

CAPÍTULO I

ACTUALIDAD DE LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

Una de las dificultades para tratar mi tema coincide con la dificultad de distinguir la metafísica de la física aristotélicas. Así como los libros de la *Física* tratan en buena parte cuestiones metafísicas, también los de la *Metafísica* tratan en buena parte cuestiones físicas. No quiero decir con esto que la física aristotélica carezca en su conjunto de actualidad, pero no es tampoco de las partes de la filosofía aristotélica que disfruten de mayor actualidad, sobre todo por lo que se refiere a las concepciones cosmológicas. Aunque a veces se dice que la teoría de la relatividad ha relativizado a su vez lo anticuado de la cosmología aristotélica, y aunque un autor como Pavel Florensky intentó en nuestro siglo rehabilitar incluso la cosmología ptoloméica, todo eso no es suficiente para una posible actualización.

Hay que tener en cuenta, de todos modos, que actualidad no significa lo mismo que actualización. Actualizar algo significa de algún modo cambiarlo, transformarlo o, por lo menos, modificarlo, y eso no está necesariamente contenido en la palabra ‘actualidad’ en nuestro contexto: actualidad de la metafísica aristotélica. Actualidad en este contexto significa más bien algo así como ver el lugar o la importancia que la metafísica aristotélica, tal y como ella es en sí, pueda tener o cobrar en nuestra época. Visto así, la cuestión que se plantea es la de si es posible que una época posterior tenga acceso a una época –o filosofía, o metafísica– anterior, tal y como ésta era en sí misma; en otras palabras, si es posible una

actualidad sin actualización. No voy a entrar directamente en cuestiones de método histórico, pero más o menos indirectamente esas cuestiones nos van a ocupar de algún modo en lo que sigue.

Empiezo con una breve exposición de lo que considero que es la metafísica de Aristóteles considerada en sí misma. Después de lo dicho, se sobreentiende que se trata aquí sólo de sus rasgos más generales, porque el acceso a éstos parece más factible a partir de cualquier época que el acceso a cuestiones más detalladas; en otras palabras, se trata aquí en primer lugar de la cuestión general concerniente a la unidad de la metafísica aristotélica. Sin embargo, por mucho que ésa pueda ser una cuestión de más fácil acceso que otras, también es bastante controvertida. Baste recordar las disputas en torno a la metafísica como ontología, como teología o como onto-teología. Personalmente considero que ésta no es la mejor vía de acceso para dar con la unidad de la metafísica de Aristóteles. Se puede incluso dudar que ésta tenga una unidad propiamente dicha, dados ya sólo los avatares por los que al parecer pasó su redacción. Sea de esto lo que sea, en todo caso yo voy a partir del siguiente cuadro general:

La metafísica de Aristóteles tiene tres partes: en la primera se sientan los fundamentos mediante una consideración de los principios rectores de todo conocimiento, sobre todo una consideración del principio de no contradicción; en la tercera y última se sacan las conclusiones a las que la aplicación rigurosa de esos fundamentos conducen; y la segunda parte constituye la vía de paso de la primera a la última parte: del principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica* a la teología contenida en el libro XII de la misma. Con esto queda dicho también que esta segunda parte está contenida en los llamados libros sobre la sustancia (libros VII, VIII y IX). La cuestión es ahora la de la unidad entre estas tres partes. Mi opinión es que la unidad viene dada por la respuesta positiva a una pregunta que Aristóteles ya se plantea al principio de su tratamiento de las aporías en el libro III. La pregunta dice: ¿pertenece a una y la misma ciencia tratar los principios del conocimiento, por una parte, y los principios que podríamos llamar del ser, por otra? Más concretamente: ¿es cosa de la misma ciencia tratar del principio de no contradicción, por una parte, y de la sustancia, por otra?

Que Aristóteles responda afirmativamente a esta pregunta se debe al hecho de que ya la misma defensa o justificación del principio de no contradicción hace ver la necesidad de admitir sustancias. Es lo que en otros lugares me he permitido llamar la deducción trascendental de la

sustancia¹. Se trata aquí de la segunda de dos deducciones: la primera es la deducción de categorías en general; la segunda, la deducción de la distinción entre la categoría fundamental de la sustancia y las categorías accidentales. Si el principio de no contradicción no valiera, es decir, si no tuviéramos que distinguir entre ser y no ser, entonces no podríamos distinguir tampoco entre unas significaciones y otras (por ejemplo, entre la de blanco y la de culto), y entonces la comunicación resultaría imposible, porque en esas circunstancias todo significaría todo y por eso mismo nada, ninguna palabra, significaría nada. Considero que se trata aquí de un punto que no necesita actualización; de un punto que será siempre actual mientras haya seres racionales sobre la tierra.

La segunda deducción trascendental (y ‘trascendental’ no significa aquí otra cosa que incontrovertible) es algo más compleja. Se puede resumir en un dicho importantísimo del mismo libro IV de la *Metafísica*: *ouj sumbebhkovti sumbebhkov*”, no hay accidentes de accidentes². Esto requiere una explicación algo más detallada. Lo que hace unos momentos llamaba “significaciones” (de la palabra ‘blanco’, de la palabra ‘culto’, etc.) son accidentes; pero no accidentes predicamentales como expresión de propiedades de una sustancia. En este estadio de la argumentación aristotélica, la sustancia no cuenta aún para nada, ni cuentan, por tanto, los accidentes. Lo único que cuentan son entidades ideales o, como digo, significaciones, significaciones abstractas. Pues bien: si esas significaciones o entidades ideales fueran todo lo que hay, entonces la comunicación seguiría siendo imposible. Porque entonces habría, sí, diferencias entre unas significaciones y otras –a eso llevaba la primera deducción–, pero las distintas significaciones no podrían relacionarse entre sí según un orden determinado; no serían, dicho de otro modo, accidentes predicamentales pero sí accidentes en el sentido de ser todas ellas entes *per accidens*. En esas circunstancias, si todas las significaciones fueran seres *per accidens*, no habría razones para relacionar determinadas significaciones con otras determinadas significaciones; todas se podrían relacionar con todas, y el resultado sería un caos: un caos lingüístico, es decir, la ausencia de todo lenguaje.

El caos lingüístico, la ausencia de lenguaje, sólo se puede evitar si, entre las muchas significaciones, unas son significaciones de sustancias (por ejemplo, la de la palabra ‘hombre’) y otras significaciones de acci-

1. Die Einheit der aristotelischen Metaphysik”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 101/I.1994.
2. *Metafísica*, IV, 4, 1007b, 2-3.

dentos (por ejemplo, las de las palabras ‘blanco’ y ‘culto’), porque sólo las primeras son capaces de aceptar unas significaciones diferentes de ella misma (por ejemplo, la de ‘hombre’, las de ‘blanco’ o ‘culto’) y rechazar otras (por ejemplo, la misma significación de ‘hombre’ las de ‘impar’ o ‘incomensurable’), introduciendo así por vez primera un orden en el lenguaje. Si ‘blanco’ y ‘culto’ guardan un orden entre sí, es sólo porque pueden darse juntos en una sustancia, por ejemplo, en un hombre, es decir, como propiedades cuyas correspondientes a accidentes predicamentales; pero no porque, como puros accidentes, guarden relación alguna entre sí. Esto es lo que significa que no hay accidentes de accidentes (*ouj sumbebhkovti sumbebhkov*): que todo accidente lo es siempre e inmediatamente de una sustancia.

Con esto ya tenemos deducida trascendentalmente la existencia de sustancias. Pero de ahí hasta la sustancia que no tenga el actuar como puro accidente predicamental o propiedad accidental sino como su propia esencia, es decir, hasta el principio cuya esencia sea actuar (*toianvth ajrchv h\ oujsiva ejnejrgeia*) hay un largo camino. En otras palabras, el camino que lleva de la justificación del principio de no contradicción a Dios (*oJ qeov*) es largo. Es el camino que, en toda su longitud y complejidad, recorrerán los libros sobre la sustancia (del VII al IX) de la *Metafísica* y que aquí no hay tiempo ni de resumir en toda su longitud. Lo único que podemos hacer es indicar el método que utiliza Aristóteles para avanzar por ese camino hasta el final.

El procedimiento consiste en ir eliminando progresivamente todo contenido (podríamos decir con Kant, toda *realitas*, toda *Sachheit*) de la sustancia, hasta quedarse sólo con aquello que no tiene nada de contenido, de *res*, de cosa: con aquello que, por así decirlo, es el resultado del proceso de descosificación. Y ese resultado es, otra vez, puro actuar: no el actuar de esta o la otra sustancia sino el actuar en que consiste la sustancia más propiamente dicha, el acto puro, Dios.

El procedimiento, es decir la argumentación de Aristóteles es tan extraordinariamente bella (de todos los intérpretes el que, a mi juicio, mejor lo ha captado es el último Schelling), que ya sólo por eso merece una permanente actualidad. Pero para poder seguirlo y disfrutarlo se requiere una mente metafísica, y eso no es precisamente la característica dominante de nuestra época. De ahí que la belleza y el rigor intemporales del procedimiento o argumento que vertebra toda la metafísica aristotélica, estén necesitados en nuestros días de actualización. Una posibilidad de ac-

tualización de la metafísica aristotélica pasa por el arte y, más concretamente, por la poesía. Con esto no me refiero al hecho de que, como repetidamente se ha dicho, la estética es lo que en nuestra época ha venido a ocupar el lugar de la metafísica; tampoco me refiero al hecho, por importante que sea también éste, de que ninguna otra filosofía fuera de la aristotélica ha inspirado jamás una obra de arte tan excelsa como es la *Divina Comedia* de Dante. Me refiero más bien a otra cosa que tiene que ver más directamente con el camino de la metafísica que hemos dejado indicado sin haberlo seguido hasta ahora más que en su trazado inicial. Dicho brevemente, me refiero a algo que, de alguna manera, une la marcha concreta que sigue la metafísica aristotélica con la concepción que Aristóteles tenía de la poesía.

Como es bien sabido, Aristóteles considera la poesía con más virtuales filosóficas que la historia. La historia narra hechos, mientras que la poesía inventa posibilidades que, aunque no coincidan, ni tal vez puedan coincidir con los hechos, son por lo menos verosímiles, convincentes (*piqanoí*). En este sentido, la poesía tiene una universalidad mayor que la historia, y es precisamente por eso por lo que es también más filosófica que ésta. La tesis fundamental que vamos a proponer es que su mayor universalidad le viene a la poesía de que opera con elementos, si se quiere, con conceptos, que por no ser unívocos sino análogos son de una estructura, a su vez, análoga a aquélla de los conceptos por los que la metafísica llega a lo máximamente universal y, a la vez, máximamente individual, a la actividad no accidental sino esencial del acto puro, a Dios.

Antes de ver esto vamos a tomar como punto de partida unas palabras de Boris Pasternak. Hablando de un tío del Doctor Zivago, Pasternak escribe: “Nikolaevich vivía en Lausana. En los libros que publicaba allí, en ruso y traducidos, desarrollaba su antiguo concepto de la historia como un segundo universo construido por el hombre para responder al misterio de la muerte y fundado sobre los fenómenos memoria y tiempo. El sentido de sus libros era un cristianismo entendido de una nueva forma, y su directa consecuencia una nueva concepción del arte”³.

Fijémonos primero en la cuestión de la muerte. Según Nikolaevich, es construyendo un segundo universo, el de la cultura humana, como el hombre se enfrenta con el fenómeno de la muerte. Pero no es sólo por esto por lo que hemos traído a colación esa cita. Nosotros podemos considerar la

3. *Doctor Zivago* (trad. F. Gutiérrez), Cátedra 1991, p. 132.

metafísica, de Aristóteles o de quien sea, como un fenómeno cultural, pero no era así como la consideraba Aristóteles mismo. Para él, la metafísica es la obra, tal vez la única obra, de la razón pura, entendiendo por “pura” la que no se ve condicionada por circunstancias históricas particulares, es decir, culturales. Sin embargo, la respuesta al fenómeno de la muerte ha sido desde siempre (pensemos en conceptos tales como el de *ajqanativtzein*) un incentivo para hacer metafísica. Y eso, independientemente de que se considere, como en Platón, al alma inmortal o de que se deje abierta la cuestión de la inmortalidad del *nou*”, como la deja abierta Aristóteles.

Es más, Aristóteles considera que la metafísica no es un fenómeno cultural, porque, como acabamos de decir, sus resultados no dependen del modo particular como uno u otro tipo de humanidad razone. Como ciencia del *ens ut ens*, y no del *ens per accidens* (ya vimos qué pronto la *Metafísica* deja atrás a éste), pero tampoco del *ens ut verum*, es decir, del modo de captar el ente en proposiciones, la metafísica trata de aquello que de ninguna manera depende del hombre –a diferencia, sobre todo, de la filosofía práctica, que trata precisamente de eso–. Ahora bien, lo único que el hombre no puede cambiar es la muerte.

Pero no es tampoco sólo por eso por lo que trajimos a colación el texto citado de Pasternak. Más importante para mi propósito es la última parte de la cita: “El sentido de sus libros era un cristianismo entendido de una nueva forma, y su directa consecuencia una nueva concepción del arte”. De la cuestión del cristianismo sólo quisiera señalar que en esos libros, según Pasternak, no se trataba de un cristianismo nuevo, sino de una nueva forma de entenderlo. Dejémoslo ahí. Lo más importante para nosotros es que la nueva concepción del arte que se deriva de ese modo nuevo de ver el cristianismo era a su vez una respuesta al fenómeno metafísico, si alguno lo es, de la muerte.

No creo excesivamente aventurado poner en relación el texto de Pasternak con la concepción del arte de Andrej Tarkowskij, y no sólo porque Tarkowskij se refiera con frecuencia a Pasternak; tampoco porque ambos se consideraban a sí mismos como artistas cristianos. Para ver la razón principal basta con citar un texto de Tarkowskij: “A diferencia de lo que con frecuencia se cree,” escribe éste, “la dimensión funcional del arte no reside en sugerir ideas, comunicar pensamientos, presentar ejemplos o dar ejemplo. No, el fin del arte es más bien el de preparar al hombre para la

muerte, el de tocarle en lo más íntimo de su ser"⁴. No menos que Pasternak, Tarkowskij tiene una concepción metafísica del arte.

Está muy lejos de mi propósito atribuir a ambos una concepción aristotélica, conscientemente aristotélica, del arte –como también lo está atribuir a Aristóteles una concepción poética de la metafísica–. En tales peligros sólo podría caer si mi intención presente fuera estrictamente exegética. Pero ya he avisado que ése no es el caso en este momento. Lo único que pretendo en este momento es hacer ver, o ver yo mismo, algunas de las posibles virtualidades de la metafísica de Aristóteles en nuestra propia coyuntura histórica. Si de una interpretación de Aristóteles se tratara, se trataría de una interpretación, según sus propios patrones, más poética que histórica de su metafísica. Pero aparte de que eso excedería mis modestísimas dotes de poeta, ya se sabe a lo que puede conducir una exégesis que, como la de algunos deconstructivistas, pretenda ser arte. Lo que yo pretendo hacer no es arte, sino indagar algunas de las relaciones de metafísica y arte, metafísica y poesía a partir de los textos de Aristóteles a que me he referido. En otras palabras, no se trata aquí de *la* metafísica, que es lo que pretendía ser la de Aristóteles, sino de *una* metafísica entre otras muchas posibles. En nuestra coyuntura histórica, ésta me parece la actitud más prometedora frente a la metafísica en general. Pero, por otra parte, se trata aquí de *una* metafísica, eso sí, de corte aristotélico.

Indudablemente la metafísica de Aristóteles culmina con una contemplación o pura teoría, como máxima praxis asequible al hombre, que si no garantiza la inmortalidad del alma intelectual, sí constituye un modo muy específico de *ajqanativtzein*, de ponerse, aunque no sea más que por unos momentos, en contacto con lo que es indudablemente inmortal, el acto puro –el cual, por no poder ser de otra manera de como es (*oujdamw`" a[llw" e[cein*), actuar de un modo o de otro, ya que no es más que actuar, es absolutamente indestructible–. Llegar, pues, al acto puro es llegar a lo que rebasa nuestra vida de mortales y así, en cierto modo, llegar a la muerte. Pero por ahora nos tenemos que ocupar no de la meta de la metafísica sino del camino. La meta es pura actualidad sin contenido y, en ese sentido de actualidad, pura realidad. Pura actualidad no significa, sin embargo, realidad fáctica, carente, por decirlo así, de poesía. Además, el camino hacia allí está cargado de posibilidades. Y aunque el avanzar por él signifique ir eliminando cada vez más contenidos posibles, el modo

4. A. TARKOWSKIJ, *Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films*. Ullstein Sachbuch, 1988. p. 49.

como eso tiene lugar en la *Metafísica* de Aristóteles es tal que la comparación con el arte y la poesía no está fuera de lugar. Al contrario, se da aquí un estricto paralelismo, entendiendo por paralelismo una estricta analogía de proporcionalidad (*oJmonumo" kat; analogian*).

El que en el caso de la metafísica se trate de una proporcionalidad propia y en el de la poesía de una proporcionalidad impropia o metafórica, no quita para que entre ambos casos de analogía se dé, a su vez, una estricta analogía, entendiendo por analogía no una comparación cualquiera sino –y en eso consiste lo estricto de la analogía propia o impropia– una identidad –y no mera semejanza– de estructura o función dentro de la diversidad de contenidos. Esto es lo que es común tanto a la metafísica como a la poesía o, si se quiere, en general, al arte. Porque también en el arte el contenido es secundario frente a la forma, lo que aquí significa: frente a una función, a un modo de ser y, en una palabra, frente a un cómo a diferencia de un puro qué. Vamos a ver qué significa esta prioridad del cómo frente al qué –que en el campo del arte lo damos por descontado– en el campo de la metafísica. El camino ascendente hasta Dios nos lo va a mostrar enseguida. Claro que aquí nos vamos a conformar con un breve resumen, pero, espero, suficiente para indicar más concretamente que hasta ahora la analogía entre metafísica aristotélica y arte.

Una vez mostrada en el libro IV la necesidad de admitir sustancias, Aristóteles pregunta en el libro VII qué es sustancia (*oujsiva*), o sea que es lo más propio del ente o, lo que significa lo mismo, de “lo que es”. Pero él empieza por investigar la sustancia material, visible, porque es la que comúnmente no se pone en duda. La sustancia visible o material es también móvil, porque está continuamente pasando de un estado a otro. La pregunta es qué es lo que pasa de un estado a otro, por ejemplo de no ser culto a ser culto. A primera vista eso es la sustancia en un estado determinado, es decir con sus accidentes, como si lo que pasa de no ser culto a ser culto fuera, pongamos, el hombre blanco y determinado también por todos los demás accidentes que caractericen el estado del que el cambio parte. Pero no es así. Lo que pasa de no ser culto a serlo no es el hombre blanco (tomando ‘blanco’ por el conjunto de sus accidentes en un momento determinado), sino única y exclusivamente el hombre. Es única y exclusivamente el hombre (este o aquel hombre) el que cambia de un estado a otro. En otras palabras, lo que cambia o se va modificando es, a la vez, lo único que permanece. Eso quiere decir que para saber lo que es la sustancia tenemos que prescindir del contenido representado por los accidentes, fijarnos en lo que es ser hombre, pero no en lo que es ser hombre blanco.

Los accidentes son, pues, los primeros contenidos de los que hay que prescindir a la hora de saber lo que es ser sustancia. Si no prescindiéramos de ellos, si partiéramos, para seguir con el mismo ejemplo, de que no es el hombre sin más, sino el hombre blanco el que se hace culto, entonces se daría un regreso al infinito (y, a la vez, se daría la existencia de accidentes de accidentes, descartada por Aristóteles por las razones dichas). Si preguntáramos qué es ser hombre blanco, en vez de preguntar sencillamente qué es ser hombre, entonces, como en blanco (igual que en cualquier accidente) ya está incluida una sustancia, algo, por ejemplo hombre, en realidad estaríamos preguntando qué es ser “hombre hombre blanco”, y así sucesivamente.

Esta argumentación se repite a la hora de excluir el segundo tipo de contenidos significativos. Se trata aquí de los contenidos llamados accidentes necesarios, incluidos los *propria*. Ser blanco o ser culto es para el hombre un accidente contingente, pero poder reír, la *risibilitas*, es un accidente necesario para el hombre. Aristóteles muestra la necesidad de eliminar también los contenidos accidentales de este otro tipo, recurriendo al ejemplo de la chatez. La chatez es un accidente necesario o, mejor dicho, *per se* de la nariz, que aquí hace de sustancia como antes lo hacía el ser hombre. Los ejemplos no hacen al caso; los ejemplos son meros contenidos, y eso es de lo que se trata precisamente de prescindir en el camino ascendente hasta la pura forma funcional del acto puro, hasta el puro modo de ser o puro cómo en que la pura actualidad consiste. Lo único que hace al caso es la forma de la argumentación, la estructura funcional, y ésta es la misma se trate de eliminar contenidos accidentales contingentes o contenidos accidentales necesarios. Dicho brevemente: no se puede preguntar qué es la nariz chata, cuál es su esencia, como tampoco se podía preguntar antes qué es ser hombre blanco, puesto que, dado que la chatez ya contiene nariz, igual que lo blanco ya contiene en sí algo, una sustancia, eso sería preguntar qué es “nariz nariz chata”, y así sucesivamente.

Llegados a este punto uno se podría preguntar qué tiene todo esto que ver con una posible actualidad o, si se quiere, actualización de la metafísica de Aristóteles. La impaciencia detrás de esta pregunta viene de que seguimos aferrados todavía a los contenidos sin fijar nuestra mirada en el cómo, en el modo de argumentar. La cosa no cambia en principio a la hora de poner ejemplos menos banales que hasta ahora. Ese es el caso cuando de lo que se trata es de darse cuenta de que para saber lo que es la sustancia (la *ousiva*), no basta con eliminar contenidos accidentales de un

tipo o de otro, sino que hay que eliminar incluso contenidos esenciales. La forma de argumentar sigue siendo aquí la misma que ya conocemos, y eso es lo único importante por ahora. Dicho también brevemente: es falso decir que la esencia de ‘hombre’ se capta en la definición ‘animal racional’, puesto que, otra vez, como en ‘racional’ está ya incluido el contenido ‘animal’ (racionalidad no es más que la intelectualidad de un tipo de animal), en realidad lo que se está diciendo es “animal animal racional”, y así sucesivamente.

Esto es un resultado interesante también desde el punto de vista de la pregunta por el arte. Pero fijémonos antes en el resultado. Por supuesto, aquí también el ejemplo es lo de menos. Como en toda analogía de proporcionalidad los contenidos, repito, son lo de menos. El resultado vale independientemente del ejemplo con el que, para simplificar y porque lo utiliza Aristóteles, vamos a seguir nosotros. Aristóteles dice –estamos ya en el capítulo doce del primer libro sobre la sustancia– que toda la definición se encuentra en la diferencia específica: la definición de hombre no es “animal racional” –una definición, como hemos visto, redundante– sino simplemente “racional”. “Racional” indica un modo de comportamiento, de funcionar, de actuar, de vivir y, en definitiva, de ser. En ese modo de ser está ya contenido el género “animal”, pero no como un contenido que se repite del mismo modo, unívocamente, en todas las especies que se le puedan subsumir. La relación lógica, unívoca, de subsunción queda aquí invalidada. En la relación lógica de subsunción lo que cuentan son contenidos idénticos en todos los casos particulares. En cambio, en la relación metafísica, a un género no se le añade desde fuera una diferencia específica, sino que es el género mismo el que está internamente diferenciado. La diferencia entre género y diferencia específica no es real sino sólo de razón o, dicho de otro modo, abstracta.

Hasta tal punto el contenido no cuenta aquí que el mismo Aristóteles no emplea ni tan siquiera el ejemplo tal y como yo lo he empleado. Él no define al hombre como racional sino como bípedo, aunque sepa muy bien que ésa no es la característica más acusada y, no digamos, más esencial del hombre. Lo aleatorio del contenido en todas las definiciones metafísicas que da Aristóteles se deja ver ya en el término que emplea para referirse al correlato de la definición: *to; tiv h\ n ei[nai*, aquello que, en cada caso, queramos tomar por definición de lo que sea; pongamos, bípedo como definición de hombre. Pero la cuestión es algo más sutil de lo que parece. Porque ‘bípedo’ no indica, en el caso del hombre, un contenido que se suma al contenido común animal. ‘Bípedo’ está ahí, y

Aristóteles lo dice expresamente, por el modo de ser, comportarse o actuar de ciertos animales; es decir, es un modo diferencial de ser animal. En otras palabras, el modo como el hombre es bípedo no es el mismo que el modo como el pato es bípedo, de la misma manera que la animalidad del pato no es la misma que la del hombre, no es un género unívocamente común a ambos. Tomado analógicamente, y no unívocamente, la animalidad es diferente en cada caso; en ella se encuentra ya todo lo que es esencialmente el ser concreto de que se trate, igual que en la bipedad del hombre se encuentra ya todo lo que el hombre es esencialmente. Otra vez: la diferencia entre las determinaciones de una sustancia no es real sino de razón, abstracta.

Traducido al lenguaje del arte (poesía o lo que sea), lo dicho hasta ahora se podría expresar de la siguiente manera: igual que en metafísica no hay géneros que valgan unívocamente en cada caso, sino que en el género está ya la diferencia como su interna diferenciación, de la misma manera en el arte no hay recetas, técnicas, que baste con aplicar del mismo modo en cada caso; esencial para el arte es lo que podríamos llamar el factor sorpresa. En el arte todo tiene que ser como si estuviera ocurriendo por primera vez o, dicho con Marcel Proust, en él la supresión de lo acostumbrado, la suspensión de la costumbre, no es pasajera. En el verdadero arte, sea del tipo que sea, se va, como quien dice, de sobresalto en sobresalto, de admiración en admiración; ahí todo es como si estuviera empezando a ser, como si se estuviera siempre estrenando. Pronto veremos hasta qué punto, siguiendo el camino que ya hemos iniciado, de la *Metafísica* de Aristóteles –pero también de su *Física*, metafísicamente considerada– se pueden sacar conclusiones analógicamente idénticas a las referentes al arte, como, por cierto, ya el último Schelling las sacó por su parte. Pero ahora tenemos que recorrer ese camino hasta el final.

Afortunadamente, Aristóteles nos ha mostrado en su teología un atajo para llegar a ese final. Esto nos exime a nosotros de la necesidad de tener que seguir los vericuetos de sus libros de la sustancia, al primero de los cuales ya hemos hecho repetidamente alusión en nuestras últimas consideraciones. Pero antes de abandonar provisionalmente esos libros, quiero aludir a un hecho significativo; significativo, sobre todo, porque muestra hasta qué punto el atajo en el libro XII de la *Metafísica*, para llegar a la pura actualidad sin contenido, repite, aunque brevísimamente, en efecto, el largo camino de los libros VII a IX. El hecho es que, mientras que en el libro VII Aristóteles no hace referencia en absoluto a los conceptos modales de acto y potencia, actualidad y posibilidad, a partir del libro VIII

esos conceptos (que, como pronto veremos, no pueden ser captados por una definición unívoca, sino que tienen que ser captados por el método de la analogía de proporcionalidad como identidad de función independientemente de la diversidad de contenido) son el apoyo principal en el camino de la metafísica y, en el libro IX, son directamente el tema de ésta. Pasemos ahora al libro XII, a la teología de Aristóteles.

El comienzo del libro trata del movimiento, mientras que su final trata del motor inmóvil que actúa por presencia, es decir, que no es algo que actúe sino puro actuar. Y entre el principio y fin, el atajo. Fundamentalmente, el atajo dice que para saber qué es la sustancia (*ousiva*) hay que abandonar los conceptos unívocos, la forma (*ei[do*"") como especie (*ei[do*" también) y pasar a los conceptos modales y analógicos de actualidad y posibilidad, acto y potencia. Lo que con ese paso se consigue es llegar así a abarcar todo el ámbito de la sustancia, entendiendo por sustancia en primer lugar a los seres vivos: plantas, animales, hombres. Si uno se atiene al contenido de las diversas especies de seres vivos, entonces su mirada queda circunscrita a cada ámbito particular: el contenido "haya" no es el contenido "encina", ni el contenido "árbol" el contenido "animal", ni el contenido "animal" el contenido "hombre", etc. En cambio, si uno se fija en el modo como en cada uno de esos diversos ámbitos las cuatro causas – material, formal, eficiente y final– actúan conjuntamente para hacer posible la vida de esta o la otra especie, entonces uno se percató de que, pese a la diversidad de contenidos, la función posibilitante de la vida, la función vital conjunta de las cuatro causas, es en todos los casos la misma. Materia y forma dejan, así, de ser considerados como este o aquel contenido determinado y pasan a ser consideradas, por una parte, como la posibilidad remota de vida propia de un cuerpo orgánico y, por otra, como la actualización de esa posibilidad por obra de la forma, que en el caso de los seres vivos es el alma. La diferencia entre ambas deja entonces de ser una diferencia de contenido, como la diferencia entre el género y una diferencia específica que simplemente se le añade desde fuera, y pasa a ser una diferencia en el modo de ser.

Independientemente del ámbito de que en cada caso se trate –animal, vegetal, etc.– la materia y la forma, el cuerpo y el alma es siempre lo mismo en los seres vivos: vida; pero en el caso de la materia, del cuerpo orgánico, eso mismo es vida sólo en cuanto posibilidad, mientras que en el caso de la forma, del alma, eso mismo es vida según la actualidad: es actualidad y no mera posibilidad de vida. El alma no es más que la posibilidad de aquello de que el cuerpo es la actualidad o realidad. Además, en

cada caso se trata de un modo de vida diverso, aunque la función conjunta de las dos causas, su relación mutua, es siempre idéntica. Esa identidad de función o de relación a pesar de la diversidad del contenido es, para decirlo otra vez, lo que Aristóteles llama analogía. Pues bien, como ya Aristóteles había dicho en el libro IX, el cometido del metafísico es el de buscar esas identidades funcionales, ese cómo por encima y con independencia del qué (*to; ajnavlogon sunorašn*).

Sin embargo, con ese cambio de orientación desde lo unívoco hasta lo análogo o, lo que equivale a lo mismo, desde el contenido hacia la función, desde el qué hacia el cómo, la investigación metafísica, es decir la pregunta por qué es sustancia (*oujsiva*) sólo ha recorrido una parte del camino. Sustancia es más actualidad que potencialidad, más alma que cuerpo. Pero sustancia propiamente dicha (y sustancia *—oujsiva—* significa eso, lo que es propiamente) no es actualidad de una potencialidad, alma de un cuerpo, cómo de un qué, sino actualidad sin potencialidad, alma o espíritu, intelecto (*nou''*), sin cuerpo, cómo sin qué, función sin contenido, en este sentido: forma sin materia, entendiendo por materia justamente el contenido de la forma.

El camino hacia la pura actualidad que no actúa ninguna posibilidad previa pasa en el libro XII por una consideración cosmológica que pertenece a lo obsoleto, inactual e inactualizable de la filosofía aristotélica. Otra cosa es si, también en este caso, uno toma el ejemplo como mero ejemplo, es decir, si no se detiene en él sino que lo considera sólo en su función clarificadora, por así decirlo como una metáfora poética, que puede ser tan clarificadora como una más larga disquisición filosófica y a veces, por la sorpresa que entraña, es de hecho más clarificadora. El ejemplo es el del sol, y su función clarificadora es la siguiente:

En los diversos ámbitos de los vivientes hay contenidos comunes dentro de cada especie. Ahí no todo se reduce a función. Tampoco en el caso del sol todo se reduce a función; también en él hay un contenido: el de ser sol. Pero el sol no es en absoluto de la misma especie (*ou[k oJmoidh—''*) respecto de las muchas (todas) las especies de vivientes mortales cuya vida hace posible por su función, es decir, por su movimiento elíptico. Sin embargo, por poco que el sol sea de la misma especie de los vivientes cuya vida hace posible, el sol tiene él mismo un contenido propio, el de ser sol; es una especie, aunque, según Aristóteles, una especie con un solo ejemplar.

Es sólo en el motor inmóvil donde todo contenido eidético queda por primera vez absolutamente eliminado. El motor inmóvil no es algo que actúe así o de otro modo, sino que actúa por pura presencia, la cual no es otra cosa que actividad pura; actúa, dice Aristóteles, como el amado (*wJ' ejrw'menon*). Teofrasto tenía razón cuando decía que esto era una metáfora, una metáfora poética. Pero eso no es un defecto. Al contrario, tiene la virtud de toda metáfora conseguida, la virtud de ponernos de golpe y sin que nos lo esperáramos, sin convencionalismos, ante una realidad. Como también su versión cristiana: “*L'amor che muove il sol e l'altre stelle*”. Además, detrás de la metáfora se esconde todo el camino ascendente de la analogía metafísica, el cual no es otra cosa que la realización de un pensamiento consecuente en la línea de las deducciones trascendentales de que hablábamos al principio.

Ese pensamiento rigurosamente consecuente es el siguiente: todo lo que es o actúa de un modo o de otro sin identificarse con su modo de ser o de actuar, puede actuar o no actuar, ser o no ser; sólo aquello que no depende de ningún contenido previo, de ninguna posibilidad previa, es de tal modo que no puede dejar de ser; y eso es sólo lo que no es algo, una posibilidad que actúa, sino que coincide con su actuar. Si no existiera un puro actuar, un actuar, por decirlo así, subsistente, todo lo que es podría no ser, y en el curso ilimitado del tiempo pasado, alguna vez habría realizado esa posibilidad, es decir, habría no sido, con lo cual ahora no existiría nada (*oujdevn h'n tw'n o[nton*). Pero esto contradice al ser o existir de todo lo que es o existe. Por lo tanto, el acto puro, el principio (*ajrchv*), cuya esencia es actuar (*hl oujsiva ejnevrgeia*) es el mismo principio de no contradicción vuelto, por así decirlo, del derecho; es ese mismo principio, pero en positivo: sólo en Dios ser y no ser quedan definitivamente separados uno del otro; fuera de Dios ser y no ser están aún mezclados en la potencialidad o posibilidad de todo lo que no es, sin más, más que su mismo actuar.

Lo que no es más que su actuar, lo que no presupone nada, ninguna posibilidad, es lo originario, es lo imprevisible. Original es, dice Schelling a propósito de la teología de Aristóteles, aquello en cuya posibilidad no se puede pensar ni creer antes de verlo realizado. En este sentido, el acto puro es lo único realmente original, la originalidad misma; lo más admirable que quepa pensar, lo único admirable y lo único plenamente deleitable. Al ponernos en contacto con eso al final del fatigoso camino de la metafísica, y sólo entonces, llegamos a tocar, aunque sólo sea por unos instantes, nuestra propia bienaventuranza; entonces, dice el mismo

Schelling en el mismo contexto, alcanzamos no sólo la felicidad (la *eujdaimoniva*) sino la bienaventuranza (la *makarionte*"); hemos rozado, más allá de la muerte, como en el arte, una vida distinta, "el otro estado" ("*der andere Zustand*") del que, a su modo, hablaba Robert Musil cuando postulaba una mística de una exactitud de pensamiento no inferior a la matemática. En ese mismo contexto me refería antes a dos artistas rusos: Pasternak y Tarkowskij. Lo que ellos dicen del arte, lo llevó ya a concepto antes de ellos Wladimir Soloviov: "Ahora", escribe Soloviov ya en un clima cristiano, "podemos dar una definición del arte según su esencia: toda representación sensible de cualquier objeto o fenómeno bajo la perspectiva de su estado futuro o del mundo futuro es una obra de arte⁵".

Más explícitamente aún que en la *Metafísica*, Aristóteles habla al principio y al final de la *Ética a Nicómaco* de nuestra bienaventuranza. Nosotros la conseguimos sólo en pocos instantes de nuestra vida. Después, recaemos en la costumbre, en lo acostumbrado; pero, bien pudiera ser que, como decía Hölderlin, nuestra vida después de esos instantes, en lo que pueda tener de más valiosa, sea sólo un sueño de ellos, su recuerdo. Sea de esto lo que sea, yo voy a terminar con unas breves consideraciones relativas al tiempo. Con esto no hago sino retomar algo por lo que empecé. Empecé hablando de las dificultades de separar nítidamente *Física* y *Metafísica* en Aristóteles. Tales dificultades pueden constituir, sin embargo, una ventaja. Por ejemplo, por lo que se refiere al problema del tiempo.

Normalmente Aristóteles aborda el problema del tiempo desde una perspectiva puramente física, lo cual quiere decir abstracta. Eso es explicable: el tiempo no constituye sustancia alguna y, por tanto, no puede ser tema propiamente dicho de la *Metafísica*. Y, sin embargo, sobre la base de la analogía metafísica Aristóteles mismo apunta a algo que podríamos calificar de visión metafísica del tiempo. Me refiero a la analogía que establece entre, por una parte, la relación entre la sustancia y los accidentes y, por otra, entre un instante único y una multiplicidad de instantes. El fundamento de esta analogía es el siguiente: los accidentes no se distinguen entre sí y de la sustancia *a parte rei*, sino sólo según la razón, abstractamente; los accidentes, como decíamos, no son sino los estados en los que se encuentra en cada instante la sustancia; de la misma manera, a la pregunta sobre si hay sólo un instante o muchos instantes Aristóteles llega a constatar, en varios lugares del capítulo undécimo del libro IV de la *Física*, que según la sustancia sólo hay un instante, pero que según la

5. *Werke*, hrsg. von W. Schylskarky, vol. VII, Wewel Verlag, 1953, p. 183.

abstracción hay muchos instantes. La terminología que él emplea al respecto es algo críptica (*oJ povte o[n* en oposición a “*e[inaï*”=“*lovgoi*”), pero no me voy a detener en eso.

Como es sabido, Aristóteles no admite un comienzo temporal del mundo. La pregunta por la duración del mundo es, de todos modos, una pregunta meramente física, como es puramente física la definición del tiempo como número o medida del movimiento según el antes y el después. Metafísicamente considerado, en cambio, carecería tanto de sentido preguntar cuántos instantes de tiempo ya ha habido como preguntar cuántos trozos de tiempo entre dos instantes diferentes ha habido hasta ahora. Fuera de nuestros procedimientos abstractivos de medición, no hay tales instantes, sino que el tiempo –metafísicamente considerado, es decir como algo presente (“*oujsiva*” significa también eso, presencia; sólo lo presente es real, actual)– consiste sólo en un instante que fluye, un *nunc fluens*. A ese ahora no le precede, por tanto, nada, no le preceden otros instantes. Como tal, el único instante en que el tiempo metafísicamente considerado consiste, está siempre empezando, no acaba de empezar, no pasa, por decirlo así, del estado de lo original al estado de lo acostumbrado. Llegamos así, por la vía de la *Física*, al mismo resultado de antes tanto en el campo de la metafísica como en el del arte; mejor dicho, a un resultado análogo: el tiempo metafísicamente considerado, el tiempo presente es un análogo de la originalidad u originalidad, de la bienaventuranza indestructible del acto puro. Platón ya había dicho que el tiempo es la imagen, el icono –podríamos decir– cambiante, móvil, de la eternidad. El tiempo, podríamos decir esta vez más bien con San Agustín, es, como *nunc fluens*, la imagen o semejanza del *nunc stans*.

Pero no son estas fórmulas lo que ahora nos interesa. Lo que ahora nos interesa es subrayar el carácter de novedad permanente de ese único instante al que, por decirlo así, no le da tiempo a acostumbrarse a nada, a solidificarse en sí mismo, a espacializarse en una línea recta y en el que, por tanto, a semejanza del acto puro, la suspensión de la costumbre no es pasajera. Ésta es una visión poética y, como tal, metafísica del tiempo y con él del mundo entero. En esta visión, independientemente de cuánto tiempo consigamos mantenernos en ella, no es que uno vaya de sorpresa en sorpresa, como si fuera de instante en instante, sino que más bien uno no sale de su asombro. En este sentido, la visión metafísica del tiempo apuntada en la *Física* de Aristóteles, no es sólo poética sino que es originariamente filosófica, si es que el origen de la filosofía es la admiración; y tal vez esa visión sea una visión filosófica precisamente por ser poética,

por impedir que nos acostumbremos a ella, por obligarnos a no salir de nuestro asombro y, así, de no dejar el origen detrás de nosotros como algo ya pasado y dado por sabido. Pero si así fuera, eso significaría que la interpretación actualizante que he querido dar de la metafísica de Aristóteles como algo permanentemente actual, según los mismos patrones de la poética aristotélica, no puede ser la única posible. La metafísica de Aristóteles es la obra de un genio y, como decía Kant, el genio da siempre más que pensar de lo que podemos llegar a pensar; el genio, podríamos decir remedando de algún modo a Aristóteles, es siempre poético.