



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

El concepto de *physis* en Aristóteles (*Física*, I-II)
The concept of *physis* in Aristotle (*Physics*, I-II)

Autor/es

Nuria Barquinero del Toro

Director/es

Aida Míguez Barciela

Facultad de Filosofía y Letras
2023

For this reason we should not be childishly disgusted at the examination of the less valuable animals. For in all natural things there is something marvellous. Even as Heraclitus is said to have spoken to those strangers who wished to meet him but stopped as they were approaching when they saw him warming himself by the oven – he bade them enter without fear, ‘for there are gods here too’ (...)

(De Partibus Animalium, I, 4, 645a15-23)

ÍNDICE

Introducción. (p. 4)

- 1. La epagogé (ἐπαγωγή). El camino de la investigación.* (p. 8)
- 2. Gígnesthai (γίγνεσθαι). Análisis del cambio:
referencia a Física, I, 7.* (p. 10)
- 3. Ser una ousía (οὐσία).* (p. 17)
- 4. Phýsis, “ser por naturaleza”. Lectura de Física, II, 1.* (p. 20)
- 5. Lo aitión (τὸ αἴτιον) y la arkhé (ἀρχή).* (p. 27)
- 6. El eîdos (εἶδος) como télos (τέλος).* (p. 33)
- 7. Túkhe (τύχη) y automaton (αὐτόματον).* (p. 36)

Conclusión. (p. 42)

Bibliografía. (p. 47)

Introducción.

En el presente trabajo trataré de exponer el concepto de *phýsis* (Φύσις) en el pensamiento griego, principalmente, a partir de la lectura de los dos primeros libros de la *Física* aristotélica. Asimismo, intentaré explicar por qué considero que la así llamada física aristotélica no es una investigación óntica, sino ontológica.

Siguiendo a Ackrill, y contraviniendo algunas asunciones tradicionales, podemos decir que la filosofía de Aristóteles no es un conjunto clausurado de doctrinas, sino que es particularmente abierta. Es cierto que su objetivo es lograr una filosofía sistemática, razón por la cual ha sido estudiado durante siglos como un pensador autoritario, como si tuviese la última palabra¹. También Ackrill sostiene que las ideas expuestas en los libros I y II de la *Física* son tan fundamentales e intrínsecas a nuestra manera de mirar el mundo que pueden mirarse como libros de metafísica².

La *Física* es un libro fundamental para lo que más tarde se llamaría metafísica. La física, de acuerdo con Martínez Marzoa y con Heidegger, no es una investigación de carácter óntico. La cuestión de los principios, tal y como se expone en el Libro I de la *Física* y como se mantiene en los libros siguientes, es la cuestión ontológica, incluyendo en ello su explícita diferenciación frente a toda cuestión óntica. Términos como *arkhé* o *aitiόn*, que serán convenientemente estudiados, quieren decir “aquello que forma parte del hecho de que cierta cosa sea”. Todo el recorrido por la problemática de los principios en la *Física* hace de ésta la pregunta por los puntos de vista bajo los cuales algo es situado necesariamente por el mero hecho de que ello se reconozca como presente, por el mero hecho de que podamos decir *que es*. Esos principios no explican la cosa, esos principios no lo son ónticamente, pues ni por sí solos ni junto a otros explican ni generan la cosa, ni son ellos mismos cosa, sino que, por el contrario, únicamente tienen lugar en cuanto que la cosa *es*, y su mención solo queda justificada en el marco de la pregunta “¿en qué consiste que la cosa sea?”. La mención de principios, por tanto, no resuelve cuestión alguna de contenido.

De este modo, la *Física* responde a la pregunta ¿en qué consiste ser?, igual que la *Crítica de la razón pura* hará más de veinte siglos después. No obstante, la *Física* es una ontología particular, como también sostiene Aubenque: no responde a la pregunta por el

¹ ACKRILL, J. L. (1981), p. 1

² *Ibid*, p. 24

ser en general, sino por el ser de las cosas que moran por debajo de la esfera de la luna. Cabe destacar que, en la ontología aristotélica, *phýsis* no se opone a *nómos*, como lo hará en el mundo moderno, sino a *tékhne* y a *túkhe*. Estos términos nombran distintos ámbitos de lo ente que quedan definidos por sus diferentes modos de ser³.

Vamos a tomar en consideración, como punto de partida, la noción de *phýsis* tal y como queda expuesta en *Metafísica*, V, 4. *Phýsis* se dice en varios sentidos. En un sentido, se llama *phýsis* al *llegar a ser* de las cosas que han nacido, así como al elemento primero e inmanente a partir del cual comienza a crecer aquello que crece. También se llama *phýsis* al origen del *movimiento* primero para cada uno de los *phýsei onta*, los entes que son por *phýsis*, en los cuales está presente esencialmente. Asimismo, se llama *phýsis* al elemento primero del que se compone o a partir del cual llega a ser cualquier otro ente no natural, del mismo modo que se dice que el bronce es la *phýsis* de una estatua, o la madera lo es de un mueble. En cada una de estas cosas, se preserva ese primer material, que permanece intacto. En este sentido, se dice también que son *phýsis* los elementos de aquellas cosas que son por *phýsis*, que algunos identifican con el fuego, otros con la tierra, otros con el aire, otros con el agua⁴. En otro sentido, *phýsis* hace referencia al carácter de cosa de aquellos entes que son por *phýsis*, tal como afirman los que dicen que la *phýsis* es la combinación primaria de las cosas.

Por esta razón decimos, sostiene Aristóteles, que si bien en todas las cosas que son o llegan a ser por *phýsis* ya está presente aquello a partir de lo cual son o llegan a ser, no podemos decir que tengan *phýsis* si todavía no poseen *forma* y *aspecto* (*eîdos*). De este modo, es por *phýsis*, con propiedad, aquello que se compone de “materia” y “forma”, como los animales y sus partes, pues *phýsis* es tanto el primer material como la forma, en cuanto *ousía*. Así, en un sentido extenso, se llama *phýsis* a cualquier *ousía*, puesto que la *phýsis* es un tipo de *ousía*⁵. Prestemos atención al siguiente fragmento, con el que Aristóteles termina su caracterización de la *phýsis*.

De lo que acabamos de decir, se desprende que la naturaleza [phýsis], en su sentido primero y fundamental, es la substancia [ousía] de los seres que tienen, en ellos mismos y en tanto que tales, el principio de su movimiento. Pues la materia se llama naturaleza [phýsis] porque es capaz de recibir la naturaleza, y la generación

³ MARTÍNEZ MARZOA, F. (1990)

⁴ Aristóteles está haciendo referencia a los así llamados “filósofos presocráticos”.

⁵ *Metafísica*, V, 1, 1015a3-1015a14

y el crecimiento porque son movimientos que proceden de ella. Así, la naturaleza [phýsis] es el principio del movimiento de los seres naturales [tà phýsei onta], y está presente en ellos de alguna forma, bien en potencia o bien en acto⁶.

De estas líneas se desprende que la *phýsis* hace referencia al conjunto de entes que conforman el universo visible y tangible, aquellos entes permeados por el *movimiento* como modo de ser.⁷ De acuerdo con Heidegger, *phýsis* es la palabra fundamental de la metafísica occidental, en la medida en la que alberga decisiones sobre la verdad de lo ente. Esta es la razón por la cual considera la *Física* aristotélica como el libro fundamental de la metafísica occidental, que ha de ser pensado de forma profunda⁸.

En primer lugar, voy a ocuparme de una noción que fundamentalmente aparece en el Libro I de la *Física*, como es la de *epagogé* en cuanto “método” filosófico empleado por Aristóteles, mal traducida por inducción. A continuación, haré referencia a la noción de *gígnesthai*, mal traducida asimismo por “generación”, así como ya aparecerán algunas pinceladas de nociones tan importantes en la filosofía aristotélica como “materia”, “forma” o “privación”.

Después, me adentraré en el Libro II de la *Física*. El tercer apartado está dedicado a la noción de *ousía*, concepto tan fundamental para la *Metafísica* como lo es para comprender la *Física*. El cuarto apartado de este trabajo queda dedicado a la lectura del primer capítulo del Libro II de la *Física*, en el que aparece la noción de *phýsis* propiamente dicha, noción que, en el pensamiento griego, no es sino otra forma de decir “ser”. En quinto lugar, nos ocuparemos de la idea de *arkhé*, en cuanto principio de movimiento, y de *aitía*, de modo que este quinto apartado será una explicación de las cuatro causas. A continuación, nos centraremos en la cuestión del *télos* y del *eîdos*, cuestiones cruciales para toda la filosofía aristotélica. Por último, me he detenido en la última parte del Libro II de la *Física*, en el que Aristóteles habla de otra forma de causalidad opuesta a la *phýsis*, como son la *túkhe* y lo *automaton*.

Para definir el carácter ontológico de la noción de *phýsis*, será crucial comprender el concepto de “límite” en el pensamiento griego, que caracterizaremos a lo largo de todo el trabajo, fundamentalmente, a partir de la polémica de Aristóteles con Meliso, pero también a partir de la conexión entre la cuestión del *télos* y del *eîdos*. Por ello, en la

⁶ *Metafísica*, V, 1, 1015a13-1015a19

⁷ OWENS, J. (1968), p. 159

⁸ HEIDEGGER M. (2001), p. 201

conclusión, vamos a ocuparnos, además de sintetizar las ideas principales del trabajo, de exponer la cuestión del motor inmóvil como forma de detener la cadena en principio infinita de las causas, si bien, con el eleatismo, la noción de “infinito” ya ha aparecido”. Trataremos, por tanto, de exponer qué aprendemos leyendo a Aristóteles, el último filósofo griego, estrictamente hablando, sobre la ontología griega y, por contraste, sobre nosotras mismas.

Para responder a las cuestiones de las que me he ocupado, a lo largo de mi investigación, he tomado, como referencia principal, la edición inglesa de la *Física*, con traducción de Philip H. Wicksteed y Francis M. Cornford, de la editorial Loeb Classical Library, por la oportunidad que ofrece de seguir el texto en inglés y en griego antiguo, paralelamente. Sin embargo, también he consultado la edición castellana, con traducción de Guillermo R. de Echandía. También me he apoyado en lectores de Aristóteles del siglo XX, como Martin Heidegger, David W. Ross, Felipe Martínez Marzoa, Jonathan Barnes, Joe Sachs, J. L. Ackrill, Andrea Falcon o Jonathan Lear.

1. La epagogé (*ἐπαγωγή*). El camino de la investigación.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene que la *epagogé* (*ἐπαγωγή*) es el método a seguir tanto en “ética”, como en “metafísica”, como en *Física*, y consiste en ponerse en marcha desde lo más claro y conocido para nosotras (las cosas) hacia lo más desconocido para nosotras, pero más claro por *phýsis* (el ser)⁹. En este pasaje de la *Ética*, Aristóteles sostiene que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. Hemos de empezar por las cosas más fáciles de conocer, no obstante, estas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros, y otras, “en absoluto”, “por naturaleza”. Debemos, quizás, empezar por comprender las más fáciles de conocer para nosotros. Este punto de partida es el *qué* (*ὅτι*), y si esto está suficientemente claro no habrá necesidad del *porqué* (*διότι*)¹⁰.

Aristóteles representa los hechos de experiencia como una confusa masa que debe analizarse hasta ver sus últimas implicaciones, los “orígenes”, las “causas” o los “elementos” que son “claros por naturaleza”, aunque para nosotros inicialmente oscuros¹¹. En Aristóteles, la “metafísica” va después de la *Física* por una razón: nuestro conocimiento parte de lo más familiar para nosotros hacia lo más general y desconocido, no por ello más oscuro de suyo.

El concepto de “*epagogé*” ha sido traducido, tradicionalmente, por “inducción”. No obstante, la *epagogé* es más bien el *ponerse en camino*, desde lo más claro y conocido para nosotras hacia lo más claro y conocido en cuanto a la *phýsis*. Como veremos, lo más claro y conocido en cuanto a la *phýsis* no es sino lo más claro y conocido en cuanto al ser, pues *phýsis* y ser, en el pensamiento griego, no son nociones contrapuestas, sino más bien complementarias, incluso equivalentes. Lo más claro y conocido para nosotras, lo que nos resulta más familiar, son las cosas con las que tratamos diariamente, las cosas concretas que moran a nuestro alrededor y forman parte de nuestra cotidaneidad. A través de este trato familiar, el *theorós* (*θεωρός*) se arranca hacia la pregunta por el haber en general: he aquí esta planta concreta, pero ¿en qué consiste en general que haya planta? Y, más allá, ¿en qué consiste que algo, en general, sea? ¿En qué consiste ser?

Como leemos en el primer libro de la *Física*, lo más cognoscible y claro para nosotros y lo más cognoscible y claro “por naturaleza”, esto es, en sentido absoluto, *no*

⁹ *Ética a Nicómaco*, I, 4 1095b2-9

¹⁰ *Ibid.*, I, 4, 1095a30-1095b8

¹¹ ROSS, W. D., (1981), p. 65

son lo mismo. La *epagogé* consiste en ir desde lo menos claro por naturaleza a lo más claro por naturaleza¹². Es claro por *epagogé*, dice Aristóteles, que o todas o algunas de las cosas que son por naturaleza están en movimiento¹³.

Heidegger sostiene que la traducción de “*epagogé*” por “inducción” es completamente falsa en cuanto interpretación. La *epagogé* no equivale a un modo de pasar revista a cosas singulares a partir de cuyas propiedades similares pueda concluirse la existencia de un elemento común y “universal”. Por el contrario, la *epagogé* consiste en reconducir hacia eso que acude a nuestra mirada, apartando previamente nuestra mirada del ente singular para llevarla al *ser*, no obstante, sin llegar a él. Solo si tenemos ya en la mirada algo como el carácter de árbol o la “arboreidad” podremos darnos cuenta de la existencia de árboles singulares, si bien lo más claro y cotidiano para nosotros es esta existencia singular. La *epagogé* consiste en el ver y hacer visible aquello que *ya está* en la mirada. Es un “establecer”, en doble sentido: en el de llevar primero a la mirada, por un lado, y en el de fijar lo ya divisado, por otro. La *epagogé*, en cuanto modernas, encadenadas en el pensar científico, nos resulta algo irremediablemente sospechoso y ajeno, pues parece algo así como una infracción contra el pensar empírico¹⁴, pues se trata de un *camino hacia*, un camino que nunca llega, pues el ser no es punto de llegada.

¹² *Física*, I, 1, 184a-184b

¹³ *Ibid.*, I, 2, 185a13

¹⁴ HEIDEGGER M. (2001), p. 203

2. *Gígnesthai* (*γίγνεσθαι*). Análisis del cambio: referencia a Física, I, 7.

Un rasgo de los filósofos antiguos¹⁵ es reconocer los contrarios como *primeros principios*, es decir, aquellos principios que no deben engendrarse uno de otro ni ser engendrados por otras cosas, y por los cuales deben ser engendradas todas las cosas. Aristóteles sostiene que hay, al menos, dos primeros principios. No puede haber un número infinito de ellos, por varias razones: por un lado, el ser sería incognoscible, por otro, la *ousía* (*οὐσία*) es un solo género, y un solo género tiene un único contrario fundamental. Además, una explicación simple es preferible a una más compleja, y los primeros principios deben ser ingénitos, no derivados. Considerar a los contrarios como primeros principios es derivar la *ousía* de las *no-ousíai*, y no puede haber nada más primordial que la substancia. Hay que buscar, por tanto, un substrato (*hypokeímenon*, *ὑποκείμενον*), identificarlo con una cosa intermediaria entre los cuatro “elementos”. Aristóteles sostiene que no hay menos de dos ni más de tres primeros principios.

El cambio presupone tres cosas: *materia* (*ὕλη*), *forma* (*μορφή*) y *privación* (*Στέρησις*). En primer lugar, nada llega a ser simplemente del no ser. Una cosa llega a ser a partir de su privación en un substrato, pues tampoco nada llega a ser simplemente del ser. La dificultad desaparece si se reconocen los diferentes grados del ser, o las diferentes formas de decirse el mismo, como son la “potencialidad” (*δύναμις*)/“actualidad” (*ἐνέργεια*) y la “materia”/“forma”, dualidades muy problemáticas que esperamos poder esclarecer a lo largo de este ejercicio. En el caso de la “potencialidad” y la “actualidad”, una cosa proviene de lo que ella es en potencia, pero no en acto. Por su lado, la “materia” y la “forma” son elementos que se pueden distinguir en el pensamiento, pero no separar en la realidad. La “materia” nunca existe en estado puro, solo investida de “forma”, que tampoco existe por separado. La “privación” no es un tercer elemento incluido en la naturaleza de una cosa en tanto ser: tener una “forma” es, *ipso facto*, estar privado de la “forma” contraria¹⁶.

No obstante, hay que precisar que *gígnesthai*, llegar a ser, no equivale a creación *ex nihilo*, pues para Aristóteles no hay generación desde la nada pura y simple, sino desde un cierto no ser, desde un cierto no ser algo determinado, desde una cierta *privación*.

¹⁵ Con “filósofos antiguos” nos referimos a los filósofos llamados presocráticos, esto es, a los pensadores de la Grecia Arcaica.

¹⁶ ROSS, W. D. (1981), pp. 65-67

Aristóteles expone así el problema en torno a *gígnesthai*, en torno al cambio: Cuando decimos que una cosa *llega a ser* de otra cosa distinta, podemos referirnos bien a lo que es simple o bien a lo que es compuesto. Un hombre puede llegar a ser músico, y también lo que es no-músico puede llegar a ser músico, o el hombre no músico puede llegar a ser un hombre músico. Aristóteles llama “simple” al término inicial del llegar a ser, esto es, “hombre” o “lo no-músico”; si bien tanto “hombre no-músico” como “hombre músico” son términos compuestos.

Cuando algo simple llega a ser algo compuesto, en un caso permanece, y en otro no. En el caso, por seguir con el ejemplo, del hombre, cuando llega a ser un “hombre músico”, el hombre permanece. No obstante, “lo no-músico” no permanece, ni como simple ni como compuesto. No obstante, en todos los casos del llegar a ser debe haber siempre algo subyacente, que aunque sea uno en número, no lo es en forma. Por esta razón, el ser del hombre y el ser de lo no-músico no pueden ser lo mismo: el primero permanece, mientras que el segundo no lo hace. Decimos “algo llega a ser de algo” y no “algo llega a ser algo” de aquello que no permanece¹⁷.

*But there is (in Greek) a further ambiguity; for the same word (*gígnesthai*) is employed either of a thing ‘coming to be’ in the absolute sense of ‘coming into existence’, or in the sense of ‘coming to be this or that’ which it was not before; and it is only of a concrete thing, as such, that we can speak of its ‘coming to be’ in the full sense of coming into existence. Now in all other cases of change, whether of quantity or quality or relation or time or place, it is obvious that there must be some underlying subject which undergoes the change, since it is only a concrete something that can have that ‘substantive existence’, the characteristic of which is that it can itself be predicated of no other subject, but is itself the subject of which all the other categories are predicated; but on further consideration it will be equally obvious that a substance also, or anything, whether natural or artificial, that exists independently, proceeds from something that may be regarded as the subject of that change which results in its coming into being; for in every case there is something already there, out of which the resultant thing comes; for instance the sperm of a plant or animal. (...) Clearly, then, all the processes that result in anything ‘coming to exist’ in this*

¹⁷ Física, 189b32-190a30

absolute sense start with some subject that is already there to undergo the process¹⁸.¹⁹

“Llegar a ser”, *gígnesthai*, se dice *en muchos sentidos*: en algunos casos no se habla simplemente de llegar a ser, sino de llegar a ser algo particular, pero solo de las *ousíai*²⁰ se dice que llegan a ser “en sentido absoluto”²¹. Cuando no se trata de *ousíai*, no obstante, debe haber un *hypokeímenon*²², pues en el llegar a ser de una cantidad o cualidad o una relación o un dónde hay siempre un *hypokeímenon* del llegar a ser. Esto es: ha de haber algo que llegue a ser músico o blanco o en lo alto del monte.

El término *hypokeímenon*, en el texto aristotélico²³, significa tanto lo que es sujeto de atribución, esto es, “sujeto lógico”, como lo que es sujeto físico de inherencia, el “substrato”. Entendido como materia, *hypokeímenon* es substrato, no sujeto lógico. En el llegar a ser hay siempre un *hypokeímenon*: lo único que no se predica de ningún otro sujeto es la *ousía*, mientras que todo lo demás se predica de la misma. No obstante, dice Aristóteles en el fragmento que hemos citado líneas más arriba, también es evidente si lo examinamos con atención que las *ousíai* y los entes simples llegan a ser de un *sustrato*, pues siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser, del mismo modo que las plantas proceden de la semilla. Por lo tanto, podemos decir que todo lo que llega a ser es siempre compuesto, y no solo hay algo que llega a ser, sino algo que llega a ser “*esto*”: o bien que llega a ser substrato (hombre, bronce, oro) o bien lo opuesto, lo carente de forma, figura u orden, como por ejemplo el a-músico.

Si de las cosas que son por *phýsis* hay causas y principios de los que primariamente son y han llegado a ser, según su *ousía*, todo llega a ser desde un substrato

¹⁸ *Física*, I, 7, 190a31-190b10

¹⁹ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “«Llegar a ser» (*gígnesthai*) se dice en muchos sentidos: en algunos casos no se habla simplemente de llegar a ser, sino de llegar a ser algo particular, pero sólo de las sustancias se dice que llegan a ser en sentido absoluto. Cuando no se trata de sustancias, es evidente que tiene que haber un sujeto de lo que llega a ser, pues en el llegar a ser de una cantidad o una cualidad o una relación o un donde [sic] hay siempre un sujeto de ese llegar a ser, ya que solo la sustancia no se predica de ningún otro sujeto, mientras que todo lo demás se predica de la sustancia. Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples, llegan a ser de un sustrato, resulta evidente si se lo examina con atención. Porque siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser; por ejemplo, los animales y las plantas proceden de la semilla. (...) Es evidente que todas las cosas que llegan a ser de esta manera proceden de un substrato.”

²⁰ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía de la editorial Gredos, *ousía* se traduce por “sustancia”, término muy problemático que preferimos no emplear. Más adelante aclararemos el significado de esta palabra en griego, y propondremos otra traducción al castellano. P. H. Wicksteed y F. M. Cornford traducen *ousía* se traduce por “a complete thing”, que consideramos mucho más adecuado en lo que al significado original se refiere.

²¹ “In the full sense of coming into existence”, en la traducción inglesa de P. H. Wicksteed y F. M. Cornford.

²² En la edición castellana, *hypokeímenon* se traduce por “sujeto”, mientras que, en la traducción de P. H. Wicksteed y F. M. Cornford, queda traducido por “a concrete something”, pero también como “the subject of which all the other categories are predicated”.

²³ *Ibid.*

(*hypokeímenon*) y una forma (*morphe*). Así lo expresa Ackrill: en todo cambio hay algo que *permanece igual*. Aristóteles toma esto como verdad necesaria. Es parte intrínseca del concepto de cambio que algo permanezca. No puedo decir que el gato se ha movido (del árbol al suelo, por ejemplo) a menos que suponga que el gato que estaba en el árbol y el que ahora está en el suelo no son dos gatos diferentes²⁴.

En un sentido, los principios del llegar a ser de las cosas que son por *physis* (*ta physei onta*) son dos, a saber: los contrarios, como el músico y el a-músico, y en otro, son tres, pues en cada uno de ellos hay un ser distinto. Debe haber un substrato para los contrarios, que son dos, pero en otro sentido esto no es necesario: es suficiente con uno de los contrarios para efectuar el cambio por su ausencia o su presencia. En cuanto a la *naturaleza subyacente* (*hypokeimene physis*, “ultimately underlying”), esta es cognoscible por analogía²⁵: la *hypokeimene physis* es respecto a una *ousia* lo que el bronce es respecto a la estatua. No obstante, todavía no queda claro cuál de ambas es la *ousia*, si la forma o el substrato²⁶.

En *Física*, I, 8, Aristóteles sostiene que “los que primero filosofaron” o ”los antiguos” se extraviaron al indagar “sobre la verdad y la naturaleza de las cosas”. Dijeron que ninguna cosa puede generarse o destruirse, pues lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no ser, y ambas alternativas son imposibles: lo generado no puede llegar a ser de lo que es, pues ya es, pero nada puede llegar a ser de lo que no es, pues tendría que haber algo subyacente (*hypokeimenos*). Así, los antiguos afirmaron que no existe la multiplicidad, sino solo el ser mismo. Esto queda refutado capítulos atrás, en *Física*, I, 2, en la polémica con Meliso:

Aristóteles se pregunta si aquellos que sostienen que todas las cosas son Uno están pensando en todas las cosas existentes sustancial, cuantitativa o cualitativamente; o más bien solo en cuanto a la *ousia*, o solo en cuanto a la cualidad, por ejemplo. Aristóteles

²⁴ ACKRILL, J. L., (1981), p. 31

²⁵ Según el LIDDELL-SCOTT-JONES (LSJ), el término **ἀναλογία** tiene las siguientes acepciones:

“**ἀναλογία**: (λҮγοq) *mathematical proportion*, Pl.Ti.31c, 32c; η ἀ. ἵστης ἐστὶ λόγων _Arist.EN1131a31; of progressions, ἀ γεωμετρική _ib.b13; ἀριθμητική, ib.1106a36, cf. Ael.Tact.10.3; ἀρμονική, Thrasyll.ap.Theon.Sm.p.85 H., Nicom.Ar.2.22; κατὰ τὴν ἀ, *comparing the ratios*, Arist.Pol.1282b40; τὸ κατ’ ἄ, ἵσον ,ib.1301a27; ὑπέρ τὴν ἄ. *Tn̄os out of proportion*, Olymp.in Mete.89.22.

2. *proportion* generally, Arist.Pol.1296b25, cf. Epicur.Nat.11.7, 10.

3. *proportionate share*, PMichael.42 A, POxy.1892, SB9153 (all vi A.D.).

II. *analogy*, Arist.HA486b19, Epicur.Fr.212, etc.

2. esp. *grammatical analogy*, Gell.2.25, A.D.Synt.36.23, etc.

III. *relation*, ἄ. ἔχειν _stand in relation with, πρός τι Phld.Lib.p.38 O., cf. p.51 O.

IV. *correspondence, resemblance*, ὁμοιότης ἡ ἄ. [τινί] Id.Sign.37, cf. Fr.3; κατ’ -ίαν, opp. διαφοράν, Id.D.1.22.”

²⁶ *Física*, I, 7, 191a19

sostiene que todas estas aserciones son imposibles, así como traerían consigo la pérdida del límite (que no es sino la pérdida de las diferencias) que caracteriza al pensamiento griego, y las refuta punto por punto.

En primer lugar, porque ninguna de las categorías excepto la *ousía* pueden existir independientemente, en la medida en la que todas las demás deben predicarse de la misma. No obstante, Meliso dijo que el universo era ilimitado, convirtiéndolo en un *quantum*, en una magnitud. Si lo ente, entonces, es, al mismo tiempo, *ousía* y magnitud, la cosa no es Uno, dice Aristóteles, sino dos; mientras que si únicamente es *ousía* no puede ser ilimitada.

En segundo lugar, debemos preguntarnos en qué sentido se dice que el Todo es Uno. Si con “Uno” nos referimos a un *continuum*, de ello se sigue que el Uno es una multiplicidad, pues todo *continuum* es divisible sin límite. No obstante, si “Uno” significa un “indivisible”, ello excluye la cantidad, así como la cualidad, de modo que el Uno, si no es un *quantum*, no puede ser “ilimitado”, como Meliso sostiene, ni tampoco “limitado”, como afirma Parménides.

Por último, si el Uno Todo significa que todas las cosas son idénticamente una y la misma, volvemos a la paradoja de Heráclito. En ese caso, lo bueno y lo malo serían una y la misma cosa, con la consecuencia de que la misma cosa sería buena y no buena al mismo tiempo, o un hombre y un caballo, y no podríamos seguir afirmando que todo lo ente es uno y lo mismo^{27, 28}

Efectivamente, dice Aristóteles, a algunos de los “últimos antiguos”²⁹ les resultaba molesto encontrarse admitiendo que la misma cosa es a la vez una y muchas pero, de hecho, una cosa *puede* obviamente ser muchas, bien sea en el sentido de ser conceptualmente diversas cosas diferentes al mismo tiempo (por ejemplo, ser pálido y ser culto son dos cosas diferentes, pero un hombre puede ser pálido y culto al mismo tiempo, por lo que es a la vez “uno y muchas cosas”); bien sea en el sentido en el que un todo puede verse como la suma de las partes en las que puede dividirse. Este último caso llevó a los antiguos a la necesidad de *parar*, y tuvieron que admitir la multiplicidad en la

²⁷ *Física*, I, 2, 185a27-185b27

²⁸ Es interesante tomar en consideración la importancia ontológica del *principio de no contradicción*. El principio de no contradicción es el fundamento de todo discurso y, por tanto, de toda demostración. El principio de no contradicción sostiene que una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV).

²⁹ De nuevo, cuando Aristóteles dice “los antiguos”, se refiere a los así llamados presocráticos.

unidad, aunque en contra de su voluntad, como si se tratase de una paradoja, si bien esto no es así:

And so, of course, it would be, if ‘one’ and ‘many’ were used in the sense in which they contradict each other, but not if, for instance, we are regarding the ‘one’ both in its actual unity and potential multiplicity³⁰.³¹

Aristóteles afirma que, en sentido absoluto, nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es, esto es, *por accidente* (*συμβεβηκός*), pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser. Esto produce estupor. Igualmente, afirma que nada llega a ser de lo que no es, y que lo que *es* no llega a ser *salvo por accidente*, sin con ello negar que toda cosa es o no es. Hay otra forma de resolver la dificultad, no obstante, pues podemos hablar de una misma cosa con respecto a su potencialidad y a su actualidad.

Quedan resueltas las dificultades que forzaron a los antiguos a apartarse del camino de la *gignesthai*, y del cambio en general, si bien les hubiese bastado, dice Aristóteles, con mirar *esta naturaleza* para disipar toda su ignorancia³². “Esta naturaleza” traduce *hypokeiméné phýsis*, la “naturaleza subyacente”, cuyo momento de privación le permite a Aristóteles superar la aporía eleática sobre la génesis, también con la potencialidad de la materia.

En la *Física*, Aristóteles indica que la materia (*hýle*) es distinta de la privación. La materia es un no-ser por accidente, mientras que la privación es de suyo no-ser. Asimismo, la materia es de alguna forma casi una *ousía*, mientras que la privación no lo es en absoluto. En un sentido, la materia se genera y se destruye, en otro no: considerada como aquello “en lo que” (*substratum*, sin forma), en sí misma se destruye (pues lo que se destruye, la privación, está en ella); mientras que considerada como potencia, en sí misma es necesariamente incorruptible e ingenerable. Si llegase a ser, tendría que haber primero algo subyacente de lo cual llegase a ser; pero justamente esa es la naturaleza de la materia. Aquí, Aristóteles ofrece una definición de materia:

³⁰ *Física*, I, 2, 185b32-186a3

³¹ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Ante esto se quedaban perplejos, pues tenían que admitir que lo uno era múltiple, como si no fuera posible que una misma cosa sea una y múltiple sin oposición, pues lo que es uno puede ser uno en potencia o uno en acto”.

³² *Física*, I, 8, 191b30

Llamo “materia” al sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser (y persiste después de que la cosa llega a ser)³³.

En cuanto al principio según la *morphé*, si es uno o son muchos, y qué es o qué son, es tarea propia de la filosofía primera determinarlo con precisión, dice Aristóteles. Para terminar este apartado, me gustaría llamar la atención sobre la importancia de todas estas consideraciones acerca del cambio y el llegar a ser, con serias implicaciones, incluso en el terreno que llamamos moral. Ackrill plantea una pregunta muy interesante: ¿cómo puedo saber con seguridad, como puedo sostener que el hombre que conocí el año pasado es el mismo hombre que conozco hoy? ¿Qué sucede cuando unos calcetines han sido remendados tantas veces que en ellos no permanece ni una sola de las fibras de tejido que solían componerlos cuando fueron confeccionados originalmente, cómo podemos ponernos de acuerdo en si son o no los mismos calcetines? Estas cuestiones se vuelven particularmente espinosas cuando hablamos de la identidad de una persona: si el Dr. Jekyll pudiera persuadirnos de que no es el mismo hombre que Mr. Hyde, podría resultar impune, o mucho peor, inimputable (esto es, no solo azarosamente libre de condena, por pura persuasión, sino verdaderamente imposible de acusar) por los crímenes de su *alter ego*³⁴. Tal es la importancia de sostener que, en todo cambio, hay algo que permanece igual, y de tomar esto como una verdad necesaria³⁵.

³³ *Ibid.*, I, 9, 192a30

³⁴ ACKRILL, J. L. (1981), p. 32

³⁵ No obstante, no es una mera cuestión de persuasión, sino de la identidad en el cambio definida como algo diferente de la suma de las propiedades.

3. Ser una *ousía* (*οὐσία*).

*This, then, being what we mean by ‘nature’, anything that has in itself such a principle as we have described may be said to ‘possess a nature’ of its own inherently. And all such things have a substantive existence (*ousía*) presupposed by any other category, and it is only in such substrata that nature ever has her seat. Further, not only nature itself and all other things that ‘have a nature’, but also the behavior of these things in virtue of their inherent characteristics is spoken of as ‘natural’. For instance, for fire actually to rise, as distinct from having the tendency to rise, neither is nature or has a nature; but it comes about ‘by nature’ and is ‘natural’^{36, 37}.*

Heidegger, en su lectura del Libro Segundo de la *Física*, cita este fragmento de *Física*, II, 1, y traduce el término *ousía* por “*entidad*”, única traducción adecuada para *ousía*, cuyo significado correcto es “lo que tiene ser”.

La frase decisiva, dice Heidegger, dice así: “lo ente que procede de la *phýsis* tiene el ser del tipo de la *entidad*”. Escoge la palabra “*entidad*” precisamente por ser una expresión que no dice mucho, lo cual ayuda para evitar las otras traducciones corrientes, esto es, las interpretaciones de la *ousía* como sustancia o esencia. Así, *phýsis* es *ousía*, entidad, eso que caracteriza a lo ente como tal, esto es, el *ser*³⁸. La tarea filosófica en adelante es explicar en qué medida la *phýsis* es *ousía*, esto es, en qué medida tiene el carácter de la entidad, en qué medida tiene el carácter del *ser*³⁹.

Ousía es, gramaticalmente, el substantivo abstracto del participio del verbo cópula *ón* (ὢν) y le corresponde el significado de “*entidad*” o “*ser*”. La *ousía* es en sentido prefilosófico lo que está ahí, lo que se tiene, lo que “*hay*”, bien o propiedad, uso no filosófico que debemos interpretar a partir del significado de presencia propio del verbo *ser*.

³⁶ *Física*, II, 1, 192b32-193a2

³⁷ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Naturaleza es, pues, lo que se ha dicho. Y las cosas que tienen tal principio se dice que “tienen naturaleza”. Cada una de estas cosas es una substancia, pues es un substrato y la naturaleza está siempre en un substrato. Y se dice que son “conforme a naturaleza” todas esas cosas y cuanto les pertenece por sí mismas, como al fuego el desplazarse hacia arriba; pues este desplazamiento no es “naturaleza”, ni “tiene naturaleza”, pero es “por naturaleza” y “conforme a naturaleza”.”

³⁸ HEIDEGGER, M. (2001), p. 215

³⁹ *Ibid.*, pp. 216-218

En el uso aristotélico, *ousía* es la primera de las “categorías”⁴⁰, supuesta por las demás. Cuando decimos “esto es una casa”, Aristóteles llama a ambas cosas (*esto* y *casa*) *ousía*, solo que a lo primero (casa, *tóde ti*, este algo concreto), Aristóteles lo llama *próte ousía*, “*ousía* primera”, mientras que a lo segundo (*eídos* o *génesis*) lo llama *deutera ousía*, segunda *ousía*. Con propiedad, podemos decir que *ousía* designa en Aristóteles lo que responde propiamente a la pregunta “*¿qué es?*”, de modo que podemos traducir *ousía* por “qué” substantivado, “el *qué*”⁴¹.

El *tóde ti*, la *próte ousía*, es, en primer lugar, *lo ente*, lo que *es*, la cosa concreta. No obstante, ¿en qué consiste su ser⁴²? Aristóteles sigue a Platón: *ser* es “ser A” o “ser B”, ser en el sentido de *determinación, aspecto, eídos*, *lo que es* la cosa concreta, pero su *ser* es su *eídos*. La cosa *es* (es ente) en la medida en que es tal o cual. Por tanto, el *eídos* está supuesto en el ser de toda cosa. El *eídos* es *tò ti en eînai*, el “qué era ser”, el “en qué consistía ser”, tratándose de tal o cual cosa: Aristóteles emplea un pretérito, un, digamos, *a priori*. Para designar esta anterioridad del *eídos*, Aristóteles emplea la palabra *úπάρχειν*: donde decimos “todo caballo es animal”, Aristóteles dice frecuentemente “animal rige de antemano para todo caballo”⁴³.

Si seguimos el glosario de Sachs en su edición de la *Metafísica*, *ousía* (que Sachs traduce por *thinghood*, literalmente, “carácter de cosa”, “coseidad”) hace referencia al modo de ser que pertenece a todo aquello que posee atributos pero no es ello mismo atributo de ninguna otra cosa, aquello que es, a la vez, algo separado e independiente y un *tóde ti*. En lenguaje ordinario, *ousía* significa riqueza o propiedad inalienable, aquello inherente que no puede ser arrebatado de aquello que nació con ese carácter. La *ousía*, asimismo, no es reductible a la suma de sus atributos⁴⁴.

A continuación, vamos a hablar de la *ousía* como *hólon*. Siguiendo a Barnes, una cosa es una *ousía* si y solo si es a la vez un individuo y algo separado.⁴⁵ Para ser una *ousía* y, por tanto, ser, se debe tener el carácter de *hólon*. *Hólon* se contrapone al término *sorós*, que significa agregado, montón, “all” en inglés. El término *hólon* equivaldría a un entero,

⁴⁰ El verbo *kategorein* significa decir algo de algo o de alguien, por lo tanto, poner de manifiesto algo (o a alguien) como algo. En lengua judicial, la categoría es la acusación. Su traducción escolástica es *praedicare*. Aquello de lo cual se “predica” el “predicado” es en griego *tó hypokeímenon*, lo subyacente, lo supuesto. La traducción escolástica es *subiectum*, sujeto. Las categorías son los diversos modos en que algo puede referirse como predicado a un sujeto; por lo tanto, son los diversos modos en que se puede decir “ser”. (MARTÍNEZ MARZOA, F., (1994), pp. 149-151)

⁴¹ *Ibid.*, pp. 149-150

⁴² Cabe destacar que el *ser* no es una determinación que abarque como un género superior todas las categorías, pues cada categoría es un sentido distinto del *ser*. (MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994) p. 153)

⁴³ MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994), p. 156

⁴⁴ SACHS, J. (1999), p. lviii

⁴⁵ BARNES, J. (2000), p. 74

al término “whole”, a aquella unidad compuesta de partes cuyo resultado es algo más que su mera suma, que posee un estatus diferente. Las partes, en un *hólon*, no están simplemente juntas de forma azarosa o indiferente. Están juntas en una cierta disposición, se dirigen a cumplir el *érgon* propio del *hólon*, de la unidad funcional de la que forman parte. Todas sus partes se encuentran en relación de dependencia ontológica, y funcionan conjuntamente hacia un mismo fin.

Las partes son ontológicamente secundarias respecto a la estructura de la que forman parte. Decimos que es *un todo*, un *hólon*, aquello a lo cual no le falta ninguna de las partes que se consideran como sus constituyentes naturales, y aquello que contiene las cosas de tal manera que estas forman una unidad.⁴⁶ Lo que hace que el *hólon* sea más que la mera suma de sus partes es una cierta *morphé* o *eîdos*, una cierta forma o figura.

Así lo expresa Aristóteles en *Metafísica*, VII, 17: una casa es mucho más que el mero agregado de sus materiales, más bien, los materiales pueden ser casa porque les pertenece “el ser de la casa”. La causa (que no es otra cosa que la *morphé*) por la cual la *hýle* es algo es la *ousía*, la primera de las categorías, que le confiere el carácter de *hólon* a la casa, por contraposición al montón (sorós). Lo mismo sucede con la sílaba: la sílaba es irreductible a la mera suma de las letras: “la sílaba no son las letras, de forma que *ba* no es lo mismo que *b* y *a* (...) la sílaba no son sólo las letras (vocales y consonantes), sino también algo más, y la carne no es sólo Fuego y Tierra o calor y frío, sino también algo más.” Este componente adicional no es un elemento, sino que constituye la causa de que la carne y la sílaba sean lo que son, y lo mismo se aplica a todos los demás compuestos. Hay cosas que no son *ousíai* y otras que sí, y todas las que lo son están constituidas según la *phýsis* y por la *phýsis*. La carne y la sílaba son *ousíai*, y parece que la *ousía* sea esta naturaleza, que no es un elemento, sino un principio⁴⁷.⁴⁸

⁴⁶ *Metafísica*, V, 26, 1023b25-1024a10

⁴⁷ *Metafísica*, VII, 16, 1041a5-1041b34

⁴⁸ Si bien los organismos vivos, como el cuerpo humano, son mejor ejemplo de *hólon*, en la *Política*, Aristóteles también nos habla de la *pólis* como un *hólon*. Por *phýsis*, dice Aristóteles, la *pólis* es anterior al *oikos* y a cada uno de los individuos que la componen, pues el todo es necesariamente anterior a la parte. Una vez destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, cuya existencia es dependiente de ese todo, salvo como un mero equívoco, del mismo modo que podemos hablar de una mano de piedra: en ambos casos tal sería una mano muerta. Esto es así porque el cuerpo humano también posee el carácter de *hólon*: si se le corta una mano, la mano deja de ser lo que era, pierde su función. Todas las cosas quedan definidas por su función y sus facultades: cuando éstas ya no son tales, cuando pierden su función, dejan de ser tales cosas, solo poseen el mismo nombre. Por tanto, es evidente que la *pólis* es por *phýsis*, y es anterior al individuo: la *pólis* es un *hólon*, algo más que la suma de sus partes constitutivas. Sus partes constitutivas, los hombres, dejan de ser tal cosa cuando se apartan de la *pólis*: “y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”. (*Política*, I, 2, 1253a13-15)

4. “Ser por naturaleza”. Lectura de Física, II, 1.

Some things exist, or come into existence, by nature; and some otherwise. Animals and their organs, plants, and the elementary substances -earth, fire, air, water- these and their likes we say exist by nature. For all these seem distinguishable from those that are not constituted by nature; and the common feature that characterizes them all seems to be that they have within themselves a principle of movement (or change) and rest⁴⁹.⁵⁰

Aristóteles da comienzo al Libro Segundo de la *Física* sosteniendo que la *phýsis* es un “principio y causa del movimiento o del reposo de la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”. Además, de las cosas que tienen tal principio se dice que “tienen naturaleza”⁵¹. Todos los *phýsei onta* (los entes que son por *phýsis*) poseen una característica particular, una tendencia a moverse y cambiar de diversas formas, en función de un impulso interno. Esta fuente interna de movimiento o de reposo es *phýsis*.

Siguiendo la división aristotélica de las “ciencias teóricas”, la *Física* se ocupa de la naturaleza común de las cosas que tienen existencia separada pero que no son inmutables, esto es, de los *phýsei onta*, los “cuerpos naturales” que tienen en sí una fuente de movimiento y reposo. La *Física* trata de los cuerpos naturales en general, no solamente de los cuerpos vivos, sino también de los elementos y sus compuestos inorgánicos. La *Física*, no obstante, no propone ninguna explicación, al comienzo, de lo que significa “*phýsis*”. El concepto de *phýsis*, como se desprende de la polémica con Meliso, no es sino la expresión de la noción de finitud que permeaba el pensamiento griego. Asimismo, para Aristóteles, la opinión de que la realidad es una, indivisa e inmutable equivaldría a la “abolición de la *Física*” [sic], en la medida en la que comportaría la pérdida de las diferencias, del límite que caracteriza a la ontología griega. El cambio existe, es un hecho

⁴⁹ *Física*, II, 1, 192b8-192b15

⁵⁰ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua - pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo (...).”

⁵¹ *Física*, II, 1, 192b9-193a35

de experiencia, y debemos tomarlo por fundamento, si bien Aristóteles no puede dejar de lado el importante papel que ha desempeñado el eleatismo, por ello polemiza contra él⁵².

En lo que sigue, vamos a guiarnos por la interpretación heideggeriana de la *Física*, para esclarecer el significado y alcance del término “*phýsis*” (Φύσις). Prestemos atención a la definición que nos ofrece Heidegger:

*Φύσις es un “surgir y salir afuera”, es un abrirse que, al eclosionar, al mismo tiempo retorna al surgimiento y, de este modo, “e encierra en aquello que en cada ocasión le otorga la presencia a lo que se presenta. Φύσις, pensada como palabra fundamental, significa salir a lo abierto, es el aclarar de ese claro que es el único en cuyo interior puede llegar a aparecer algo, puede situarse en su contorno, mostrarse en su “aspecto” (eîdos, idéa)*⁵³.

La clave para comprender el proyecto aristotélico que llamamos “la Física” es que “*phýsis*”, en Grecia, se convierte en la palabra para el *ser*, anterior a todos los entes, que se limitan a recibir prestado de él aquello que son. En el pensamiento griego no se malinterpreta lo ente en su conjunto, no queda reducido a “naturaleza” como materia dotada de fuerza, en un sentido moderno, pero tampoco oscurecido de forma mística⁵⁴.

A lo largo de toda la historia occidental, dice Heidegger, el término “naturaleza” contiene una interpretación diferente de lo ente en su conjunto. En todas estas distinciones, la naturaleza no es solo un lado de la oposición, un lado de la dicotomía, sino esencialmente *lo previo*, pues las cosas siempre y en primer lugar se distinguen o diferencian respecto a ella, y se determina desde ella aquello diferenciado. La diferencia que para nosotras opera entre naturaleza e historia debe pensarse, en este sentido, siempre como parte de un ámbito que sirve como fundamento y soporta la misma contradicción, en el que naturaleza e historia pueden ser. Este es el carácter ineludible de la *phýsis*: es el nombre con el que tradicionalmente nombramos el modo del saber occidental sobre lo ente en su conjunto. Siguiendo a Heidegger, el entramado de las respectivas verdades acerca de lo ente en su conjunto se llama *metafísica*, aquel saber en el que la humanidad histórica occidental guarda la verdad sobre las referencias a lo ente en su conjunto, así como la verdad sobre lo ente mismo. En un sentido absolutamente esencial, y llamar la

⁵² ROSS, W. D. (1981), pp. 64-65

⁵³ HEIDEGGER, M. (2005), p. 63

⁵⁴ HEIDEGGER, M. (2001), p. 200

atención sobre este punto es una de las finalidades de este ensayo, meta-física es *Física*, es decir, *saber sobre la physis*⁵⁵.

En *Física*, II, 1, Aristóteles nos ofrece la interpretación de la *physis* que dará soporte a todas las sucesivas, así como la posterior determinación de la naturaleza como opuesta al espíritu, si bien es importante destacar que esta es una diferencia absolutamente *no griega*.

Como leemos en este primer capítulo, “algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas”, esto es, por *tékhne*, o por azar y por elección. *Physis*, por lo tanto, se opone a *tékhne*, *túkhe* y *prohaíresis*, no a *nómos*⁵⁶. No obstante, si bien los seres nacidos espontáneamente se oponen a los seres fabricados, este último apelativo no es despectivo. Para Aristóteles—se trata de mostrar que los productos fabricados son lo que son y como son en la movilidad de la producción, que tiene otra *arkhé*⁵⁷.⁵⁸ Podemos expresarlo con Ross del siguiente modo: en los *phýsei onta*, el movimiento se inicia desde dentro, mientras que los movimientos de los cuerpos inanimados o manufacturados son iniciados incidentalmente, por lo que podríamos decir que los cuerpos inanimados tienen en sí un principio de movilidad, pero no de *motricidad*, patrimonio de los *phýsei onta*⁵⁹.

Aristóteles percibe la movilidad, la *kínésis* (*χίνησις*) como lo decisivo de la *physis*. Aristóteles fue el primero en concebir y cuestionar el ser en movimiento como el modo fundamental de ser, de modo que la determinación de la esencia del movimiento se convierte en la pieza angular de la *Física*⁶⁰. Para Aristóteles, es evidente que todo ente que procede de la *physis* está bien en movimiento, bien en reposo.

Physis es el principio de movimiento y de reposo de la cosa a la que pertenece primariamente y por sí mismo, no por accidente. Las cosas que tienen tal principio intrínseco de movimiento *tienen naturaleza*. En la concepción aristotélica, lo ente aparece como lo estable, no como lo que está enfrente. Lo ente no aparece como objeto, esto es imposible en el pensamiento griego, en el que el ser humano no ha llegado a ser sujeto.

⁵⁵ *Ibid*, p. 201

⁵⁶ Aunque cabe destacar que Aristóteles no define esa región de lo ente (*tà physei onta*) con una contraposición rigidamente binaria, como la de *physis/nómos*. Su interés reside en el examen interno de la *physis* misma, y toda contraposición queda al servicio de ese análisis. *Tà tékhne ónta* es lo producido, lo trabajado. (MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994), p. 161)

⁵⁷ HEIDEGGER, M. (2001), p. 212

⁵⁸ En esta dualidad tiene su raíz oculta la posterior determinación de la esencia de la naturaleza como opuesta al espíritu, si bien esta es una diferencia absolutamente no-griega.

⁵⁹ ROSS, W. D. (1981), p. 67

⁶⁰ No obstante, esto únicamente quiere decir que la determinación de la esencia del ser no es posible sin la mirada esencial a la movilidad, no que el ser sea concebido como “movimiento”, ni como reposo, lo cual es, a juicio de Heidegger, una consideración profundamente “antigriega y afilosófica”.

Si bien en el siguiente epígrafe profundizaremos en la noción de *arkhé*, por ahora diremos que la *phýsis* es *arkhé*, partida y disposición sobre la movilidad y el reposo. Plantas y animales, en cuanto *phýsei onta*, son siempre *en* la movilidad, incluso cuando reposan, pues el reposo es un tipo particular de movimiento. Préstese atención: no decimos que “estén” en movimiento, sino que *son en* la movilidad. Los *phýsei onta* no son en primer lugar entes y en segundo lugar se mueven: solo *son* entes en la medida en que encuentran “el sostén adecuado para su ser” en la movilidad. La particularidad, y esto significa ser “por naturaleza”, su ser móvil es de tal modo que la disposición sobre la movilidad reina en ellos mismos, les es propia⁶¹.⁶²

Un pilar fundamental del pensamiento aristotélico es la afirmación de que toda movilidad es mudanza o cambio de algo a algo, en el cual se manifiesta algo que hasta entonces estaba oculto y ausente. Por eso, moverse, en este sentido, es algo así como florecer. Para comprender el significado profundo de esta afirmación, nos advierte Heidegger, debemos librarnos de la opinión de que el movimiento es, ante todo, un cambio de lugar, así como entender que, para los griegos, el movimiento tiene el carácter de la llegada a la presencia. Todo lo que cambia tiene dentro de sí la *arkhé kinéseos*, la disposición para la movilidad.

Es muy importante aceptar que el ser de la *phýsis* y la *phýsis* en cuanto ser permanecen indemostrables, *pues no precisan de demostración*. Después de ofrecer las definiciones de *phýsis*, Aristóteles sostiene que cualquier intento de probar que la *phýsis* es real sería infantil, pues es evidente que las cosas que corresponden a estas definiciones, de hecho, existen⁶³. Para los griegos, la *phýsis* tiene un carácter evidente, por ello podemos decir que la física es una ontología, porque *phýsis* es otra forma de decir *ser*.

Podemos decir que Aristóteles recupera el sentido que *phýsis* tenía en la filosofía arcaica, ese sentido de crecimiento, brotar, surgir, salir a la luz, que era equivalente al ser de todo lo ente, a la *aletheíe*, a la abertura del mundo, que ciertamente había entrado en crisis con la sofística⁶⁴.

⁶¹ HEIDEGGER, M. (2001), p. 206

⁶² Aristóteles entiende la movilidad en un sentido muy amplio, esencial y con plenitud de fundamento. La movilidad mecanicista moderna, entendida como traslación respecto al espacio, solo es *uno* de los tipos de movilidad, y en ningún caso el movimiento por antonomasia. Además, dice Heidegger, los griegos no tienen palabra ni concepto para eso que llamamos espacio.

⁶³ *Física*, II, 1, 193a3-193a9

⁶⁴ La palabra “sofista” puede hacer referencia a figuras muy dispares, de modo que no tenemos en cuenta las diferencias tajantes y acríticas entre “filósofo” y “sofista”. Para un griego, el saber radica en conocer cómo tratar las cosas de manera apta y cualificada. En el vuelco entre el pensamiento de Parménides y Meliso se genera una polémica anti-sofística por esta misma razón, y el grupo de los “sofistas” surge, con propiedad, tras la polémica. El mismo Aristóteles compara a los sofistas con el cuchillo délfico, que, con su versatilidad, perversa el ser del cuchillo al intentar sobrepasar

Aristóteles recupera ese sentido fuerte que, en cualquier caso, nunca perdió del todo, pues *phýsis* se refiere a cierta región de lo ente, pero designa su ser. Ser, en griego, es tener carácter *definible*, ser es siempre ser limitado. Por ello es tan importante la noción de “límite”, razón por la cual Aristóteles polemiza con Meliso.

Ser, en Grecia, significa estar presente, tener un aspecto, una determinación. Llamamos ontología a toda investigación referente no a algo ente, sino a *en qué consiste ser*. La ontología no tiene por qué ser una ontología general, puede constituir una investigación sobre lo que consiste ser para determinada región de lo ente, a condición de que tal región no esté arbitrariamente delimitada. La *phýsis* es un determinado género de ser, y la región de lo ente a la que da su ser es *phýsei onta*, lo que es en virtud de *phýsis*. Por esta razón, podemos concluir que la “física” es una *ontología particular*. Es en la ontología de la *phýsis* donde Aristóteles elabora nociones fundamentales de su filosofía, pues la física conduce inevitablemente a un “más allá de lo físico” que, sin embargo, sigue considerado a partir de lo físico⁶⁵. Como diría Aubenque, el ser al que se refiere Aristóteles puede ser aquello “común” a todos los entes del mundo sublunar, siendo la suya una ontología de la finitud⁶⁶.

*Ahora bien, el ser se dice (=se pone de manifiesto, tiene lugar, es) de múltiples maneras; ciertamente, pero por relación a uno solo y a una cierta presencia (*phýsis*) -a una sola- y no por homonimia, sino que, como todo lo sano se dice (=aparece como tal) por relación a la salud, lo uno porque lo conserva, lo otro porque la produce, lo otro porque es señal de ella, lo otro porque es capaz de recibirla,..., así también el ser se dice, ciertamente, de múltiples maneras, pero todo por relación a un solo principio; unas cosas se manifiestan como ente porque son *ousíai*, otras porque son cosas que le acontecen a (una) *ousía*, otras porque son camino a (una) *ousía* o perecimientos o privaciones o cualidades o producciones (...) Pues bien, lo mismo que de todo lo sano hay un solo saber, así también por lo que se refiere*

la función que le debería ser propia. El saber del sofista pervierte el saber mismo, es un pseudo-saber. Se vincula al sofista con figuras de la no vinculación y el no compromiso, son individuos autointeresados, cuyo comercio con el saber disuelve las relaciones de *philía*. Asimismo, la figura del sofista presenta los términos *phýsis* y *nómos* como opuestos, por eso la sofística supone una quiebra, pues ambos términos solían ser otras formas de decir el ser, tal y como vemos en la obra de Heráclito. Si seguimos a Aubenque, la diferencia fundamental entre filósofo y sofista, aunque revistan el mismo traje, es que la dialéctica no es un terreno en el que haya posibilidad de verdad, pues la distinción que opera no es verdadero/falso, sino verosímil/inverosímil. El dialéctico como tal no puede responder, pues *no sabe*: si responde (positivamente), es porque desea aparentar conocer la cosa en cuestión, como el sofista. La dialéctica es esencialmente negativa, interrogativa, y ninguna de sus afirmaciones o negaciones pueden pretender que haya una verdad. (AUBENQUE, P. (2004), p. 18)

⁶⁵ MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994), pp. 159-163

⁶⁶ AUBENQUE, P. (2018), p. 414

*a lo demás. En efecto, es propio de un solo saber no solamente considerar lo que se dice de una sola cosa, sino también lo que se dice por relación a una sola presencia (*phýsis*); pues también eso en cierto modo se dice de uno. Es claro, pues, que de un solo saber es considerar lo ente como ente*⁶⁷.

Si bien el objetivo de este trabajo es realizar una investigación sobre la *Física* aristotélica, consideramos imposible no hacer algunas consideraciones acerca del ser, concretamente dos. En primer lugar, siguiendo a Aristóteles, decimos que las cosas son de muchas maneras, decimos el ser, como acabamos de leer, en diferentes sentidos. Las afirmaciones de los eleáticos resultan ininteligibles, pues es imposible que solo haya sustancias, o que solo haya accidentes, o una única sustancia. En segundo lugar, Aristóteles contraviene la suposición monista según la cual, si *x* e *y* son dos cosas diferentes, no pueden coincidir. Siguiendo esta suposición, no se puede ser Tom y ser bello al mismo tiempo. Este supuesto no tiene en cuenta que, cuando decimos que Tom es Tom, por un lado, y que Tom es bello, por otro, no estamos hablando de Tom en el mismo sentido. No es que Tom sea la belleza: Tom es bello, *posee* la belleza. Tal es la importancia de la distinción de sentidos. Esto se da en virtud de una cierta necesidad: hay cierta necesidad en que Tom sea Tom, pero no en que sea, por ejemplo, capitán del equipo de baloncesto. Ser Tom y ser capitán del equipo *no* son lo mismo: esta es la distinción entre sustancia y accidente. Una cosa, después de todo, puede ser *una y muchas*, pero *en diferentes sentidos*⁶⁸.

Así lo expresa Aubenque: la distinción entre sinonimia y homonimia no basta para dar cuenta del caso de la palabra *ser*. Si hablamos de sinonimia, hacemos del ser un género, lo cual no es, pero si hablamos de homonimia, debemos precisar que tal homonimia es irreductible, “que sigue siendo paradójicamente legítimo hablar de un ser en cuanto ser en el instante mismo en que se reconoce la ambigüedad de esta expresión”⁶⁹.

En efecto, no dicen la verdad ni quienes afirman que todas las cosas están en reposo, ni quienes afirman que todas las cosas están en movimiento, que haría todas las cosas verdaderas (pues todas hablarían de la *ousía*) o todas falsas (pues todas hablarían de accidentes)⁷⁰. No puede haber ontología solo de la esencia, pero tampoco solo del

⁶⁷ Cita recogida de MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994), si bien hace referencia a *Metafísica*, IV, 1003b. He decidido citarlo de este modo para mantener las aclaraciones de Martínez Marzoa.

⁶⁸ ACKRILL, J. L. (1981), pp. 24-26

⁶⁹ AUBENQUE, P. (2018), p. 162

⁷⁰ *Metafísica*, 1012b20

accidente, pues esto sería ciencia aparente, sofística, y el mundo sublunar no es únicamente fluidez, pero tampoco estabilidad pura, no es forma sin materia, pero tampoco materia sin forma, ni pura potencia ni pura actualización. Por lo tanto, el ser no es estrictamente equívoco, pero tampoco es unívoco⁷¹.

⁷¹ AUBENQUE, P. (2018), pp. 156-157

5. *Lo aítion (τὸ αἴτιον) y la arkhé (ἀρχή).*

Vamos a adentrarnos en la cuestión de las cuatro maneras de ser *aítios* (“*responsible*”, “*culpable*”). Siguiendo a Ackrill, éstas son cuatro formas de explicación, y las cuatro son necesarias para comprender completamente cualquier cosa⁷². No obstante, creemos conveniente adentrarnos un poco más en el significado del término *aitía* (*aitíα*)⁷³.

El término *aitía* en griego antiguo, como leemos en la introducción al Libro II de la edición inglesa que manejamos, tiene un sentido más amplio que en inglés. Ross lo define como “condiciones necesarias pero no suficientes para dar cuenta de la existencia de una cosa”. Los griegos no trataron de descubrir las leyes de sucesión de los fenómenos, sino lo que eran las cosas *en sí mismas*. Las cuatro causas dan cuenta del completo comportamiento y existencia de una cosa⁷⁴.

El libro II de la *Física*, dice Heidegger, empieza con una *delimitación*, la del ámbito en el que el ente es determinado, dentro de lo ente en general, por *phýsis* (hay otro ente que es determinado por otras causas, lo que es por *tékhne*). *Phýsis* es dispuesta inmediatamente como causa, *aitía* originaria, como aquello responsable de que un ente sea lo que es. En sentido literal, la *phýsis* aparece como eso primigenio que constituye la coseidad de la cosa, mientras que la causalidad es solo un modo derivado del causar originario⁷⁵. Heidegger comenta un pasaje de *Física*, II, 1 en el que, para decir *aitía*, encontramos expresamente *arkhé* (ἀρχή), que significa al mismo tiempo “comienzo” y “dominio”, aunque también “punto de partida” y “disposición”⁷⁶. La unidad de ese doble elemento es esencial. Como ya vimos con anterioridad, la *phýsis* aparece concretamente como *arkhé kinéseos*, como *disposición sobre la movilidad*⁷⁷.

El capítulo 3 del Libro II de la *Física*, donde se exponen las “cuatro causas”, se corresponde casi literalmente con *Metafísica*, V, 2 (lo cual nos da más argumentos para considerar que, para Aristóteles, la física es una ontología). En él, *aitía* hace referencia a la autoría o responsabilidad de algo, aparece como motivo, como acusación. Adquiere el

⁷² ACKRILL, J. L. (1981), p. 37

⁷³ *Aitía* no es sinónimo de “causalidad” en un sentido moderno ni mecánico, como veremos.

⁷⁴ ROSS, W. D. (1981), p. 73

⁷⁵ HEIDEGGER, M. (2001), p. 204

⁷⁶ “*Arkhé*” tiene el significado de comienzo regulador, de “fuente”. Traducir este término por “primer principio” no es muy adecuado (SACHS, J. (1999), p. lviii)

⁷⁷ HEIDEGGER, M. (2001), p. 205

doble sentido de “razón” y de “causa”, de factor explicativo y de causa de ser. Aquí, Aristóteles presenta la *phýsis* como *aitión* en su cuádruple modalidad.⁷⁸

El de Aristóteles es un pluralismo causal, pues “causa”, *aitía*, se dice de muchas maneras. Así, nos encontramos con cuatro tipos fundamentales e irreductibles de causa, que no es exactamente un concepto “epistemológico”, sino también (y sobre todo) ontológico.⁷⁹ Vamos a comentar las cuatro causas tal y como las presenta Aristóteles en *Física II*, 3. Es necesario investigar las causas, dice Aristóteles, cuántas y cuáles son.

*Well then, (1) the existence of material for the generating process to start form is one of the essential factors we are looking for. Such is the bronze for the statue, or the silver for the phial (**Material aitia**)⁸⁰.⁸¹*

La primera es *ìλη*, la “causa material”, aquel constitutivo interno de lo que ya está hecho, como el bronce respecto de la estatua. Es aquello desde lo cual, permaneciendo intrínseco a lo que deviene, es engendrada la cosa. La *hýle* es lo que permanece, si bien es un concepto analítico, pues solo tiene existencia real *de lo compuesto* (*tò sýnolon*) de materia y forma. La materia es entendida como mera potencialidad (otro concepto analítico), determinada por una forma que la actualiza y configura.

*Then, naturally, (2) the thing in question cannot be there unless the material has actually received the form or characteristics of the type, conformity to which brings it within the definition of the thing we say it is, whether specifically or generically. Thus the interval between two notes is not an octave unless the notes are in the ratio of 2 to 1; nor do they stand at a musical interval at all unless they conform to one or other of the recognized ratios. (**Formal aitia**)⁸².⁸³*

En segundo lugar, *tò ti ên eînai* o “causa formal”. Aristóteles dice que, en otro sentido, la causa es la forma o el modelo. El término que traducimos por “forma” es *eîdos*. La “causa formal” indica *qué es ser algo*, qué significa ser algo⁸⁴, por ejemplo, la causa

⁷⁸ Según Ross, la doctrina de las cuatro causas es una sistematización de distinciones ya usadas en la Academia.

⁷⁹ FALCON, A. (2023)

⁸⁰ *Física*, II, 3, 194b24

⁸¹ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “En este sentido se dice que es causa (1) aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa.”

⁸² *Física*, II, 3, 194b27

⁸³ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “En otro sentido (2) es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número) y las partes de la definición.”

⁸⁴ FALCON, A. (2023)

de que un intervalo sea una octava es la relación entre las notas del 2 al 1. En palabras de Ross, la *forma* es “el modo de estructura de una cosa, aquello en virtud de lo cual ella se mueve, crece, cambia y llega al reposo al término de su movimiento. El poder de moverse, crecer y modificarse en un sentido determinado constituye la forma o el carácter de una cosa”.⁸⁵

Then again (3), there must be something to initiate the process of the change or its cessation when the process is completed, such as the act of a voluntary agent, or the father who begets a child, or more generally the prime, conscious or unconscious agent that produces the effect and starts the material on its way to the product, changing it from what it was to what it is to be. (Efficient aitia)⁸⁶.⁸⁷

En tercer lugar, la *causa eficiente*⁸⁸ o *motriz*, el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, “como el que quiere algo es causa, como también es causa el padre respecto de su hijo, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado”.

And lastly, (4) there is the end or purpose, for the sake of which the process is initiated, as when a man takes exercise for the sake of his health. (Final aitia)⁸⁹.⁹⁰

Por último, la *causa final* o ”*tò hon hénaka*”. En este sentido, dice Aristóteles, causa es *fin*, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud.

Tales son los sentidos en los que se dice que algo es una *causa*: causa, como el llegar a ser, como el ser mismo, se dice *en varios sentidos*, y no son excluyentes, pues una cosa puede tener varias causas. Otro modo de causación, dice Aristóteles, es el accidental y sus géneros, y tanto las causas propias como las accidentales pueden decirse *en potencia y en acto*, si bien hay que buscar siempre la causa preponderante⁹¹.

⁸⁵ ROSS, W. D. (1981), pp. 67-69

⁸⁶ *Física*, II, 3, 194b30

⁸⁷ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía; “En otro sentido (3) es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado”.

⁸⁸ Joe Sachs sostiene, en su edición de la *Metafísica*, que el sintagma “causa eficiente” no aparece en los escritos aristotélicos, y que es un término que puede resultar confuso. A lo que se refería Aristóteles es al *origen* del movimiento, cuando es extrínseco. (*Metafísica*, V, 2)

⁸⁹ *Física*, II, 3, 195a1

⁹⁰ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Y en otro sentido (4) causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud.”

⁹¹ *Física*, II, 3, 195b23

Siguiendo a Lear, *materia* y *forma* son íntimamente codependientes: la materia parece ser dependiente de la forma para ser la materia que es y, por otro lado, la forma parece asimismo dependiente de la materia. La forma es tanto aquello hacia lo que se dirige el proceso, aquello en virtud de lo cual tiene lugar el crecimiento, como aquello que dirige el propio proceso. La naturaleza de un organismo inmaduro es crecer y convertirse en un miembro maduro de la especie, cuya naturaleza será ser un miembro de esa especie en el sentido más amplio⁹². Según Aristóteles, dice Lear, la materia es un elemento relativo, esto es, debe ser entendida en relación con la forma de la cual es materia⁹³. Como leemos en el glosario de la edición de la *Metafísica* de Sachs, la *hýle* es aquello que subyace a la forma de todo ente particular, no tiene propiedades, es potencia esforzándose para alcanzar una forma⁹⁴.

Ocupémonos la cuestión de “*the why*”, el *porqué*. El *porqué*, de acuerdo con Lear, penetra las capas más básicas de la realidad del mundo. Comprender el *porqué* de una cosa, dice Aristóteles, es captar su causa *primera* (*hé proté*⁹⁵ *aitía*). La *morphé*, dice Lear, es el *principio intrínseco de cambio de una cosa*, definición prácticamente idéntica a la de *phýsis*. La *morphé* nos ofrece la comprensión de lo que una cosa verdaderamente es y por qué. Aristóteles, en su “doctrina de las cuatro causas”, como ha sido llamada tradicionalmente, no cita cuatro causas, sino cuatro *maneras* en las que *decimos causa*. La materia debe ser relegada, en última instancia, a una posición secundaria. Siguiendo estas líneas, las llamadas “causa formal”, “causa eficiente” y “causa final” son tres aspectos diferentes de lo mismo⁹⁶. También apunta que “causa eficiente” es una traducción engañosa de “fuente primaria de cambio”, por dos razones: en primer lugar, porque apunta anacrónicamente a que Aristóteles pudo identificar la concepción moderna de la causa, en segundo lugar, porque sugirió que la “causa eficiente” era una causa diferente de la formal, cuando más bien es una manera diferente de especificar la misma causa⁹⁷.⁹⁸

Aitía no es sinónimo de “causalidad” en un sentido moderno ni mecánico. Lear nos ofrece una buena forma de diferenciar el concepto de “causa” para Aristóteles y para

⁹² LEAR, J. (2007), pp. 18-21

⁹³ *Física*, II, 2, 194b9

⁹⁴ SACHS, J. (1999), p. lv

⁹⁵ “Proté” tiene siempre el significado de ser el primero en cuanto a *responsabilidad*, no en cuanto al tiempo. (SACHS, J. (1999), p. lii)

⁹⁶ LEAR, J. (2007) p. 27

⁹⁷ *Ibid.* p. 30

⁹⁸ No obstante, esto sí es así en el ejemplo que ofrece Aristóteles: el padre es la causa eficiente del hijo, pero no su causa formal.

un moderno como Hume: la ruptura no solo se da al nivel del concepto, sino al de un profundo desacuerdo acerca de *qué constituye un evento*, que siempre es problemático. Nosotras, modernas, podemos localizar cualquier punto en el espacio-tiempo y llamar “evento” a lo que sea que suceda en ese punto. Pero Aristóteles no tenía acceso a ese modo de aislar eventos, *no tenía un reloj*, y el lugar que un objeto ocupaba quedaba definido por los objetos circundantes. El modo que Aristóteles tenía de identificar los eventos era a través de la actualización de las potencialidades. Para Hume, la causación debe entenderse en términos de relación entre *dos* eventos, mientras que para Aristóteles solo tiene lugar un evento: el *cambio*⁹⁹. Lear concluye que la fuente primaria del cambio es la *forma*.

El último modo en el que decimos “causa” es *télos*, o “*aquello por mor de lo cual*” algo tiene lugar. Por ejemplo, las plantas tienen hojas *para* proteger sus frutos, y raíces para nutrirse. Lo verdaderamente importante es que la causa final *no es una causa diferente*, sino una forma distinta de referirse a la *naturaleza*, a la *phýsis*. “Es evidente que la naturaleza es una causa, una causa que opera con un propósito”¹⁰⁰. Debemos comprender cómo la *phýsis* opera como *télos*, que será objeto del siguiente apartado.

No obstante, Ackrill difiere en que la materia deba ser relegada a un papel menor. La *phýsis* de un objeto natural (su fuente interna de cambio), ¿reside en su materia o en su forma? ¿Su forma de actuar y reaccionar se explica por *hýle* o por *morphe*? El físico, concluye Aristóteles, debe ocuparse y debe estudiar ambas. Aristóteles no acepta la dicotomía simple entre *hýle* y *morphe*. La palabra “*phýsis*” puede usarse en ambos sentidos, pues Aristóteles ofrece argumentos sólidos para ambos usos. Para lograr una comprensión completa, hay que lidiar irremediablemente con *hýle* y *morphe*¹⁰¹. Por otro lado, en la introducción a la traducción inglesa de *Física II*, 2 que manejamos se indica que el físico debe ocuparse de la forma de manera primaria y esencial, y de la materia solo hasta cierto punto¹⁰².

¿Es, por tanto, la materia una forma inferior de causalidad? Aquí es donde entra en juego la polémica con Antifonte. Antifonte sostiene que la *phýsis* de los *phýsei onta* reside en su *materia*, en su *hýle*. Si, por ejemplo, enterramos el cabecero de una cama, y de él brota un tallo, lo que crecería de ese tallo sería un árbol, no otro cabecero, en la

⁹⁹ *Ibid.*, p. 31

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 35

¹⁰¹ ACKRILL, J. L. (1981), pp. 35-36

¹⁰² WICKSTEED, P. H., CORNFORD, F. M. (1957), “Book II. Introduction”

medida en la que la disposición artificial del material impuesta por el artesano no es más que algo que le ha sucedido incidentalmente, mientras que encontramos su cualidad esencial y natural en aquello que persiste continuadamente, esto es, la *hýle*¹⁰³.

Por tanto, Aristóteles sostiene que, en un sentido, se llama *naturaleza* a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio; pero en otro es la *forma* o la especie. Lo que está compuesto de materia y forma, dice Aristóteles, no es naturaleza, sino *por naturaleza*. Es cierto que la forma es más naturaleza que la materia, sostiene Aristóteles, contraviniendo las consideraciones de Antifonte, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia, y la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza *como forma*¹⁰⁴.

Las tres últimas causas (formal, eficiente, final) se reducen en muchos casos, confirma Aristóteles, a *una*, pues el *eîdos* de una cosa equivale con frecuencia al fin, y “aquellos de lo que proviene el movimiento” (motriz) es específicamente lo mismo que estas. No obstante, y a modo de conclusión, como leemos en *Física*, II, 7, *es tarea propia del físico conocer estas cuatro causas*. Como sostiene Falcon:

*Of course this does not mean that the other causes can be eliminated or reduced to the formal cause. Quite the contrary: Aristotle is adamant that, for a full range of cases, all four causes must be given in order to give an explanation. More explicitly, for a full range of cases, an explanation which fails to invoke all four causes is no explanation at all. At the same time, however, the final/formal cause is the primary cause and knowledge of this cause amounts to knowledge of the why*¹⁰⁵.

En cuanto a las causas que mueven sin ser movidas, dice Aristóteles, *no son competencia de la física*, ya que no mueven porque posean en sí el principio de movimiento (condición para hablar de *phýsis*), sino precisamente porque son *inmóviles*. Los principios que mueven físicamente son dos: *télos/forma/causa eficiente* y *Theós*, que suscita aspiración de cada cosa a realizar su esencia de forma plenaria¹⁰⁶.

¹⁰³ *Física*, II, 2, 193a13

¹⁰⁴ *Física*, II, 1, 193b13

¹⁰⁵ FALCON, A. (2023)

¹⁰⁶ *Física*, II, 7, 198a15-198b9

6. *El eîdos (εἶδος) como télos (τέλος).*

El objetivo de este apartado será defender que la noción de *phýsis* es la misma que la noción de *límite* (forma, *morphé*), y la estrecha relación entre los conceptos de *eîdos/morphé* y *télos*. Para ello, fundamentaremos el carácter teleológico de la *phýsis* en Aristóteles.

Según Heidegger, el *télos* es el *eîdos* a la vista, al descubierto, ni meta ni fin, sino final, completitud determinadora de la esencia¹⁰⁷. No obstante, antes de ocuparnos de las consideraciones de los lectores de Aristóteles, vamos a tratar de definir con rigor algunas de las nociones fundamentales del texto aristotélico, que nos ayudarán a comprender en qué sentido *télos* y *eîdos/morphé* se corresponden, así como el sentido de la “teleología” en la *Física*, y en qué sentido lo indeterminado es, para un griego, incognoscible. Estas nociones serán *morphé*, *eîdos*, *télos*, *enérgeia* y *entelékheia*.

La distinción *hýle/morphé* es deducida en la *Física* como la condición necesaria de todo cambio o de todo llegar a ser. *Morphé* no significa estrictamente “forma”, sino *shapeliness*, que implica el acto de in-formar, de investir de forma, y *eîdos* no es el mero aspecto de una cosa, sino su aspecto “invisible”, que únicamente se pone de manifiesto en el discurso. *Idéa* es otra forma de decir *eîdos* o *morphé*, y comparte raíz con el primero de estos términos, pero no se corresponde con el significado contemporáneo de “idea” o “ideal”, pues estas palabras sugieren algo que solo puede estar presente en el pensamiento, algo que no estaba inicialmente en el significado griego de los términos¹⁰⁸. La *morphé* es *responsable* de que algo sea algo. No es un concepto estático, sino dinámico, porque aparecer es lograr una *morphé*, moverse hacia una *morphé*. La *hýle* es, en sí misma, incognoscible: solo podemos conocerla en cuanto ha entrado en relación con una *morphé*, que es, por definición, determinación y unidad. La *hýle* y el *eîdos* son ambos condiciones ontológicas del ser en cuanto ser, y en el aparecer de algo hay un movimiento, un camino de la oscuridad incognoscible de la *hýle* hacia la presencia y cognoscibilidad de la *morphé*. Cada *hýle* es singular, no hay la *hýle* “en general”. Lo ente en el pensamiento griego es definición y acabamiento, y eso se ve en la primacía de la *morphé*, la *enérgeia* y la *entelékheia* sobre la *hýle* y la *dynamis*.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, M. (2001), pp. 233-234

¹⁰⁸ SACHS, J. (1999), p. liv

Por su parte, la noción de *télos*, como ya hemos visto, hace referencia a aquello hacia lo que cualquier cosa tiende, por mor de lo cual una cosa actúa. *Télos* significa “cumplimiento”, no necesariamente “propósito”. Aristóteles no dice que animales, plantas o el cosmos en general “tengan” propósitos, sino que *son* propósitos. De este modo, la “teleología” de Aristóteles no implica sino el hecho de que cada ente que es por *phýsis* es una totalidad autosuficiente¹⁰⁹.

El concepto de *enérgeia* (ἐνέργεια) no significa otra cosa que estar-en-el-*érgon*. Toda cosa natural tiene un *érgon* propio, en función de su *télos* (τέλος): la generación y transformación de las cosas están determinadas por el *eídos* (εἶδος) en función de sus peculiares fines, y *phýsis* es una *táxis* de fines. El *eídos* es un *érgon*, la conquista de la figura es la conquista de la función. Sachs traduce esta idea por “*being-at-work*”, nosotras podríamos traducirla por “*función*”. El sentido originario del término tiene que ver con actividades que no son movimientos, como el ver, el conocer, o la felicidad, cada una de ellas entendida como un estado *en curso* que es, sin embargo, completo en cada instante. El ser humano que puede experimentar estas actividades es, asimismo, una *enérgeia*¹¹⁰.

El significado de *enérgeia* converge con el de *entelékheia* (ἐντελέχεια), que Sachs traduce por “*being-at-work-staying-itself*”. El término *entelékheia* resulta de la fusión de la idea de *ékhein* (ser de un determinado modo a través de un esfuerzo continuado, de resistir en una condición, de “sostenerse en”), con la noción de *télos* (que introduce la idea de acabamiento, completud, finalización). Lo *entelés* es lo maduro, lo que ha alcanzado su desarrollo propio. *Enérgeia* y *entelékheia* suelen traducirse por “potencialidad” y “actualidad”, pero estos significados mistifican su sentido¹¹¹. La *entelékheia* resume todo el movimiento de *hýle* a *morphé*, es el movimiento en estado de completo y de acabado.

La *entelékheia* es “tenerse en el fin”, pues *télos* significa fin, límite, cumplimiento. No se trata de mero reposo, sino de reposo como concentración de movimiento. Todo lo que *es* no solo ha llegado a ser, sino que en cada momento *se tiene* en el ser, en la delimitación. Por otro lado, *enérgeia* significa “en el estado de *érgon*”, “trabajo”, “obra”, lo que se cumple y efectúa, “ser en efecto”, “estar en la luz”. Coincide con *entelékheia*, por tanto, con tenerse en la determinación propia¹¹². La esencia de la *kínesis*, de la

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. liii

¹¹⁰ *Ibid.*, p. li

¹¹¹ *Ibid.*, pp. li-liii

¹¹² MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994), pp 159-184

movilidad, es la *entelékhēia*, lo cual supone un nuevo paso para concebir la *phýsis* como *morphé*¹¹³.

La noción aristotélica de *phýsis* no es sino es una modificación de la noción platónica de *eîdos*, que significa la presencia, el aspecto, no entendida estáticamente, sino como un *salir a la luz*, un nacer, un brotar, un surgir.¹¹⁴ La *morphé*, en el universo de Aristóteles, no existe meramente como un estado alcanzado, sino como un *esfuerzo* hacia tal estado. El *télos*, la forma realizada, es ese esfuerzo que ha dado frutos, que ha resultado ser exitoso.¹¹⁵ En cada ente individual hay ese aspecto inteligible al que se subordina todo lo demás al que llamamos *morphé*, contenido inteligible del ente, que funciona como el punto focal hacia el que se dirige todo lo demás. La *morphé* es, de este modo, la causa final, el *télos*¹¹⁶.

Esta teleología es más fácilmente observable en el caso de los organismos vivos, en los que las funciones de cada una de sus partes convergen hacia el bienestar del todo, del *hólon*, si bien Aristóteles también ofrece el ejemplo de la construcción de una casa:

*For elsewhere, as for instance in house building, this is the true sequence. The **plan** of the house, or the house, has this and that **form**; and because it has this and that form, therefore is its construction carried out in this or that manner*^{117.118}

El hecho de que la *morphé* sea lo inteligible o cognoscible del ente, mientras que la *hýle* sea, por definición, solo cognoscible en relación a su *morphé*, quiere decir que *lo indeterminado es incognoscible*¹¹⁹. Esta idea, unida a la defensa del límite que caracteriza al pensamiento griego (que ya hemos visto entre Aristóteles y Meliso), tiene serias implicaciones en relación a la defensa a ultranza de la finitud de la filosofía aristotélica.

¹¹³ HEIDEGGER, M. (2001), pp. 233-237

¹¹⁴ HEIDEGGER, M. (2001), p. 227

¹¹⁵ LEAR, J. (2007), p. 35

¹¹⁶ OWENS, J. (1968), p. 161

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 162, cita original: *Partibus Animalium*, I 1, 640a15-18; Oxford tr. Cf. *Ph.*, II 7, 198b2-9

¹¹⁸ “Por ejemplo, en el caso de la construcción de una casa, el plano de la casa, o la casa, tiene una u otra forma, y en virtud de esa forma, su construcción se lleva a cabo de una u otra forma”. (Traducción propia)

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 160

7. Túkhe (*τύχη*) y automaton (*αὐτόματον*).

En los capítulos 4, 5 y 6 del Libro II de la *Física*, Aristóteles trata de conceptualizar desde su esquema causal la *túkhe* y lo *automaton*, que para muchos pensadores anteriores eran la verdadera razón de todo acontecer.

*We often allege fortune, or luck, and accident as causes, saying that something came about ‘as fortune or luck would have it’ or ‘accidentally’. What then is the place of fortune and accident amongst the causes we have reviewed? Is there any distinction between them? And, in a word, what are they?*¹²⁰ ¹²¹

Aristóteles sostiene que “se suele decir que son también causas la suerte (*túkhe*) y la casualidad (*automaton*)”. En la *Metafísica*, Aristóteles indica que, si la *tékhne* es un principio que está en otro y la *phýsis* un principio intrínseco, la *túkhe* es la privación de la *tékhne* y lo *automaton* la privación de la *phýsis*¹²². Para Aristóteles, es común tanto a *túkhe* como a *automaton* el hecho de ser excepcionales.

Hay quienes dudan de su existencia, dice Aristóteles, y afirman que siempre hay una causa determinada de todo cuanto decimos que ocurre por *automaton* o *túkhe*, pero esto no es así: lo cierto es que muchas cosas llegan a ser y son debidas a alguna de estas formas de causalidad¹²³. A veces, la acción se dirige hacia un propósito pero alcanza otro. En estos casos, la causa final no guarda relación con el efecto, aunque la acción la causara accidentalmente. Si cavo para encontrar un mineral, y acabo encontrando un tesoro, el acto de cavar, determinado por el deseo de encontrar el mineral, no hace referencia alguna al tesoro que acabo encontrando, no están relacionados: el efecto no era esperado en absoluto como algo normal que podía seguirse de ello. Estos son los casos a los que Aristóteles se refiere como causalidad por *túkhe* o *automaton*. Debemos, por tanto, investigar este asunto en profundidad¹²⁴.

¹²⁰ *Física*, II, 4, 195b30-37

¹²¹ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Se suele decir también que son causas la suerte y la casualidad y que muchas cosas son y acontecen debido a la suerte y a la casualidad. Hay que examinar, entonces: *a*) de qué manera la suerte y la casualidad se encuentran entre las causas que hemos indicado; *b*) si la suerte y la casualidad son lo mismo o son diferentes, y, *c*) en general, qué es lo que son.”

¹²² *Metafísica*, 1070a8-10

¹²³ *Física*, II, 4, 196a13

¹²⁴ *Física*, II, 4, 196a25-196b9

*Irregular and exceptional consequences do occasionally occur, and since it is precisely to this class of actual happenings that we ourselves apply such terms as ‘luck’. Or ‘lucky’ and of this class that we think when anyone else uses these terms, it follows that what we call luck or chance corresponds to some reality and is not a mere fiction*¹²⁵.¹²⁶

*What we mean by luck or chance is the incidental production of some significant result by a cause that took its place in the causal chain incidentally, and without the result in question being contemplated*¹²⁷.¹²⁸

La suerte y la casualidad son causas accidentales e indeterminadas, dice Aristóteles. Está claro que, si observamos que ciertas cosas suceden siempre de forma regular, o al menos en la mayoría de los casos, de ellas no puede decirse que la causa sea ni *túkhe* ni *automaton*, pero hay otras de las que todos dicen que suceden fortuitamente, por lo que, concluye Aristóteles, es evidente que *son algo*. Cuando tales hechos suceden accidentalmente, podemos decir que son debidas a la *túkhe*. La causa accidental es *indeterminada*, pues en la misma cosa pueden concurrir multitud de accidentes. La *túkhe* es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección¹²⁹.

*The incidentally causative forces are, in the nature of the case, indefinite as to number. This is why luck appears to have something evasive about it and to be inscrutable by man*¹³⁰.¹³¹

Aristóteles habla de la *túkhe* como algo oscuro, algo que escapa a la comprensión humana, algo ininteligible, y ello porque, como ya hemos visto en el anterior apartado, lo indeterminado es incognoscible.

¹²⁵ *Física*, II, 5, 196b13-16

¹²⁶ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Pero como, además de estas, hay también otras de las que todos dicen que suceden fortuitamente, es evidente que la suerte y la casualidad son algo, pues sabemos que tales hechos son debidos a la suerte y que los que son debidos a la suerte son tales hechos.”

¹²⁷ *Física*, II, 5, 196b30-35

¹²⁸ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Así pues, como se ha dicho, cuando en las cosas que suceden para algo concurren tales accidentes se dice entonces que éstos son debidos a la casualidad o a la suerte.”

¹²⁹ *Física*, II, 5, 196b10-197a30

¹³⁰ *Física*, II, 6, 197a7-10

¹³¹ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Las causas de lo que sucede como resultado de la suerte son, pues, necesariamente indeterminadas. De ahí que se piense que la suerte es algo indeterminado o inescrutable para el hombre (...”)

In Greek túkhe and automaton differ in this, that automaton is the more general term and includes túkhe as a special class. For (1) túkhe itself, as a cause, and the results that accrue by the action of túkhe, are only spoken of in connexion with beings capable of enjoying good fortune, or more generally of ‘doing well’ or ‘doing ill’. (...) Therefore túkhe must always be connected with our doings and farings (...) so that ‘doing well’ or ‘ill’ by túkhe is impossible to creatures that have no self-direction¹³².¹³³

Por último, en el capítulo 6, Aristóteles hace una distinción más clara entre *túkhe* y *automaton*, siendo esta última una noción más amplia: todo lo que se debe a la *túkhe* se debe, en última instancia, a lo *automaton*, pero no al revés. La *túkhe* solo pertenece a quienes pueden tener una actividad en la vida, se limita a la actividad humana, y se suele identificar *eutykhía* con felicidad (*eudaimonía*). La *túkhe* implica, de algún modo, la capacidad de elección humana: las cosas solo pueden experimentar *resultados* de la misma¹³⁴.

Automaton, on the other hand, may be used to describe the behavior of brute beasts and even of many inanimate things. For instance, we attribute it to automaton if a horse escapes a danger by coming accidentally to a place of safety¹³⁵.¹³⁶

Por el contrario, lo *automaton* se puede encontrar en los demás animales y en cosas inanimadas. En las cosas que llegan a ser para algo por *phýsis*, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, decimos que les sobreviene por *automaton*. Estos resultados casuales solo llegan a ser por *túkhe* cuando se trata de cosas que pueden ser escogidas por aquellos con capacidad de elección, esto es, los seres humanos. Ambas, concluye Aristóteles, son causas, pues son comienzo del movimiento, pero ninguna causa accidental es anterior a lo que es por *phýsis*. La casualidad y la suerte

¹³² *Física*, II, 6, 197a36-197b7

¹³³ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “La casualidad se diferencia de la suerte por ser una noción más amplia. Porque todo cuanto se debe a la suerte se debe también a la casualidad se debe a la suerte. La suerte y lo que resulta de ella sólo pertenecen a quienes pueden tener buena suerte y en general tener una actividad en la vida. (...) Luego lo que es incapaz de tal actividad es también incapaz de hacer algo fortuito. Por eso nada hecho por las cosas inanimadas, los animales y los niños es resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elegir; para ellos no hay buena o mala suerte (...).”

¹³⁴ *Física*, II, 6, 197a36-197b7

¹³⁵ *Física*, II, 6, 197b14-19

¹³⁶ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “La casualidad, en cambio, se puede encontrar también en los demás animales y en muchas cosas inanimadas. Así, decimos que el caballo vino por casualidad cuando al venir se salvó, ya que no lo hizo con ese propósito.”

son posteriores a la *phýsis*¹³⁷. Vamos a concluir la lectura de estos capítulos con esta cita, que consideramos que resume muy bien lo dicho hasta ahora a propósito de estas cuestiones:

*It is clear, then, that when any causal agency incidentally produces a significant result outside its aim, we attribute it to **automaton**; and in the special cases where such a result springs from deliberate action (though not aimed at it) on the part of being capable of choice, we may say that it comes by **túkhe**¹³⁸.*¹³⁹

En nuestro comentario de estos fragmentos, vamos a profundizar, en primer lugar, en la noción de *moira*, que era una de las manifestaciones, junto con *túkhe*, de lo divino para los grandes poetas, siendo ambos vocablos pertenecientes a la manera griega de sentir y concebir el mundo y, por esta razón, prácticamente intraducibles.

Dodds sostiene que los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su “sino” o de su “hado”, queriendo decir simplemente que no comprendían por qué ocurría pero que, puesto que había ocurrido, “tenía que ser”, evidentemente. No obstante, *moira* no significa “determinismo”, tal y como lo entendemos desde una perspectiva moderna. Al culpar a su *moira*, Agamenón está “tan lejos de declararse determinista sistemático como el campesino moderno cuando usa lenguaje parecido”. Preguntarnos si los personajes de Homero son deterministas o creen en la libertad de la voluntad es un fantástico anacronismo, porque un griego jamás se plantearía la cuestión de este modo, pues le resultaría incomprensible. Lo que sí que reconoce un griego es la distinción entre acciones normales y acciones realizadas en un estado de *ate*. No obstante, cuando Agamenón dice “no fui yo, fue la *ate*, ¿qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece” no está poniendo una excusa débil, ni evadiendo su responsabilidad, pues estaba dispuesto a pagar por sus actos. Esto se debe a que, para los griegos, lo relevante no era intención, sino el acto¹⁴⁰.

Sin embargo, el culto a la *túkhe* alcanzó amplia difusión, sostiene Dodds, en el helenismo, en forma de adhesión a la idea de lo inexplicable o lo impensable. Esta es la

¹³⁷ *Física*, II, 6, 197b-198a14

¹³⁸ *Física*, II, 6, 197b19-22

¹³⁹ En la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía: “Así, es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando lo que les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene por casualidad. Y estos resultados casuales se dice que llegan a ser “por suerte” cuando se trata de cosas que pueden ser elegidas por aquellos que tienen capacidad de elegir”.

¹⁴⁰ DODDS, E. R. (1999), pp. 15-31

razón por la cual la astrología se extendió ampliamente a partir del s. II a. C., cuando el individuo volvía la espalda a su propia libertad, huyendo de la espantosa perspectiva de la decadencia definitiva de Grecia y la comunidad sustancial: “mejor el rígido determinismo del Hado astrológico que la carga aterradora de la responsabilidad diaria”¹⁴¹.

Volvamos, ahora, a las interpretaciones de la concepción aristotélica de la *túkhe*. La lectura de Barnes es la siguiente. En la naturaleza, las cosas suceden, en su mayor parte, de manera invariable, regular. Las excepciones a esta regularidad son lo que Aristóteles llama “lo accidental”. Por ejemplo, si un hombre, al envejecer, no se arruga, esto se debe a la suerte (*túkhe*). Estos sucesos accidentales están más allá de la cognición humana, y no podemos tener conocimiento claro de los mismos. No obstante, Aristóteles no habla de un misterio incausado: si el pelo de Sócrates, al envejecer, no se vuelve gris, está determinado por la naturaleza particular del pelo de Sócrates. Los fenómenos accidentales tienen causas, no hay eventos incausados en el mundo natural, si bien no todos los eventos son susceptibles de comprensión científica, pues no poseen la regularidad necesaria para tal cometido¹⁴².

La importancia de *túkhe* y *automaton*, dice Lear, reside en que son casos de teleología *aparente*, de aparente causalidad final. No obstante, es importante recordar que un evento espontáneo no perturba el orden causal de la *phýsis*. Un evento cuenta como espontáneo no por interrumpir tal orden, o porque aparezca de la nada, sino porque aparece como si estuviese teniendo lugar dirigiéndose a un determinado fin, cuando en realidad no lo hace¹⁴³. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene que confiar lo más grande y hermoso a la fortuna (*túkhe*), dice Aristóteles, sería una incongruencia¹⁴⁴.

Concluyamos con una reflexión acerca del “plan” de la *phýsis*, derivada de la cuestión de la *túkhe* y lo *automaton*, de la mano de Ackrill.

Túkhe y *automaton*, ¿son causas? La *túkhe* se caracteriza por la falta de regularidad y de intención deliberada, *tó automaton* es una idea más amplia, como ya hemos leído. Lo característico, tanto de *túkhe* como de *tó automaton*, es que ambas son posteriores a *phýsis*, ambas presuponen patrones de acción normal, regular, dirigida a fines. En el esquema aristotélico, y griego en general, es absurdo que todo pueda suceder

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 221-238

¹⁴² BARNES, J. (2001), pp. 83-91

¹⁴³ LEAR, J. (2007), p. 36

¹⁴⁴ *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099b9-1099b25

por fortuna. Aristóteles critica a Demócrito por negar la existencia de un “propósito” en la naturaleza y reducirlo todo a mera necesidad. No es por fortuna ni por necesidad, dice Aristóteles, sino por *designio*, por un *plan*, que la naturaleza produce sus efectos beneficiosos, que los procesos naturales sucedan se explica por tales efectos¹⁴⁵. No obstante, Aristóteles no suscribe la idea de un diseño consciente en la naturaleza. Por el contrario, niega explícitamente que la naturaleza sea la expresión de algún propósito divino o algún creador, si bien tendemos a pensar que si *realmente* hay propósito en la naturaleza, debe haber algún agente¹⁴⁶. Siguiendo a Barnes, no hay que interpretar la teleología aristotélica en términos de “plan intencional”. Se trata de interpretarla en términos de *funciones*, no de intencionalidad. La función es esencial para comprender la *phýsis*, y esta no es una mera suposición infantil¹⁴⁷. La sentencia “la naturaleza no hace nada en vano” no haría, por tanto, referencia a ningún principio trascendental, sino que abarca las naturalezas de todos los “cuerpos naturales” que actúan armoniosamente juntos¹⁴⁸.

¹⁴⁵ ACKRILL, J. L. (1981), pp. 39-52

¹⁴⁶ LEAR, J. (2007), p. 41

¹⁴⁷ BARNES, J. (2001), pp. 116-122

¹⁴⁸ ROSS, W. D. (1981), p. 69

Conclusión.

A modo de conclusión, en primer lugar, vamos a sintetizar lo dicho hasta ahora para, por último, llevar a cabo una reflexión acerca del motor inmóvil como forma de detener la cadena infinita de las causas si bien, como ya hemos visto, ya ha aparecido el concepto de “infinito”, con Zenón y Meliso.

En primer lugar, hemos concluido que la *epagogé*, en cuanto camino de investigación a seguir tanto en ética, como en física, como en metafísica, consiste en ponernos en marcha desde lo más claro y conocido *para nosotras* (las cosas, lo ente) hasta lo más desconocido pero más claro en cuanto a la *phýsis*, esto es, *el ser*. La *epagogé* es el ponerse en el camino, y se trata de reconducirnos hacia eso que acude a nuestra mirada. Es un camino *hacia*, un camino que nunca llega a su fin, no obstante, pues el ser, en Grecia, no es punto de llegada.

En segundo lugar, nos hemos ocupado de la cuestión del cambio y la *gígnesthai*. El cambio presupone tres cosas: materia, forma y privación, y hemos visto que la *gígnesthai* no equivale a creación *ex nihilo*. El llegar a ser, la *gígnesthai*, se dice en muchos sentidos, se dice de lo simple y de lo compuesto, y es parte intrínseca del concepto de cambio que algo *permanezca*. En este punto, hemos planteado la polémica con Meliso, que sostiene que “no existe la multiplicidad, solo el ser mismo”. Hemos visto cómo Aristóteles refuta esta aserción punto por punto, así como la afirmación según la cual el universo es ilimitado. De este modo, Aristóteles, como ya hemos dicho, evita la pérdida del límite, que equivaldría a la pérdida de las diferencias que caracteriza al pensamiento griego. Una cosa puede, de hecho, ser *una y muchas a la vez*, sin contradicción, si bien *en diferentes sentidos*, en la medida en la que podemos hablar de una misma cosa, por ejemplo, respecto a su potencialidad y su actualidad, y ser diferentes cosas en función del sentido en el que hablamos de la misma. De este modo, Aristóteles resuelve las dificultades que llevaron a los antiguos a apartarse del cambio, de la diferencia.

En tercer lugar, hemos hecho referencia al concepto de *ousía*, a partir de la afirmación aristotélica según la cual “lo ente que procede de la *phýsis* tiene el ser del tipo de la *ousía*”. Hemos concluido que *phýsis* es *ousía*, entidad, eso que caracteriza al ente como tal, esto es, *el ser*. *Ousía*, en sentido aristotélico, es la primera de las categorías, es el modo de ser que pertenece a todo aquello que posee atributos pero no es ello mismo atributo de ninguna otra cosa. Es aquello que es, a la vez, algo separado e individual, y

un *tóde ti*. *Ousía* es, en Aristóteles, lo que responde a la pregunta “¿qué es?”. Además, como hemos visto, la *ousía* tiene carácter de *hólon*, aquella unidad compuesta de partes en relación de dependencia ontológica, siendo su conjunto algo más que su mera suma. Sus partes no están juntas de forma azarosa e indiferente, sino en una cierta disposición, dirigiéndose a cumplir una determinada función, el *érgon* propio del *hólon* del que forman parte.

En cuarto lugar, a partir de la lectura de *Física*, B, 1, hemos expuesto la noción de *phýsis* como “principio y causa del movimiento o del reposo de la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”. Los *phýsei onta*, los entes que son por *phýsis*, poseen una tendencia a moverse y cambiar de diversas formas, en función de un impulso interno, de una fuente interna de movimiento, que es *phýsis*. *Phýsis*, en Grecia, es otra palabra para el ser, se opone a *tékhne*, a *túkhe* y a *prohaíresis*, no a *nómos*. Lo decisivo de la *phýsis* es la movilidad: todo lo que cambia tiene dentro de sí el *arkhé kinéseos*, la disposición para la movilidad. *Phýsis* se refiere, así, a cierta región de lo ente, pero designa su ser: es un concepto ontológico, no óntico. Ser, en griego, como venimos diciendo, es tener carácter definido y por lo tanto definible, he aquí la importancia de la noción de límite, origen de la polémica con Meliso. Por ello, hemos dicho, podemos concluir que el logro de la *Física* es una ontología particular, una ontología de la *finitud*, pues queda referida al ser de los entes que moran por debajo de la esfera de la Luna.

En quinto lugar, hemos hecho referencia a las cuatro *aitíai* como cuatro formas diferentes de explicación, siendo las cuatro estrictamente necesarias para comprender cualquier cosa, pues son las responsables de dar cuenta del comportamiento y existencia de una cosa. Después de un comentario sobre las cuatro *aitíai* y la noción de *arkhé* hemos concluido que causa, como el llegar a ser, como el ser mismo, se dice *en varios sentidos*, que no son excluyentes, pues una misma cosa puede tener diversas causas sin contradicción. En este punto, hemos introducido la polémica con Antifonte acerca de si la materia (*hýle*) es un modo inferior de causalidad, respecto a las otras tres (*causa formal*, *causa eficiente*, *causa final*). La *morphé*, concluye Aristóteles, es, definitivamente, más *phýsis* que la *hýle*, aunque el físico debe ocuparse y estudiar las cuatro causas.

En sexto lugar nos hemos centrado en la relación fundamental que guardan las nociones de *eídos* y *télos*, a partir de la definición de estos términos, así como los de *enérgeia* y *entelékheia*. La noción aristotélica de *phýsis*, hemos concluido, se corresponde con la de *eídos*, entendida como un salir a la luz, un nacer, un brotar, un surgir. En este apartado hemos expuesto una de las ideas, a nuestro juicio, más importantes de nuestra

investigación: la *morphé* es aquello inteligible o cognoscible del ente, no la *hýle*. Por lo tanto, hemos concluido, *lo indeterminado, lo informe, lo carente de morphé, es incognoscible, no-ente.*

Por último, hemos expuesto las nociones de *túkhe* y *automaton* como causas accidentales e indeterminadas y, por ello, incognoscibles, teniendo en cuenta lo dicho inmediatamente antes. Hemos caracterizado ambas nociones: *automaton* comprende a *túkhe*, no así al revés, pues *túkhe* es una causa accidental que implica la capacidad de elección humana, mientras que lo *automaton* puede encontrarse en animales y en cosas inanimadas. Por último, hemos defendido la importancia de *túkhe* y *automaton*, como casos de teleología meramente aparente, de supuesta causalidad final. No obstante, un evento espontáneo, hemos dicho, no perturba el orden causal de la *phýsis*. Tanto *túkhe* como *automaton* son posteriores a *phýsis*, y la *phýsis* produce sus efectos por mor de un plan, si bien no debemos interpretar la teleología en términos de plan intencional.

¿Cómo interpretarla, entonces? Vamos a introducir, a continuación, la noción de *motor inmóvil*, para terminar nuestro trabajo. Si seguimos las definiciones de Sachs, la *kínesis*, la movilidad (*motion*) no es sino la *entelékhēia* de una potencia *en tanto que potencia*, coextensiva pero no sinónima del cambio (*metabolé*), tiene cuatro modos irreductibles, respecto a la *ousía*, la cualidad, la cantidad y el lugar. Por su parte, un *kinoun*, un motor (*mover*) hace referencia a todo aquello que causa movimiento en otra cosa. Todo movimiento depende, en última instancia, de un primer *kinoun*, un *primer motor* que es inmóvil, carente de *kinoun*. No obstante, el primer motor no es inerte: las fuentes inmóviles de movimiento son *fully-at-work*, *enérgeia*, y en su actividad no hay movimiento porque su *enérgeia* es completa, acabada en cada instante¹⁴⁹.

La teoría del Primer Motor se llega a concebir a partir de un proceso de investigación regresivo, esto es, como un modo de detener la cadena (en principio) infinita de causas, y es pensada a partir del fenómeno fundamental que es el *movimiento*, que domina nuestra experiencia del movimiento sublunar. El Primer Motor no es tanto condición del movimiento cuanto condición de la *eternidad* del movimiento. Se trata de explicar, por lo tanto, que el movimiento existe y debe existir siempre y que, sin embargo, las cosas de nuestro mundo están, ya en movimiento, ya en reposo. Aristóteles aplica al movimiento eterno de los astros un principio que solo parecía servir para el mundo sublunar, a saber, “*todo lo que se mueve, es movido por algo*”, y así llega a un Primer

¹⁴⁹ SACHS, J. (1999), p. li

motor que mueve sin ser movido, y que es la causa inmediata de los movimientos celestes, y la causa mediata de los movimientos del mundo sublunar¹⁵⁰.

¿Qué tiene esto que ver con la negación del infinito, y con la polémica con los élatas? El Primer Motor, dice Aristóteles, es el primer término de la serie, pero no pertenece él mismo a la serie. En el libro VII de la *Física*, anuncia el proceso general de su prueba: todo lo que se mueve es movido necesariamente por algo, que a su vez es movido, hasta llegar a un primer motor no movido, pues *no se puede proceder al infinito*. ¿Por qué no se puede proceder al infinito, por qué no hay un movimiento infinito?

Siendo así que lo movido no se mueve más que durante el tiempo en que lo mueve el motor, el movimiento del primer motor y del último móvil deberán ser *simultáneos*. Ahora bien: este último móvil desarrolla su movimiento en un tiempo *finito*, como muestra la experiencia. Por tanto, el movimiento del Primer Motor y de todos los motores intermedios se desarrollará en un tiempo igualmente finito. Si ese movimiento fuera infinito, nos encontraríamos con un movimiento infinito en un tiempo finito, lo cual es absurdo¹⁵¹.

El *télos* de animales y plantas, dice Aristóteles, es alcanzar en la medida de lo posible el carácter de lo eterno y lo divino. Este carácter puede encontrarse, en primer lugar, en las *ousías* inmóviles y separadas, que son pura actualidad. Las cosas perecederas, envueltas, permeadas por el cambio, imitan aquellas cosas no perecederas. La actividad de las primeras se dirige a imitar el movimiento eterno y regular de los cuerpos celestes, que continúan para siempre girando en una órbita perpetua. Las *ousías* puramente actuales y separadas mueven las esferas y, en última instancia, todos los entes del mundo sublunar, a través del amor y el deseo¹⁵².

¿Qué quiere decir esto último? En la *Metafísica*, leemos que el Primer Motor mueve en cuanto “deseable”:

“Y así es como mueven lo deseable y lo inteligible: mueven sin moverse ellos mismos. Estos dos conceptos en grado sumo son lo mismo”¹⁵³.

El Primer Motor mueve en cuanto “deseable”, en cuanto “objeto de amor”. Así se entiende que pueda mover sin ser movido: solo la causalidad final puede ejercerse en la

¹⁵⁰ AUBENQUE, P. (2018), pp. 300-301

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 301-302 (*Física*, VII, 1, 242b27- 2, 244a4)

¹⁵² OWENS, J. (1968), pp. 166-167

¹⁵³ *Metafísica*, XII, 7, 1072a26

separación. Efectivamente, no puede ejercerse en la ignorancia total, pues no se desea aquello que se ignora, pero el Primer Motor de Aristóteles puede ser contemplado, es accesible a la contemplación. Tiene en común con el ser amado el singular privilegio de mover, o más bien de *conmover*, en virtud del espectáculo que de sí mismo ofrece en el cielo. Del Primer Motor puede decirse que “toca” (que commueve) sin ser tocado él mismo, que mueve sin ser movido a su vez, que actúa sobre el mundo sin ser del mundo¹⁵⁴.

Este “Dios” amable (en el sentido literal de “poder ser amado”) de Aristóteles no anuncia, en ningún caso, el Dios de Amor cristiano, su moción inmóvil no es comparable en ningún caso a la gracia cristiana. Simplemente *es*, no tiene necesidad de actuar. Es un Dios que guarda las distancias, las incommensurables distancias, con el mundo sublunar, que no procede de él, sino que se contenta con tender hacia él. Es puro *télos*, el final siempre aplazado de una búsqueda y un esfuerzo¹⁵⁵.

Esta es la forma en la que Aristóteles detiene la cadena de las causas, su forma de refutar el infinito, que ya había aparecido con Zenón y con Meliso. El pensamiento de Zenón y Meliso es resultado y consecuencia de decir el límite, transgresión que amenazaba con destruir el propio límite, con aplanar las diferencias inherentes a la misma noción griega de *ser*, causa del ocaso mismo de Grecia. Por todo lo dicho anteriormente, sostenemos que la *Física* aristotélica es una ontología, y no una ontología general, sino una ontología particular, una ontología del límite, del ser del ente del mundo sublunar.

¹⁵⁴ AUBENQUE, P. (2018), pp. 309-310

¹⁵⁵ AUBENQUE, P. (2018), p. 310

Bibliografía.

Diccionarios y herramientas de lectura.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R, *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>)

Bibliografía básica.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2011

_____ *Física*. Madrid: Gredos, 2011

_____ *Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial, 2017

_____ *Metaphysics*, Santa Fe: Green Lion Press, edición de Joe Sachs, 1999

_____ *On the Parts of Animals*, traducido y comentado por James G. Lennox. Oxford: Clarendon Press, J. L. Ackrill y L. Judson (eds.), 2001

_____ *Physics*, Londres: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1957

_____ *Política*, Madrid: Gredos, 2011

Bibliografía secundaria.

ACKRILL, J. L., *Aristotle the philosopher*, Nueva York: Clarendon Press Oxford, 1981

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Escolar y Mayo, 2018

_____ “Sócrates y la aporía ontológica”, en *Azafea: Revista de Filosofía*, 6 (1), 2004, <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0213-3563/article/view/4729>

BARNES, J., *Aristotle. A very short introduction*. Nueva York: Oxford University Press, 2000

DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1999

FALCON, A., “Aristotle on Causality”, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de primavera de 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aristotle-causality/>

HEIDEGGER M., *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001

_____ *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005

LEAR, J., *Aristotle: the desire to understand*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía I*. Madrid: Istmo, 1994

_____ “Heidegger y la historia de la filosofía”, *Taula*, num. 13-14, 1990

OWENS, J., “Teleology of nature in Aristotle”, en *The Monist*, Oxford University Press, 1968, vol. 52, no. 2, “Aristotle”

ROSS, W. D., *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1981

SACHS, J., “II. English Glossary” (pp. xlxi-lx), en ARISTÓTELES, *Metaphysics*, Santa Fe: Green Lion Press, edición de Joe Sachs, 1999

WICKSTEED, P. H., CORNFORD, F. M., “Book II. Introduction”, en ARISTÓTELES, *Physics*, Londres: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1957