemplo, podían venir del fuego, el aire o la tierra, de manera que debía haber en la naturaleza, como en los animales, una inteligencia ordenadora en cuyos planes los diversos momentos están registrados. (Véase *Met.* Lib. I, 984b. 10-20).

Pero si en la realidad existe o subyace este plan inteligible trazado por un entendimiento ordenador, atendiendo a sus signos comprenderemos lo que la realidad es, cómo sus partes se refieren recíprocamente y se ligan por vínculos causales. Las cosas podrán determinarse dentro de él por dos coordenadas ideales; y, en efecto, no de otro modo se determina la esencia de una cosa mediante su definición que resulta de la especificación en un género de cierta diferencia última (*Met.* Lib. Z, 1038a. 5-10).

Dada esta trama metafísica de ideas, fácil es comprender cómo opera el método deductivo, vale decir, la silogística de la ciencia aristotélica. “El silogismo, dicen los *Primeros Analíticos*, es un razonamiento en el cual, puestas ciertas cosas, resulta necesariamente otra cosa diversa de aquellas que fueron dadas, y por el mero hecho de estar dadas” (*Anal.* 24b. 15-20 y *Tópicos* 100a. 20-30). Aristóteles no se cuida de explicar cómo ocurre este paso y, aparentemente, no lo necesitaba, pues, dada la realidad en una trama cerrada de ideas y fijados dos puntos en ella, la determinación del tercero viene de suyo.

La función predicativa articula además los datos elementales del conocimiento científico, los últimos elementos lógicos, los “términos” que son las palabras. Estos “átomos” forman la estructura molecular de la ciencia: las palabras componen juicios; los juicios forman silogismos y la ciencia está formada, por último, de silogismos demostrativos. (*Ult.* *Anal.* 71b. 15-20).

Las palabras aisladas, son meramente expresivas, significan la “sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, la situación, la acción, la pasión” (*Organon Cat.* 1b. 25). Pero, “es en la composición y división que consiste lo verdadero y lo falso”. Esta es la doctrina de la Metafísica, libros épsilon y delta: “en

cuanto al ser como verdad y al no ser como falsedad, consisten en la unión y en la separación... lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y del atributo" (1027b. 20); "estar en la verdad es pensar que lo que está unido está unido y lo que está separado, está separado" (1051b. 1-35).

Las palabras quedan unidas por la afirmación o la negación y se forman las frases. Toda frase es expresiva, significa algo (*de la Interpretación* 17a), pero no en toda frase hay ese ligamen predicativo que contiene la verdad. Una plegaria, es el ejemplo de Aristóteles, es una frase expresiva, es un discurso, pero ni verdadero ni falso; frases análogas son materia de la Poética. El campo de la Lógica queda restringido desde el principio al juicio predicativo donde el ser hace la función de cópula.

La función predicativa en la que "ser" es mera cópula es el rasgo esencial de la ciencia aristotélica, la articulación de la estructura entera de la Lógica: une o separa las palabras engendrando el juicio donde la verdad puede estar alojada; es el esquema operatorio de la Definición, de la Causa, y como consecuencia, finalmente, del Silogismo demostrativo. Estas son todas y cada una de las grandes cuestiones lógicas aristotélicas.

7. *El divorcio de la Ontología y la Lógica.* El objeto propio del saber metafísico, como Aristóteles lo determina, es el ser, la existencia individual de una sustancia concreta (*Met. Lib. Z, Cap. 1*). Y lo que de este objeto se busca saber son "las primeras causas y principios" (981b. 25-30). Ahora bien, la sustancia es, como se sabe, lo que Aristóteles llama un "objeto primero", al cual define así: "por objeto primero se entiende todo lo que *no* está constituido por la atribución de una cosa a otra" (*Met. Lib. Z, 1030a. 10-15*). Y en el tratado de las Categorías nos dirá: "La sustancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es lo que no se afirma de un sujeto, ni en un sujeto" (2a. 10-15).

Aristóteles nos dice por otra parte "que no hay definición sino de lo universal", de tal manera que la existencia concreta e individual no es definible: "para el compuesto, como este círculo, es decir, un círculo individual, sea sensible o intelegible... no hay definición"

(1036a. 1-5). Es, como hemos visto, el ser, tomado en el sentido de sustancia, “el objeto capital, primero y único” de las investigaciones metafísicas de Aristóteles (*Met. Lib. Z*, 1028; 1069a. 35-1069b. 1). Y la sustancia prototipo es aquella comúnmente admitida, la sustancia sensible e individual, este hombre, este caballo (*Cat. 2a.* 10-15). Pero, justo “de las sustancias sensibles individuales no hay definición, ni demostración...” (*Met. Z*, 1039b. 25-30). Ni hay tampoco definición del ser, situado allende todo género. Ni el conocimiento de las causas primeras puede ser, a su vez, causal, toda vez que no serían causas “primeras” las que fueran reducibles a otras anteriores.

En síntesis, aquello que centra el interés intelectual de Aristóteles y constituye el principio animador de sus investigaciones metafísicas, es justamente aquello que resulta incognoscible en las formas de la doctrina lógica que el mismo Aristóteles forjó. El ser, la sustancia primera, la existencia individual, no son definibles, ni demostrables, ni predicables. Se plantea entonces un divorcio de la *Lógica* y la *Ontología*, de lo que Aristóteles aspira a conocer y lo que su método científico le permite.

La esencial aporía que —aparentemente— estalla en el pensamiento moderno de Kant está ya formulada por el propio Aristóteles o, en todo caso, está implícita en el pensamiento de aquel a quien con suficientes títulos se mira a la vez como el fundador de la *Lógica* y de la *Metafísica*.

¿No es este, acaso, el conflicto interno del discípulo de Platón que, repercutiendo aquí, tuerce el curso de una dialéctica destinada a elevar el alma a la contemplación de las Ideas y la hace servir otros menesteres extraños al interés originario de la Dialéctica? Pues lo que se forjó inicialmente para una intuición directa de sus sustancias puras, se convierte hacia una analítica de sustancias sensibles, y lo que fue pensada más bien como operación parteadora del alma en el diálogo personal de hombre a hombre, se convierte en instrumento demostrativo de verdades universales.

8. *La Intuición*. La verdad, sin embargo, no es esa. Ciertamente es que Aristóteles transforma el método “debil” de la división (*Ult. Anal. Lib. 2, Cap. 5*) en la poderosa técnica silogística. Ciertamente es que ela-

boró con minuciosidad una doctrina de la ciencia, una teoría de la Demostración y la Definición que, sin pretender, propiamente, ser una iluminación del alma, traban un sistema rigurosamente racional de verdades necesarias.

Pero esto no significa que la gnoseología aristotélica niegue o destruya las posibilidades del conocimiento metafísico que el propio Aristóteles se propuso con fervoroso ahinco.

Formula Aristóteles una doctrina de la ciencia, pero cuida bien de advertir sus límites e indicar en todo instante que allende la ciencia hay otros modos de saber; que el método va a depender del objeto que se trata de conocer; "que es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el método de la ciencia" (*Met.* 995a. 10-15); que puede exigirse "rigor matemático", pero solo cuando "se trata de seres inmateriales", y cuidando de "no perderse en futilidades" en las que cae "la afectación de rigor"; que podemos también servirnos de "ejemplos", de "analogías", de "la autoridad de un poeta". (*Met.* 995a. 1-20).

Esta doctrina de la ciencia está propiamente contenida en los *Ultimos Analíticos* en cuyas páginas iniciales Aristóteles nos advierte que del examen de "otro modo de conocimiento" se ocupará después y que todo razonamiento viene de "conocimientos preexistentes" (*Ult. Anal.* Lib. I, Cap. 1 y 2). De tal manera que "más allá del conocimiento científico hay todavía un principio de la ciencia que nos capacita para conocer las definiciones" (*Ult. Anal.* 72b. 20-25).

La ciencia, veámos, según la doctrina de los Analíticos culmina en definiciones y demostraciones. Pero, "no es preciso buscar la definición de todo hay que saber contentarse con aprehender la analogía" (*Met.* 1048a. 35); "es ignorancia no distinguir lo que requiere demostración y lo que no la necesita. Porque es absolutamente imposible demostrarlo todo, se iría a lo infinito, de suerte que no habría demostración" (*Met.* 1006a. 5-10); "aquellos filósofos que piden una razón para todo... que buscan un principio y desean llegar a él por vía de demostración... buscan la razón de lo que no la tiene porque el principio de la demostración no es una demostración" (*Met.* 1011a. 5-15).

Pues bien, ¿hay alguna forma de conocimiento, determinada también por Aristóteles, que esté más allá de la Definición, la Demuestra-

ción, la red de enlaces predicativos y causales? Ciertamente que hay esta forma. Aristóteles la llamó Noús, intuición, aprehensión de los principios. Diremos, entonces, que la forma de conocimiento propia de la Metafísica, es la intuición. Pero, de la intuición no hay, aparentemente, una idea justa. Así ocurrirá efectivamente si pretendemos comprender qué sea la intuición mirándola solo como una operación gnoseológica, como uno de los mecanismos cognostivos, distinto de la razón aunque ligado con ella.

A través de la historia del pensamiento ha sido la intuición, clara o veladamente el modo propio del conocimiento metafísico.

La más alta forma de saber para Descartes, el conocimiento propiamente tal es esa "inspección del espíritu", de la cual la deducción no es sino la cadena que la reitera. El saber fundamental, cogito ergo sum, no es sino un acto intuitivo. Heidegger ha mostrado con brillo el predominio neto del momento intuitivo en el proceso kantiano del conocimiento. Husserl y Bergson, en nuestro tiempo, han repensado la intuición como forma originaria del conocer metafísico. Pero no se trata solo de filosofía moderna, ni de filosofía actual. La filosofía de Aristóteles nos da el más acabado fundamento de la intuición y aquí está —según deseamos mostrar— la fuente viva de su pensar metafísico.

9. *El saber es "virtud"*. La Metafísica de Aristóteles es, en rigor, una teoría del saber. Lo más neto que resulta de los libros maduros de la Metafísica aristotélica es una teoría del saber. Pero una teoría aristotélica del saber, contra lo que nuestra inteligencia formada en hábitos modernos, tiende a pensar, no es un problema lógico-gnoseológico. Para mantener esta terminología digamos que es un problema ético-antropológico. Pero que, planteado como cuestión ético-antropológica fuerza a estas regiones a reencontrar su fundamento ontológico. Esto es lo que procuraremos mostrar a modo de conclusión de nuestro trabajo.

La teoría del saber no resulta del *Organon*, donde Aristóteles elabora la doctrina de una forma determinada de saber, que es la ciencia. La teoría del saber se construye sobre las siguientes fuentes principales: los libros primero, segundo, sexto y décimo de la *Ética a Ni-*

cómo; los libros segundo y tercero del tratado *de Anima*; los libros séptimo, noveno y duodécimo de la *Metafísica*; los capítulos primero, segundo y tercero del libro primero y capítulos primero, segundo, tercero y décimonono del libro segundo de los *Últimos Analíticos*.

En el pensamiento de Aristóteles el saber no presenta una significación unívoca, un contenido homogéneo. Ofrece, por el contrario una variedad estratificada según las distintas latitudes del alma. Es saber mi visión de esta hoja en blanco que resulta de la simple mirada que ahora doy. Pero, es saber también ese acto de inteligencia que es la vida misma de Dios en la que nosotros participamos solo por "breve tiempo". (*Met.* 1072b. 15-30; 983a. 1-10).

Ahora bien, la vía de acceso a la comprensión de lo que es el saber, son los aludidos libros de la *Ética*, porque el saber es, ante todo, la "virtud" intelectual. Pero la virtud, malamente entendida, parece reducirse a los cuadros estrechos de una casuística moral. No obstante, la virtud es cualidad habitual, fuerza, capacidad de ser y obrar propia de toda cosa. La "virtud" tiene significación ontológica. Hablamos adecuadamente de "virtud" cuando decimos "virtud" curativa de una yerba, "virtud" mágica de una varita.

Todo ser, piensa Aristóteles, tiende a un fin, aspira a su propio bien. (*Ética Nic.* 1094a. 1-5). Así, todo ser acusa su deficiencia actual, su inacabamiento, que lo pone en tensión, proyectándolo intencionalmente hacia lo que en definitiva es él mismo, su propia entidad acabada y perfecta. En este acabamiento entitativo está la Felicidad, el Bien, aquello a que todo ser tiende a apetecer. Este bien consiste en el acto propio del hombre en el ejercicio de su función natural y distintiva, en la ejecución de la obra a que está destinado (*Et. Nic.* 1097b. 20-1098a. 20). Este acto no puede ser ninguno que tenga en común con otra especie de seres, sino aquel que individualiza al hombre en su entidad singular. No puede ser el vivir, que comparte con una planta, ni la sensibilidad que posee cualquier animal; "resta, entonces, la vida activa de aquel elemento que tiene un principio racional" (1098a. 1-5). La obra propia del hombre es, entonces, un "acto del alma", pero de aquella parte del alma que es el asiento propio y natural de la razón. El bien humano será, en fin, nos dice Aristóteles, "aquel que proviene del acto del alma de acuerdo con la vir-

tud, y si hubiere más de una, de acuerdo con la virtud perfecta y completa". (*Et. Nic.* 1098a. 15-20).

El saber es, en efecto, más que una virtud, el haz de virtudes intelectuales que Aristóteles examina en el sexto libro de la *Ética a Nicómaco* (epistēmē, tékhne, phrónesis, noûs, sophía) que perfeccionan el centro más elevado del alma, conduciéndola a su propio fin, instalándola en lo que ella misma es.

10. *El Alma*. El saber arraiga en el campo ético-antropológico del alma, y éste se halla metafísicamente fundado en una teoría del bien. La estructura material de esta figura no es otra que la realidad del hombre.

El hombre es, para Aristóteles, un ser animado, un ser vivo, un ser que posee un cuerpo organizado; pero la definición resulta de la diferencia de las diferencias y, para el hombre, esta proviene del alma, del núcleo del alma, que es su racionalidad. (*Et. Nic.* 1102b., 1103a. 10; 1098a. 1-20).

También los hábitos del pensar moderno dificultan una comprensión adecuada de la noción aristotélica del alma. O se incurre en una concepción materialista: el alma sería una cosa en otra, fisiológicamente localizable; o en una concepción espiritualista: el alma sería una sustancia supracorporal, que, desde fuera, anima el cuerpo mediante invisibles poderes.

La concepción aristotélica es más simple y sencilla. El alma no es otra cosa que el cuerpo. Es el cuerpo, pero animado, pues, en rigor, no puede ser de otra manera. No hay alma en el cadáver, que es ya una cosa que fue cuerpo. El alma no tiene un cuerpo como un instrumento, ni está en su cuerpo como en una cárcel. Alma y cuerpo son los ingredientes indiscernibles de un ente singular: el ser vivo. El hecho de que mi cuerpo sea cuerpo que pueda crecer, marchar, reír, mirar, recordar, pensar, le viene de la forma que lo anima, de la entelequia que es el alma. El alma es pues el acto del cuerpo. Entelequia del cuerpo natural orgánico, la define Aristóteles, y nos deja de ella dos espléndidas imágenes: si el ojo fuera el animal, el alma sería la vista; si el hacha fuera el animal, el alma sería la capacidad de cortar. (*de Anima* 412a.-413a. 10).

En el pensamiento de Aristóteles el alma, como toda realidad, está jerarquizada, desde aquella que anima la nutrición y crecimiento hasta aquella donde la razón se halla constituida.

La virtud, como hemos dicho, perfecciona a un ser completando su buena disposición y asegurándole la ejecución perfecta de la obra que le es propia; la virtud del ojo hace que el ojo vea bien, la del zapatero, que haga buenos zapatos. La virtud que asegura la perfecta ejecución de la obra humana será la virtud de lo más esencial del hombre. Y esto es el principio supremo del alma racional, vale decir, el entendimiento. El acto propio del hombre, la virtud que le perfecciona es el acto del entendimiento y es la vida del entendimiento la más propia del hombre, pues en definitiva, es en ella que el hombre esencialmente consiste. "El entendimiento más que ninguna otra cosa es el hombre". (*Et. Nic.* 1178a. 5-10).

11. *El Saber connatural al Alma.* ¿Qué resulta de esta doctrina del entendimiento y de su vida teórica? El saber es el acto propio del entendimiento; es más, por lo tanto, que una mera operación del alma por la cual efectuamos algo que dejamos y que allí subsiste como un trabado conjunto de teoremas, o un sistema impersonal de experiencias y conceptos susceptibles de indiscriminadas transformaciones técnicas.

El saber es connatural al alma. Ser, para el hombre, es saber; él es, por eso, un animal racional.

Pero ¿es, acaso, el entendimiento una facultad acotada del alma, cuyo fruto sería el saber? Supongamos que llamamos hombre a un árbol. Podríamos decir que el saber es una parte del árbol, los frutos, por ejemplo.

Los frutos están emparentados con el tronco, las ramas, las hojas, pero son distintos e independientes de ellos.

Hay, efectivamente, saberes que corresponden a los frutos; estos los podemos desprender del árbol.

Pero cuando hablamos esencialmente del saber del alma, no hablamos de frutos caedizos y corruptibles del alma, distintos y separables de ella. El saber es el alma del alma. El saber no se desliga del alma, ni cae de ella.

El saber pertenece constitutiva y esencialmente al alma intelectual. Y, entonces, los saberes: las ciencias, las artes, la experiencia todavía innominada, la percepción, estos sí que son frutos, esbozos, reflejos, proyecciones de esa matriz sustantiva: el alma sapiente propia del hombre.

El saber será entonces medida del hombre y, solo en este sentido, podrá el hombre ser medida de las cosas. El saber no es el fruto especializado de una rama: es el principio animador del árbol mismo, lo que le hace ser árbol, como el cortar hace ser hacha y el ver hace ser ojo.

12. *El Acto*. El saber es el acto del entendimiento. El entendimiento, el acto propio del alma intelectual en que el hombre consiste. El alma es el acto del ser vivo. Ahora bien, ¿qué es acto?

A través de toda la filosofía aristotélica veremos reiterarse esta figura: una jerarquía de formas integradas, una concentricidad que lleva todas las cosas a un centro acabado, perfecto, monárquico. Vale este principio, por ejemplo, para las formas del alma, para los modos del conocimiento, para la serie de las "causas y principios", para el ordenamiento de las sustancias. Esta concepción rectora, que estimamos la más honda y esencial del pensar metafísico aristotélico, se expresa en la idea de "acto".

Aristóteles explicita esta noción contraponiéndola dialécticamente a la idea de movimiento. El movimiento sabemos que es el carácter propio de la sustancia sensible, la nota dominante de la realidad física. Pero, "el movimiento es siempre imperfecto, como el enflaquecimiento, el estudio, la marcha, la construcción... no se puede, en efecto, al mismo tiempo marchar y haber marchado, construir y haber construído". (*Met.* 1048b. 25-35). ¿Qué ocurre en estos casos? Si me pongo a construir una casa, se engendra un proceso discontinuo que tiene un principio y un fin, y que termina, por así decirlo, más allá de sí mismo. En efecto, comienzo a construir, realizo una serie de movimientos distintos, ahora esto, luego aquello, por último mi trabajo, es decir el movimiento, termina en algo que está fuera: en una obra, en una casa. Yo no puedo construir la casa y haberla construído ya, hay entonces un momento en que el movimiento finaliza proyec-

tado en una cosa fuera de él mismo y de los instantes que lo generaron.

Con el acto ocurre lo contrario. Aquí, “el fin buscado se confunde con el ejercicio mismo; así la vista tiene por término la visión sin que resulte de la visión otra obra que la vista”. El acto no engendra nada fuera de sí, “el acto reside en el agente mismo”. (*Met.* 1050a. 35-1050b.). “No se puede, pues, al mismo tiempo, construir y haber construido... en cambio es la misma cosa la que, en un mismo tiempo, veo y he visto, pienso y he pensado. A este proceso yo lo llamo un acto, al otro, un movimiento”. (*Met.* 1048b. 30-35). El saber —ver, pensar— es un acto.

Así, en el Acto, el fin se confunde con el ejercicio; nada se engendra fuera del acto. Así es cómo, nos dice Aristóteles, “la visión está en el vidente, la ciencia en el sabio, la vida en el alma”. (*Met.* 1050a. 30-35).

El acto acusa una continuidad, una unidad de existencia, una perfección, casi una eternidad. Desde este foco se contraponen, en la filosofía de Aristóteles un orden actual a un orden potencial, una sustancia eterna, en acto, intelectual, a una sustancia perecedera, en movimiento, sensible. Acto del cuerpo, alma intelectual, entendimiento, saber, son nociones equivalentes. Son de esas ideas cardinales de una filosofía a las que vemos reiterarse en series analógicas, por las cuales van dando de sí, decantándose, buscándose a sí mismas.

El entendimiento en el saber no opera, por lo tanto como el constructor que construye o el órgano que funciona. Comparémosla con un músculo: el músculo en descanso, relajado, está ahí, es indiscutiblemente tal músculo; ahora se contrae, funciona, realiza una obra: traslado, merced a su funcionamiento, este libro de ese lugar a aquel otro. El músculo tiene una realidad sensible, consistente, que está ahí aunque el músculo no haga nada, no juegue específicamente como músculo, aunque esté internamente corroído, inclusive aunque sea incapaz de contraerse.

Pero el entendimiento, en cambio, se constituye como acto, como vida propia del alma intelectual, y se confunde con su propio ejercicio sin quedar fuera de este. De aquí el carácter propio de las cien-

cias teóricas. Mientras las ciencias prácticas y poéticas gobiernan una conducta o una obra, el saber teórico se legitima en sí mismo. (*Met.* 982a. 25-982b. 5; Lib. E. cap. I). En el saber hay un acto y el acto por excelencia es justamente el del pensar que se piensa a sí mismo. (*Met.* 1074b. 15-1075a. 5).

13. *Acto y Metafísica.* Ahora bien, ¿por qué se determina este acto del saber connatural al alma? La cuestión cabe proponerla, toda vez que los actos se determinan por sus objetos (*de An.* 415a. 15-25). Pero no puede serlo por esta o aquella cosa, que confinarían al saber a un determinado campo, radicándole fuera de su actualidad.

El saber, como acto constituyente del alma, se determina por el ser de las cosas. El saber de que ahora hablamos es, entonces, constitutivo del entendimiento por el ser de las cosas y, a la vez, constitutivo de las cosas en el ser del entendimiento.

Por esto nos dice Aristóteles que “el conocimiento en acto es idéntico a su objeto” (*de An.* 431a.) y que el alma viene a ser así, “en cierto modo, todas las cosas” (*de An.* 431b. 20-25).

El entendimiento, como todo ente, vive en tensión, intencionalmente dirigido a su fin natural. Como el fuego tiende hacia arriba y la piedra tiende a caer, el entendimiento tiende hacia el ser, hacia la individualidad actual o posible de toda existencia. El entendimiento está abierto, extendido hacia el más extremo horizonte, dentro del cual todo ente queda incluido. Aristóteles ha denominado “ser” a este extremo, a este fin infinito del entendimiento, que le perfecciona y perfecciona entitativamente al alma, al ser mismo del hombre.

Pero, si el entendimiento se dirige naturalmente al ser y en esta dirección halla su perfección entitativa, entonces el entendimiento, en su raíz más honda, es metafísico. Metafísica viene a ser la realidad última del alma que se cumple en esa tensión hacia el ser.

El ser es la patria, el continente natural del entendimiento. La metafísica pertenece a la existencia, al alma del hombre como entendimiento proyectado allende tal o cual ente hacia todo ente, hacia toda posibilidad o actualidad de la cual, en algún sentido, podamos decir “es”. El saber metafísico es, por esto, fundador. Es el alma del alma. Constituye la realidad profunda del hombre. Sin metafísica, sin

esta posición del alma, sin este saber de principios, constitutivo de la realidad última del alma, el hombre se desarraiga, seca su existir como fuente, se degrada y mundaniza, clausura el ámbito de su existencia.

11. *Intuición metafísica y ciencia.* El saber es el acto fundamental en el cual el entendimiento existe y el alma consiste. Este acto está dirigido a la constatación y aprehensión de la existencia, del ser de las cosas. En él la inteligencia es idéntica a la cosa sabida.

Pero, ¿cuál puede ser el acto del entendimiento capaz de conaturalizarse e identificarse con su objeto y leer en el interior de éste?; ¿cuál de las virtudes intelectuales está en condiciones de presidir este acto? Ciertamente no lo están por su propia índole ni la ciencia, ni la prudencia, ni el arte; nos quedan la intuición y la sabiduría. Pero la sabiduría como el mismo Aristóteles lo dice es una "combinación" de razón intuitiva y ciencia. (*Et. Nic.* 1141a. 15-20). Es entonces el intelecto intuitivo la virtud propia y el modo de conocimiento de este saber.

En efecto, dado el carácter individual y concreto de la existencia, el conocimiento que con ella se identifica es intuitivo, simplemente aprehende, constata que esto existe. No atribuye una cosa a otra, no predica, no juzga, no reduce un ser a otro. Ve, simplemente. Contempla al ser en sí mismo y lo deja en sí mismo. Su aprehensión es de principios, y del principio primero, la existencia.

En efecto, ¿cuál es aquí la forma de conocer, qué es aquí la verdad?: "lo verdadero y lo falso no son más aquí lo que son en los otros seres. De hecho así como la verdad no es la misma en este caso, así el ser no es el mismo. He aquí lo que es, entonces, lo verdadero y lo falso: verdadero es aprehender y enunciar lo que se ha aprehendido (afirmación y enunciacón no son idénticas); ignorar es no aprehender... para las sustancias no compuestas es imposible, frente a ellas, estar en lo falso... todas son en acto... para todo lo que es precisamente una esencia y existe en acto no puede haber error; solamente hay o no hay conocimiento de estos seres. (*Met.* 1051b. 15-35).

Este saber intuitivo, metafísico, este acto originario dador de sentido, se ejerce por la constatación de la presencia, verifica qué existe

y qué no existe. Sus valores veritativos no son verdad-error, sino ser-no ser. Su conocimiento no es predicativo sino existencial. Es un saber que dice la existencia de tal o cual ente. Para ello acuña nociones; dice: alma, cuerpo, tiempo, Dios, historia, fuerza, espíritu. De ellas da una presentación y entrega estas materias primas a las ciencias. Las ciencias cavan en ellas, elaboran definiciones, las descomponen analíticamente, pero la ciencia no puede ignorar que estas nociones trascienden y se hunden como raíces en crecimiento. La metafísica alimenta así a la ciencia y ésta, la ciencia, elabora analíticamente a la Metafísica.

La Metafísica aprehende al ser de las cosas; forja nociones sostenidas y animadas en el ejercicio actual del saber.

Estas nociones primeras son lo que Aristóteles denominó "principios". No son ideas innatas, nos dice (*Ult. Anal. Lib. 2, cap. 19*) ni son productos del mero razonamiento. Tienen, no obstante, algo de innatas en cuanto son naturales, surgen espontáneamente en la vida del entendimiento, no son fabricadas. La formación de estos principios es un género especial de experiencia, un "acto de percepción que si bien tiene por objeto algo individual, no recae menos sobre lo universal". (*Ult. An. 1100a. 15-100 b.*). Cierta experiencia que constituye una especie de historia del entendimiento. Aristóteles compara esta formación histórica de principios del entendimiento a lo que ocurre con un ejército en retirada. (*Ult. Anal. 100a. 10-15*): en la huida, un soldado se detiene, repentinamente. Luego otro y otro hasta que el ejército recupera su orden primitivo.

Ahora bien, ¿quién es el que está en derrota como ese ejército de la comparación aristotélica? ¿no será la retirada del entendimiento cuyos límites naturales le arrojan contra aporías, y no será que en esta derrota el entendimiento reordena sus filas, sienta nuevos principios y prosigue su historia hacia la verdad? (Véase *Met. 993a. 30-993b. 10*).

Esta es la función metafísica. El sentido de su aprehensión del ser y de su acuñación de principios.

La diversificación de regiones de entes, de zonas categorizadas, de ciencias independientes, pertenece ya al campo de las operaciones

dianoéticas de la razón. En cambio la existencia en su plena realidad es cosa de la intuición metafísica y entra así en la constitución actual del entendimiento.

15. *Sustancia y Existencia*. El acto es la noción fundamental del pensamiento metafísico aristotélico. A esta idea convergen todos los cauces y de ella reciben su sentido.

Pero el acto es un eje apoyado en dos sustancias. Una sustancia es la sustancia sensible cuyo prototipo es el hombre, Sócrates el filósofo, Corisco el músico, el hombre concreto en cuerpo y alma. No obstante el acto, a su vez, encuentra su prototipo en la otra sustancia, en el ser divino de la teología que corona la sabiduría metafísica de Aristóteles. Sobre esta intuición aristotélica del ser como plenitud actual descansan las pruebas de la existencia de Dios que se darán después, tanto las "cinco vías" de Santo Tomás cuanto el argumento ontológico.

Este ordenamiento jerárquico hacia la monarquía del Acto puro —del cual "están suspendidos el cielo y la naturaleza". (*Met.* 1072b. 10-15) — no arrasa la riqueza de la realidad. El eros teocéntrico de Aristóteles, exalta el ser, la verdad, el bien de cada creatura y así pre-nuncia el amor a un Dios cuya figura está encarnada y repartida en el centro existencial de cada ser.

El acto aristotélico indica la individualidad incesante del ser. Acto, Ser, Uno, Sustancia son las ideas capitales de los libros maduros de la *Metafísica*. Todas estas son ideas convertibles. En sus sentidos más propios el ser ser es uno, el ser es sustancia, el ser es acto, el acto es uno, el acto es sustancial. (Véanse, por ejemplo, *Met.* 1061a. 15-20); 1053b. 15-20; 1028a. 1-5). (de *An.* Lib. 2, Cap. 1).

No son, pues, meros conceptos, acuñados y rígidamente definidos. Son palabras-fuerzas, verbos intelectuales puros en los que se vacía la íntima conmoción aprehensora en la cual el alma queda configurada.

La existencia de un Acto Puro, de un ser absoluto —ya advertida por la poderosa mirada de Platón— no oculta la numerosidad de seres individuales que quedan acá, en nuestras manos, a la vista de nuestros ojos.

He aquí la realidad que Aristóteles exalta, poblada de seres individuales con existencia concreta, que son yo, tú, este y esto, aquel y aquello, en maravillosa infinitud. Estos son los nudos de la realidad y las fuentes del saber.

Aristóteles decanta la visión teológica de Platón y la ordena a esta inefable y fundamental constatación del saber: que el ser, es y mantiene viva su presencia originante.

La visión de Acto Puro, de un orden perfecto, no es el producto vacío de un mero razonamiento sino responde a la concepción más honda y animadora del pensamiento de Aristóteles. Pero Aristóteles no es un místico, como no es astrónomo un hombre por el hecho de ver el sol. Sabe Aristóteles que existe ese Acto, pero no consagra su mirada a su presencia deslumbradora; esa intuición tan viva y operante no le arrebató el alma. El entendimiento de Aristóteles permanece ligado a las creaturas próximas, en cuya viviente presencia él descubre, sin enajenación, la figura del Acto puro.

El saber metafísico de Aristóteles —quizás ahora podemos comprenderlo— tiene en verdad dos objetivos, es una teoría que recurre el ser de extremo a extremo. Es, por eso, primero una Teología; en ella lo válido no es la mitología física de un Motor con un cortejo de esferas, sino la teoría de un acto de ser perfecto, del cual todo ser en alguna medida participa y al cual en todo ente, en alguna medida analógica, descubrimos. Pero, este último saber ya corresponde a una Ontología, a una teoría del ser en general y primariamente de la sustancia individual sensible.

En esta sustancia el ser es también y propiamente, en acto; pero, carece de pureza; ya no es el simple fluir circular del pensamiento. A la simplicidad sucede, aquí, la complejidad de una estructura. Al acabamiento como perfección, sucede el acabamiento de un ser en sus límites. Entonces la investigación recae sobre la sustancia pero no como simple forma, sino como forma animadora de un sustrato material; y sobre un acto, pero que no es acto puro sino que está cruzado por lo que no es sino aspiración al acto, por lo que es potencia solamente; su saber no será por completo infalible, entitativo

inmediato sino también discursivo, analítico, amenazado por el error y la falsedad. (Véanse los libros Z, H y O de la *Metafísica*).

Por esto Aristóteles exaltó las ciencias particulares pero propuso, más allá del conocimiento de este o aquel ente, una nueva ciencia que buscaba y buscamos, una ciencia que, nos dice Aristóteles, es la vida misma de Dios y nos diviniza en la breve medida que podemos alcanzarla. (*Met.* 1072b. 15-30). Una ciencia que no es "ciencia" sino sabiduría y vida, que es el fondo mismo y esencial de nuestra existencia, el constitutivo del alma intelectual. Una ciencia animada por esta razón: el ser; por esta verdad: que el ser, es, que la raíz de toda cosa es su existir actual.