

SOBRE LA INTERPRETACION DE ARISTOTELES

ANGEL JORGE CASARES

Después de 2300 años, puede parecer que es tarde, y desde luego fuera de propósito, para abundar sobre tema tan conocido. Lo que hay que esperar es, en cambio, que no sea *demasiado* tarde. El pensamiento griego en general —y en especial, muy en especial, el filosófico— ha sido objeto, en todo este tiempo, de una completa tergiversación. Esta tergiversación comenzó con las versiones al latín. Cuando ambas lenguas coincidieron en la cronología histórico-cultural, el griego era ya la lengua que servía a, y promovía, la profundidad, la agudeza, la sutileza y la capacidad de abstracción del ejercicio intelectual de una *élite* más o menos aristocrática —recuérdese a Platón—, y el latín era todavía una lengua de agricultores, recortada sobre las necesidades básicas y concretas de la vida cotidiana. Contaba con palabras como *bovis* y *aratrum*, pero tuvo que esperar más de 1.300 años para incorporar, y por vía de un artificio, *ens*, ente. La deformación de los originales al trasvasarlos a los moldes latinos era inevitable; a partir de los diferentes supuestos histórico-culturales de ambos pueblos, el griego y el romano, la deformación se volvió considerable; y al injertarse todo ello con la tradición religiosa oriental, judeo-árabe-cristiana, llegó a ser formidable. Y casi increíble en el caso de los textos aristotélicos originales.¹

Bastaría, por epidérmico que el ejemplo sea, tener presente que Aristóteles jamás tituló *Metafísica* a ninguna obra suya, porque la palabra no es griega ni significa nada en griego. Pero él no supo, ni Andrónico lo supo al catalogar sus obras en la biblioteca de Alejandría, que la denominación dada a ciertos escritos suyos por el lugar que ocupaban en un anaquel, (*tá biblía metá tá physiká (biblía)*), los libros que vienen después de los (libros) de Física, iba a servir de título a la disciplina central y fundamental de la filosofía.

¹ Cuando no se indique otra cosa, se entenderá que se trata de *Metafísica*, en la excelente edición trilingüe publicada por Valentín García Yebra en Gredos, Madrid, 1970, que trae las versiones griega y latina y traducción directa al español.

Pero hay mucho más que esto. Tradicionalmente se ha enseñado, y se enseña, que la *filosofía primera*, *philosophia prima*, *próotee philosophia* como sí la llamó Aristóteles, se ocupa de cuatro problemas principales, que son los objetos que estudia. Y se ha enseñado y se enseña que como la unidad de la ciencia reside en la unidad de su objeto, siendo una dicha filosofía primera, ha de ser uno su objeto, con lo que los dichos cuatro resultan ser en el fondo sólo uno: el ente en tanto ente; la verdad; la *ousia* y *theós* no son en realidad cuatro cosas distintas, sino la misma cosa vista desde cuatro distintas perspectivas. Hasta aquí todo se entiende y es claro; pero en la explicación de detalle de este punto no ocurre ni lo uno ni lo otro. Es lo que veremos.

En 1003 a 21 dice Aristóteles:

“*Estin epistéemee tis he theoorei tó ón hé ón kaí tá toútoo hypárjonta kath'autó*”

afirmación que la versión latina recoge en esta forma:

“*Est scientia quaedam quae speculatur ens in quantum ens et quae huic insunt secundum se*”

Tomado el texto con el debido respeto, lo que dice es que “hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente y lo que le pertenece por sí mismo”. De aquí a la versión corriente no hay más que un paso, y desde el latín se hace muy fácil darlo: “Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales”

Digo desde el latín, porque en esta lengua y en su ámbito cultural de difusión es posible, y se origina, la equivalencia (es decir, la confusión) entre *ens* (ente) y *esse* (ser). Nada lo muestra mejor que el hecho —sobre el que volveremos— de que en la elaboración teológica muy posterior Dios sea tanto *Summum Ens* como *Summum Esse*, sin que en ningún momento se tenga conciencia expresa de lo que cada denominación, y ambas, implican. Por otra parte, y por lo demás, esta confusión es imposible y jamás se ha dado en griego, que desde un principio diferenció claramente la forma de participio (*ón*) y la de infinitivo (*einai* en el caso). Y las diferenció con más énfasis todavía en los textos filosóficos. El fragmento 2 de Parménides² no dice lo que pretende la versión corriente, “el ser es, el no ser no es”, sino “de lo que es, es propio ser; de lo que no es, es propio no ser” y termina aclarando que “ni el no-ente se puede conocer, ni de él decir nada”. La distinción entre *ser* y *lo que es* no puede ser más clara, y

siempre cabe suponer que Aristóteles tenía mejor griego que Moerbecke, que tenía alguno, o que Tomás de Aquino, que no tenía ninguno.

En 993 a 30 (comienzo del libro II), y sin preámbulo, Aristóteles dice:

“*hé perí tées aleetheías theoría téé mén jalepée téé dé radía*”

lo que se traduce

“*De veritate theoria sic quidem difficilis est, sic vero facilis*”

es decir, “La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil, pero en otro, fácil”. Y luego de aclarar el alcance de estos dos sentidos, en 993 b 20, añade:

“*Orthóos d'éjei kaí tó kaleísthai téen philosophían epistéemeen tées aleetheías*”;

“*Vocari vero philosophiam veritatis scientiam recte habet*”

es decir, “Y también es justo que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad”.

Lo que en todo esto se traduce como *veritas*, verdad, es *aléetehia*, des-ocultación. También desde el latín se ha pensado desde hace tiempo la verdad como verdad del juicio o del intelecto, y se la ha entendido como *adecuación* del intelecto con las cosas:

“Lo verdadero, según se ha dicho, según su primera razón está en el intelecto”³

Esta, la *quaestio* XVI a.2 del libro I de la *Summa* no puede ser más explícita, y constituye doctrina constante en Tomás de Aquino⁴

Es oportuno comparar a este propósito dos textos. Uno de Aristóteles, 993 b 30:

“*hóosth'hékaston hóos éjei tou einai, hoútoo kaí tées aleetheías*”

“*Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem*”

³“*Verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu*”

⁴Véase, entre otros: *Summa Theol.* I, 84 a.1; XVI, a.2; XVI, a.3.; XVI, a.5; XVI a.1; *De Veritate* qu. 1, a.2.; *De Anima* a.20; para la primera, *Opera Omnia*, Vol. 1, Ed. Ludovicum Vives, Paris 1852; para las otras dos, *Quaestiones Disputatae*, Vol. II, Marii E. Marietti, Torino, 1924.

²H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, 1960

o sea “de suerte que cada cosa tiene verdad en la medida en que tiene ser”; y otro de la *Summa (quaestio XVI, a.8., libro I)*:

“*Veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu*”

Si la verdad se entiende como *adecuación*, nada tiene que hacer, en tanto objeto de la “metafísica” en relación con el ente como tal. Pero si se entiende como *desocultación*, resulta que ambas cosas son lo mismo: todo ente es en cada caso y en verdad el ente que es, y en la medida en que exhibe, manifiesta o desoculta su ser, como más adelante se verá.

En 983 a 6 dice Aristóteles:

“*héen te gár málist’an hó theós éjoi, theía tóon episteemón esti, kaí ei tís tóon theíoon eíee*”

en la traducción

“*Quam enim maxime Deus habet, divina scientiarum est; et utique si qua sit divinarum*”

es decir, “pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino”

La hibridación léxica ha dado, en este caso, frutos muy extraños. El latín llamó *Deus* al *theós* de Aristóteles, pero llamó *theologia*, como Aristóteles, (y no *deologia*, como hubiera sido lo correcto) a la ciencia que le es propia en el doble sentido anotado. El *Deus* latino proviene del indoeuropeo *dyauh*, de donde también *divus* y en definitiva divino. En razón de su origen común, es forma paralela del griego arcaico *Djeús*, que por el tratamiento helénico del grupo *dj* terminó en *Zeús*. Tal vez el indoeuropeo *dyauh*, pero con seguridad el sánscrito *dyauh*, se acompañan con el adjetivo (casi epíteto) *pitar*, en la medida en que el cielo, el día, lo brillante, la luz, y por lo tanto el sol, es fuente de vida, es decir, padre, *patér* en griego; aquí viene al recuerdo Homero, y con él los clásicos griegos, que llaman a Zeus “padre de todos los dioses y de todos los hombres”. La forma aguda de *pitar* y *patér* impidió tal vez ulteriores malabarismos lingüísticos; pero el tratamiento de la *yod* (j en latín) y la forma grave de *pater* permitió la soldadura del nombre y su epíteto, y de *Dju-pater*, por apofonía de la *a*, resultó *Ju-pater* y en definitiva Júpiter, réplica, en la mitología romana, del Zeus de la griega. De algún modo reaparecieron los elementos fonéticos originarios, y se formó más tarde *Dieus*, y luego *Deus*, que en otro contexto, con otro significado, con otro alcance y en otro sentido enteramente distintos, sigue sin embargo siendo *pater*, Padre.

Si a todo esto se añade que es ley indiscutida de la lingüística que en ningún caso el griego registra equivalencia o derivación entre los sonidos *d* y *th*, lo primero que se concluye— y se confirma desde luego por los textos— es que el *theós* metafísico de Aristóteles no tiene en absoluto la menor relación con el Zeus mitológico de los griegos; y lo segundo, que en cuanto palabra tampoco la tiene, y también en absoluto, con el *Deus* latino a la que fue vertida, aunque la tenga, y mucha, por su significado en Aristóteles y por el que *Deus* alcanzó en la elaboración teológica cristiana.

En otros términos: se ha hecho de Aristóteles un pre-cristiano, y esto a sabiendas; algo que, diría Heidegger, es todavía más insensato y mucho peor que hacer de Kant un pre-hegeliano.

En 1028 b 2, dice Aristóteles:

“*Kaí dée kaí tó pálai te kaí nýn kaí aeí zetoúmenon kaí aeí aporoúmenon tí tó ón; toúto esti tís hé ousía*”

La versión latina

“*Et quod olim et nunc et semper quaesitum est et semper dubitatum, quid ens, hoc est quae substantia*”

tampoco tiene que ver con el texto griego, ni lo respeta.

Por lo menos no lo respeta en lo fundamental. Como señala con pleno acierto el traductor,

“...el abstracto griego *ousía* ... se forma sobre el tema del participio en general, *ont.* . . ; ante la *í* del sufijo *ía*, que desde Homero se usa para formar abstractos, la *t* se convierte en *s*, ocasionando así la desaparición de la *n* anterior, cuya pérdida se compensa con el alargamiento de *o* en *ou*. Habría sido posible formar en latín un abstracto exactamente homólogo de *ousía*. . . Quedaba otra forma de participio del mismo verbo, *sens, sentis*, implícita en los compuestos *ab-sens, absentis* y *prae-sens, prae-sentis*. . . Sobre este participio habría podido formarse el abstracto *sentia*, como los compuestos *ab-sentia* y *prae-sentia*. *Sentia* habría sido, lingüísticamente, la homología exacta de *ousia*”⁵

Y su equivalente semántico exacto también. Si *ab-sentia* es la condición, calidad o modo *de ser lejos (ab)*, y *prae-sentia* la condición, calidad o modo *de ser delante (prae)*, *sentia* sería simplemente la condición o calidad que hace que lo que es sea. Es decir, significaría calidad o modo de ser, desde luego de los entes; lo que implica que no todos los entes son lo mismo ni del mismo modo, o que hay distintas clases de entes. Y es hartamente sabido que Aristóteles reconoce

⁵Nota en pág. XXXII a XXXVII.

tres: los entes cuya *sencia* es móvil y separada, los entes naturales; los entes cuya *sencia* es inmóvil pero no separada, los entes matemáticos; y los entes cuya *sencia* es inmóvil y separada, las inteligencias astrales y, desde luego y en primer término, *theós*.

En vez de esta sencilla solución, en un todo acorde con el mecanismo lingüístico y semántico del griego, la versión de *ousía* como *substantia*⁶ complica las cosas hasta un grado casi demencial. En efecto: para Aristóteles la *ousía* descansa en dos requisitos integrantes inseparables, que son la materia (*hýle*) y la forma (*eidos*). Este *eidos* es la idea platónica, es decir, la “esencia”: lo que hace que algo sea lo que es. Pero entonces la “esencia” sería fundamento de la *ousía*, con lo que ésta podría predicarse de aquélla; sólo que para Aristóteles la *ousía* nunca puede predicarse; siempre es sujeto. Esta dificultad parece poder superarse si se piensa que *ousía* y “esencia” son lo mismo; pero entonces quedaría fuera la materia, que es lo que la “esencia” informa en cada *ousía*.

Para colmo de complicación, por lo menos una vez en la *Metafísica* y varias en la *Física*, el término que ahora nos ocupa aparece en composición —como es tan frecuente en griego— en la forma *parousía*. La versión latina pasa por alto el matiz semántico que esta prefijación da al término: *ousía* es *substantia* y *parousía* también, con completa prescindencia del *prae* equivalente, que el prefijo griego *pará* de la composición reclamaba conservar. Porque es claro que ni en la doctrina de Aristóteles ni en la de Tomás cabe un monstruo del tamaño de una pre-sub-stantia.

Solución: admitir la doble equivalencia de *pará* con *sub* y de *ousía* con *stantia*, lo que no es menos monstruoso, y encima por partida doble: *sub*, debajo, se dice en griego *hypó* y no *pará*, que significa sólo enfrente, delante, cara a cara, frente a frente, opuesto; y *stantia* se relaciona con *stare*, significado para el que el griego carece de forma especial, y que en todo caso apunta a lo contrario de *einai*, ser, en cuanto *estar* es un ser transitorio, fugaz o pasajero, que es como decir, para la mente griega, un círculo cuadrado.

Si se hubiera traducido *ousía* por *sencia* (forma que correspondía y el latín conocía), y *pará* por *prae* (prefijo proposicional que tiene en latín el mismo valor semántico que en griego); el resultado hubiera sido *prae-sentia*, presencia: lo que hace que los entes nos den la cara, nos enfrenten, se nos pongan delante y nos muestren, es decir, revelen, es decir, manifiesten o des-oculten lo que son y cómo son; es decir, su verdad. *Parousía* pensado como *substantia* nada tiene que ver con la *alétheia* pensada como adecuación; pero *parousía* pensada como *presencia* del ente es lo mismo que *alétheia* pensada como su des-cultación, y esto es lo que en razón de sí mismo le pertenece, porque es su modo de ser fundamental y *real*; en suma, lo que el ente es en tanto que ente. Y por si todo esto fuera poco, unos cuatrocien-

tos años después de Aristóteles todavía Pablo utiliza *parousía* en el significado griego. Su frase “*parousía hyiós Diós*” no podría traducirse “*sustancia del hijo de Dios*”, porque no se refiere a la consagración en la liturgia, sino a la *Revelación* del hijo de Dios, es decir, a su manifestación, presencia, verdad o des-ocultación.

Todo esto concuerda con la elaboración fundamental de la doctrina aristotélica, paralela de la del hylemorfismo: el “acto” así llamado (mal llamado), y la potencia, nociones que permiten solucionar el problema del movimiento, del cambio, por primera vez desde Thales de Mileto. Como se ha dicho tantas veces, Aristóteles advierte que plantear el problema del cambio como pasaje del no-ser al ser o de éste a aquél significa cerrar de antemano toda posible solución: lo que no es no se puede conocer, ni de ello puede decirse nada. Si se piensa que la semilla *no es* una planta, no hay forma de explicar que sin embargo llegue a serlo. Pero si se piensa que sí es una planta, aunque sólo como posibilidad, se entiende el que llegue a serlo en realidad, porque lo propio de algo posible es precisamente que llegue a hacerse real. Sobre todo en la naturaleza.

La traducción de *dýnamis* por *potentia* es en todo caso más feliz que la de *enérgeia* por *actus*, porque este término designa, no *el llegar a ser real* de algo posible, sino lo realizado *al término de su llegar a ser real lo posible*. Basta tener presente que *actus* es forma de un tema de supino, para entender que sólo puede designar el resultado final de un proceso; no la acción en su desarrollo, sino lo que queda efectuado o realizado como consecuencia final de dicho desarrollo. Por el contrario, *en-érgeia* dice *mantenerse en la acción*, ser en el *érgon*, en el esfuerzo, en el trabajo, de llegar a ser. Por eso equivale a *enteléjeia*, ser o mantenerse en el *télos*, en la meta todavía no realizada. El movimiento no es para Aristóteles un salto brusco del ser en potencia al ser *en acto*, un salto de lo no real todavía a lo ya real; es la lenta y gradual transformación de lo posible en real, el *ir haciéndose real lo posible, a lo largo* de su llegar a ser; no el *haberse hecho real lo posible* cuando llega a ser. Por eso lo que todavía no es no llega a ser *otra cosa* que antes no era: llega a ser lo mismo que ya era, sólo que lo era de otro modo, es decir, en potencia. Desde *ousía* entendido como *substantia* todo esto resulta inexplicable. Si se entiende —y Aristóteles lo entiende, como mucho más tarde Kant, y es porque no hay otro modo de entenderlo— si se entiende que para que haya cambio (movimiento) debe haber algo permanente en lo cual el cambio ocurre, entonces Aristóteles habría propuesto como solución al problema el disparate que significa un cambio en una “sustancia” que no puede cambiar. La planta sería en “sustancia” *lo mismo* que la semilla, pero sería en “sustancia” a la vez otra cosa; esto aparte de que, de hecho, nadie confunde una semilla con una planta. Desde *ousía* entendido como *sencia*,

en cambio, es decir como modo de ser, la planta y la semilla son lo mismo, pero de distinto modo: la semilla es planta en potencia, y la planta es semilla que se *enactúa*. *Enactuación* es lo que significa en griego *enérgeia*.

Y es claro que el ser de la planta como tal, que va siendo realizado en esta enactuación, aparece, se manifiesta, esto es, se *des-oculta*, cuando la semilla llega a la forma plena de la que, en tanto semilla, estaba privada: entonces es *en realidad* (en acto) una planta. La “esencia” (la forma) no cambia su ser, sino su modo de ser, esto es, su *sencia*; esto es lo propio de su ente en tanto ente: su *enérgeia* es su *aléetheia*: su ser es su llegar a ser, y su llegar a ser es la manifestación la *des-ocultación*, de la plenitud de su forma.

En 983 a 27 dice Aristóteles, enumerando las causas:

“*hóon mían mén aitían phamén einai téen ousían kaí tó tí éen einai*”

en latín

“*quarum quidem unam causam dicimus esse substantiam et quod quid erat esse*”

La expresión que va a ocuparnos ahora es *tó tí éen einai, quod quid erat esse*.

Por lo menos el traductor —previa aclaración de que en lo que atañe a este giro “las discrepancias son muchas”, ha tenido la sensatez de no vertir “lo que era el ser”, que es literalmente lo que dice el texto latino, aunque no lo diga el griego, y es lo que traduce la mayoría de los expositores. El texto en español queda pues así:

“una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia”.

La versión de *tó tí éen einai* por “esencia” no remedia gran cosa, ni es adecuada. Como García Bacca ha señalado, la expresión resulta de una combinación de *tó einai* (que algo es, el hecho de ser) y *tí ésti* (qué es, en qué consiste algo). *Tó tí éen einai* designaría pues *el hecho de que sea aquello en que algo consiste*; o, como García Bacca lo presenta, el hecho de que una “esencia” exista. Como es claro, la expresión designa por lo tanto mucho más y algo distinto de la sola “esencia”. La versión, estereotipada por siglos, que lee “lo que era el ser” conduce naturalmente a esta restricción, por absurdo que sea lo que entraña. Primero: porque el imperfecto griego *éen* aparece en la frase sólo por una razón sintáctica y no semántica, problema que no se da en latín; el “erat” no hacía falta, y podía haberse dicho “*quod quid est esse*”, lo que *es* el ser. Segundo: porque admitir que un griego podía pensar que el ser *era* (en el sentido temporal del verbo) implica admitir que podía pensar que *ahora* el ser no es, o que

es ahora algo distinto de lo que era, o que podía llegar a ser lo que no era, todo lo cual, por lo absurdo que resulta, equivale otra vez a pensar que un círculo es cuadrado. Y tercero: porque lo que el ser *es* lo es en el ente, y esto en el doble sentido fundamental de hacer que sea, y de hacer que sea lo que es y no otra cosa. Pero esto es sencillamente otro modo de llamar a la *sencia*: la condición o calidad de ser de un ente implica a la vez que el ente sea y que sea algo. Todo se reduce pues a cómo deba interpretarse la frase “que es la “sustancia” y la “esencia”; si en el sentido de que “sustancia” sea una cosa y “esencia” otra diferente, o en el sentido de que se trata de lo mismo llamado de dos modos diferentes. Si lo que es el ser es lo que da a cada ente su calidad de ser, lo que es el ser (*tó tí éen einai*) y *sencia* (*ousía*) son la misma cosa. Y esto es lo que el ente *des-oculta* cuando llega a la plenitud de su forma: su ser, es decir, lo que le es propio en tanto que ente. Otra vez se identifican sin conflicto alguno el *tó ón hé ón*, la *aléetheia* y la *ousía*.

Ahora bien, el movimiento, el cambio, que en la precisa y escueta definición de la *Física* es “la actualización de lo posible en tanto que posible”, no ocurre por casualidad ni porque sí. En 1071b 35 Aristóteles no puede ser más terminante:

“Nada, en efecto, se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo. . .”

Toda la argumentación de este libro *lambda*, tanto la expositiva como la crítica, está orientada a la demostración de que debe haber algo final, autosuficiente en su ser, inmóvil, es decir inalterable, que de alguna manera sea explicación suficiente del cambio en todo lo demás. Esto es *theós*. Bastan las pocas notas que se acaba de indicar para entender lo bien que venía a la concepción cristiana de Dios todo lo que Aristóteles dice de *theós*; para entender por qué se produjo la hibridación señalada más arriba, y para entender en qué punto esencial aquella concepción se aparta, sin embargo, de la de Aristóteles.

Para empezar por la palabra misma, cabe señalar que *theós* es un nombre formado sobre la raíz *the*, que encierra el significado básico de “contemplar”. Según esto, y literalmente, *theós* quiere decir “el que contempla”, el “contemplante”. Tal es su acto propio, es decir, su *sencia*; y tan lo es por antonomasia, que sólo puede ser “contemplante de la contemplación misma”, “*noéesis noéeseos*”, pensamiento del pensamiento, como lo llama Aristóteles. Fuera de duda, semejante tarea es en un todo distinta de aquella a la que aparece entregado el Zeus de la religión, pero es digna en un todo de Dios tal como lo entiende la tradición judeo-cristiana.

Pero *theós*, “pensándose”, promueve por este solo acto la tendencia de cada cosa a realizar su ser del modo más pleno posible, y la ordenación de las cosas entre sí en una organización jerárquica gradual que constituye el *cosmos*, esto es, el orden. Al dar sentido a la realización y a la jerarquización debida de todo lo que es —del ente— ha de decirse que tiene una función paradigmática final, y que todo tiende a él por una fuerza que Aristóteles, después de haber criticado la concepción de Empédocles, no vacila en llamar *amor*. Así, dice en 1072 a 25:

“Y puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, “sustancia” y acto”⁷

y en 1072 b 4:

“Y mueve en cuanto es amado, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas”⁸

Este motor inmóvil —*primum movens* se llamará más tarde— mueve, atrae, ordena, pero no crea. Es sólo la *sencia* completa y final; el más alto y completo modo en que algo puede ser. Para que el ente en tanto ente sea lo que es y des-oculte o manifieste en su *sencia* propia la plenitud de su forma propia, debe haber un ente que sea lo que es de modo que en él todo sea enactuación pura, sin nada de potencia. Por algo Tomás puede, a partir de aquí, llamar *Ens Realissimum* a Dios, que por otra parte y en forma coincidente, pero presumiblemente en hebreo, ha dicho lo que el latín recoge como “*Ego sum qui sum*”.

La necesidad de este *theós* está superlativamente garantizada, dentro de la doctrina y en dimensión sólo racional o lógica, con el siguiente argumento:

“Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente: cabe, en efecto, que algo pueda ser pero todavía no sea”.

⁶ Versión que, inexplicablemente, el traductor mantiene a pesar de su correcta presentación del problema.

⁷ “*Epeí dé tó kinoúmenon kaí kinoún méson, ésti tí hó ou kinoúmenon kinei, áidion kaí ousía kaí enérgeia ousa*” (*Quoniam autem quod movetur, et movens et medium. Igitur est aliquid quod non motum movet sempiternum, et substantia, et actus ens.*)

⁸ “*Kinei dée hóos eróomenon, kinoúmena dé tálla kinei*” (*Movet autem ut amatum; moto vero, alia movet.*)

En otras palabras: si no hubiera un acto que fuera sólo acto, todo estaría en potencia y nada sería; y ese acto sin potencia es *theós*.

La unidad de los cuatro objetos que estudia la filosofía primera es pues innegable, pero sólo a partir de entender con propiedad y rectamente las respectivas denominaciones resulta comprensible y clara. Si se piensa *ón* como ser, *alétheia* como adecuación, *ousía* como sustancia y *theós* como Dios, entonces se hace decir a Aristóteles mucho menos o mucho más de lo que dijo, según el caso, pero en ningún caso se le hace decir lo que dijo: el resultado es que toda la doctrina se vuelve oscura, caótica e incomprensible, siendo como es una de las más congruentes, consecuentes y luminosas que ha logrado la filosofía en Occidente. Pero esto plantea otro problema.

Si la metafísica es la parte de la filosofía que se ocupa del problema del ser, y Aristóteles centra su preocupación en el ente, ¿hasta qué punto hay derecho a seguir llamando “metafísica” a lo que sería más bien una teoría general de los entes, es decir, ontología?

La cuestión parece bizantina, y lo es. Aristóteles no sabía nada de estos títulos. ni conoció a Clauberg, que introdujo la posibilidad de confundirlos, ni a Wolff que consagró y sistematizó la confusión. El racionalismo, en efecto, trabajó, desde Descartes en adelante, con el esquema mental de una “metafísica general u ontología” (teoría de los requisitos generales de los entes) y una “metafísica especial o propiamente dicha”, el principal de cuyos objetos era justamente Dios, que no necesitaba, pero favorecía, el ejercicio racional para demostrar su existencia.

De esto Aristóteles nada supo, pero si fuera cuestión de etiquetas, la *Metafísica* se llamaría muy mal de este modo, porque, no importa cómo se llame, es en realidad una ontología. Sin embargo, Aristóteles por lo menos no los habría confundido, porque tuvo siempre a la vista y en el pensamiento la más clara diferencia entre ente y ser, y sabía que del ser sólo puede hablarse en los entes. Por eso trató el problema de los entes desde el punto de vista de su ser, es decir, del modo como el ser se da o aparece en los entes: basta, para entender esto, tener presente su doctrina de las categorías.

No le molestó, por lo mismo, que *theós* fuera un ente, porque también *theós* era explicable y quedaba explicado a la luz del ser. Para la concepción cristiana en cambio esto sí era un problema, porque Dios no puede ser explicado por nada más allá, más alto o más general que Él, y por lo tanto debe identificarse con el ser. Pero entonces, por más que la relación entre Dios y los entes se piense como creación, es decir, mediante un abismo de diferencia de naturaleza entre uno y otros, sigue ocurriendo que los entes en cuanto entes *son*, y esto es seguir diciendo en voz baja lo que en voz alta resulta en la formulación de un panteísmo herético: que los entes son

Dios. El recurso es decir y pensar que Dios es un ente, sólo que, en cuanto a su ser, en un todo distinto de los demás, a lo que obedece su denominación como *Ens increatum*, por oposición al *Ens creatum*.

Como es claro, resulta entonces que en cuanto es ente, Dios también podría ser y debería ser explicado por el ser. En otras palabras: o la metafísica desemboca en el panteísmo, o se pone por encima de la teología; y ambas cosas son inconcebibles, no se diga desde Plotino o Filón, pero mucho menos desde Erígena, Anselmo, y, desde luego, Tomás de Aquino.

Pero dado que todo el problema se plantea como resultado de mantener la diferencia entre ser y ente, la solución es simple y está al alcance de la mano: basta identificar a ambos, es decir, borrar la diferencia: Dios es en todo caso *summum*, sea como *Ens* o sea como *Esse*, porque se trata de lo mismo.

Y esto sí que no se encuentra en Aristóteles.

Universidad de Puerto Rico