



## ARISTÓTELES: ANÁLISIS HERMENÉUTICO-CRÍTICO DE LAS CUATRO CAUSAS Y SU ONTOLOGÍA MODAL

Aristotle: Hermeneutic-Critical Analysis Of The Four Causes And His Modal Ontology

FRANCISCO ROMERO MARTÍN

Investigador de HERCRITIA y del Archivo Heidegger de Sevilla, España

---

### KEY WORDS

*Aristotle  
Metaphysics  
First Philosophy  
Causes  
Hermeneutics  
Language  
Modal Ontology  
Being*

### ABSTRACT

*The aim of this research is to make explicit, within a possible and suggestive interpretation, the reasons why Aristotle understood the need to postulate the final way as a way to efficiently carry out the First Philosophy. Thus, we will review his critique of the causes employed by his philosophical tradition: the material, the efficient, and the formal. Finally, having found the reasons for the necessity of postulating a fourth cause, the final one, we will present the cardinal points of his logoi  $\Theta$  as the conclusion of the founder of the Lyceum with respect to his First Philosophy: the Modal Ontology.*

---

### PALABRAS CLAVE

*Aristóteles  
Metafísica  
Filosofía primera  
Causas  
Hermenéutica  
Lenguaje  
Ontología modal  
Ser*

### RESUMEN

*La presente investigación tiene por objeto explicitar, dentro de una posible y sugestiva interpretación, los motivos por los cuales Aristóteles comprendió la necesidad de postular la vía final como camino para efectuar eficientemente la Filosofía Primera. Así lo anterior, revisaremos su crítica de las causas empleadas por su tradición filosófica: la material, la eficiente y la formal. Finalmente, halladas las razones que auspician la necesidad de postular una cuarta causa, la final, presentaremos los puntos cardinales de su lógoi  $\Theta$  en tanto conclusión del fundador del Liceo con respecto a su Filosofía Primera: la Ontología modal.*

Recibido: 07/ 07 / 2021  
Aceptado: 31/ 08 / 2021

## 1. Introducción

La principal inquietud del fundador del Liceo en su *Metafísica* es lograr encontrar si hay un tipo de ciencia, *epistémē* (ἐπιστήμη), que verse sobre las primeras causas y primeros principios del ente en cuanto ente, los arjái (ἀρχαί), el Ser. Y siendo tal *epistémē* la Filosofía Primera (πρώτη φιλοσοφία) Aristóteles concierne su peculiar método (μέθοδος) a partir de la recusación crítica de lo propuesto por los interlocutores anteriores y contemporáneos a él -los ἐνδοξα- respecto de cuáles sean esas últimas necesidades-leyes ontológicas. Así lo anterior, asevera el maestro de los peripatéticos (2018):

Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método (...) evidentemente es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), (...) Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar. (983a, 21 – 983b, 6)

En los libros A, α, B y Γ de su *Metafísica*, especialmente en el libro B, Aristóteles pone en obra su propio μέθοδος filosófico y se dispone a encontrar las aporías (ἀ-πορίαι) -necesarias para el pensamiento, en tanto en cuanto son ellas las que posibilitan las preguntas- resultantes de poner a dialogar entre sí las tesis conclusivas de los que conforman los ἐνδοξα respecto de qué y cuáles sean esos primeros principios que investiga la Filosofía Primera. Es de este modo cómo el macedonio apreció que tanto presocráticos, pitagóricos-platónicos como sofistas cometieron una serie de contradicciones en sus argumentos; unas contradicciones fundamentadas, en última instancia, en haber empleado para tal fin una vía errada. En efecto, las vías empleadas para alcanzar esos primeros principios fueron, hasta antes del Estagirita, tres:

la causalidad material, la causalidad eficiente y la causalidad formal. Pues bien, en lo siguiente identificaremos tanto el procedimiento de cada una de estas vías como los motivos esenciales que propician que ninguna de ellas, salvo aquella no contemplada por la tradición: la vía final, sea la correcta para alcanzar los ἀρχαί; pues, efectivamente, *lo primero en sí será lo último para nosotros*.

## 2. La vía de la causalidad material

Tal y como postula el macedonio (1995), la vía material correspondería a “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, y los géneros del bronce o de la plata” (194b, 23-25). Sin embargo, a ojos de Aristóteles, a través de esta vía jamás podríamos encontrar los primeros principios que busca la *πρώτη φιλοσοφία*. Con tal aserción pudiera parecer que el de Estagira está negando la posibilidad de que la materia esté compuesta por unos elementos materiales últimos. Empero, no es así. En su tiempo sociohistórico estos límites materiales últimos eran cuatro, a saber: fuego, aire, agua y tierra (Oñate, 2001, p. 575)<sup>1</sup>. Hoy día, por ejemplo, esos límites corresponderían a las partículas atómicas. Más aún, en Física se habla de otras partículas subatómicas más pequeñas y por tanto más próximas a identificarse con los límites-limitantes que pretendemos encontrar. Ahora bien, sean cuales sean esos principios materiales, ellos jamás podrán ser los ἀρχαί que buscamos en tanto en cuanto se cometería la misma contradicción racional que cometieron algunos pensadores presocráticos, pues, en efecto, la materia toda es infinitamente divisible, y los primeros principios del ente en cuanto ente han de ser, por mor de su propia definición, indivisibles. Pero más aún, la dificultad no sólo estriba en la divisibilidad de la materia, sino que esos elementos últimos materiales gozan necesariamente de un carácter potencial, es decir, en tanto que contrarios no pueden darse por separados. “Son principios que se dan en una

<sup>1</sup> En efecto, tal y como nos señale Oñate, Aristóteles toma aquí, para su confrontación racional-hermenéutica, los elementos materiales últimos postulados por Empédocles.

combinatoria de conexión co-casual de carácter cíclico. Si algo no puede darse de otro modo más que en referencia a otra cosa, no tiene el carácter de primer principio indivisible” (Oñate, 2001, p. 575). Por consiguiente, bien podemos sostener que el camino de la causalidad material no nos permitiría encontrar esos límites limitantes, salvo los elementos de la época de Aristóteles o las partículas subatómicas descubiertas en nuestra era, insuficientes todos ellos por su carácter referencial. Para ilustrar este anterior galimatías respecto de la referencialidad tomaremos como ejemplo al átomo. Ciertamente, y de forma simple y general, el átomo está compuesto por neutrones, protones y electrones. Pues bien, estas partículas subatómicas, aún siendo presumiblemente límites, no poseen el carácter del primer principio que buscamos dado que ellos se dan siempre, y necesariamente, en una relación de mutua de reciprocidad: cada uno depende del otro de forma cíclica, tal y como advertimos más arriba. Es decir, son referenciales, son con respecto a otro; antagónicamente, no son ni simples, ni no-referenciales, tal y como se exige que sean los primeros principios.

Y tampoco el intermedio, pues sólo es causa de uno (y nada importa que el término intermedio sea uno o más de uno, ni que sean infinitos en números o finitos). Pues de los infinitos de este modo y de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta la presente. De suerte que, si no hay ningún termino primero, no hay en absoluto ninguna causa. Pero tampoco en sentido descendente es posible ir al infinito, teniendo principio lo de arriba, de suerte que del Fuego se forme Agua, y de ésta [del Agua] Tierra, y así siempre algún otro género. (Aristóteles, 2018, 994a, 15-23)

Este fue el motivo por el cual Aristóteles distinguió muy oportunamente entre las causas y los principios primeros. Las causas, tal y como declara tanto en su *Física* como en su *Metafísica*, siempre corresponden a un límite no último. Y, en tanto que no-último, será un límite entreacto de carácter referencial que dependerá, en última instancia, del límite último: ese que es primero por ser el que subordina al resto. Éste es, precisamente, aquel que buscamos: los primeros principios, que en tanto que primeros y

dependientes sólo de los *ἀρχαί* -de sí mismos-, no serán referenciales ni contrarios, siendo, por tanto, pura potencia y acto (Oñate, 2001, p. 575). Pues nadie, efectivamente, “intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a un término; ni habría entendimiento en los entes; pues el que tiene entendimiento obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin, en efecto, es un término” (Aristóteles, 2018, 994b, 14-15).

### 3. La vía de la causalidad eficiente

Lo primero a tener en cuenta, pues en ello estribará las dificultades que presenta este camino, es que ésta es una vía que necesariamente ofrece una comprensión del tiempo como *sucesión y génesis*. En su *Física*, el Estagirita (1995) definió la causa eficiente como el principio a partir del cual

proviene el cambio [movimiento] o el reposo, 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 (194b, 30-33).

Justamente, partiendo de la propia definición de Aristóteles, la vía de la causalidad eficiente es defectuosa para nuestro fin, pues con ella nos moveremos en una comprensión psicológica del tiempo, es decir, en una temporalidad diacrónica del *antes y después*. De este modo, dicho camino tan sólo nos remitirá al ámbito fenoménico y en tanto que sólo nos remite a éste, el fenómeno será imposible de trascender<sup>2</sup>. En otros términos, la vía eficiente brinda una explicación en términos de *origen y efecto*, es decir, en términos de *causa y causado* y, en consecuencia, jamás podrá convenir *por qué* la causa tiene entidad de causa y, del mismo modo, por qué, en cuanto movimiento, su ser se constituye de ese *modo*. Muy convenientemente Aristóteles se percató de que la causa por sí misma no puede autoconstituirse, salvo que se defienda una espontaneidad absoluta de carácter ontologizante, y no es el caso. De hecho, se caería

<sup>2</sup> Esta vía, aunque insuficiente para efectuar la tarea que se propone la Filosofía Primera, será necesaria para lo que Aristóteles consigna como Filosofía Segunda: la Física. Pues, en efecto, la Física se encargará, a diferencia de la Metafísica, del cambio, del movimiento y, por consiguiente, del tiempo físico, óntico, psicológico, cinético.

en una contradicción, pues una contingencia absoluta, una espontaneidad dominante, una ontología fundada en el azar, imposibilita, sí y solo sí, toda ontología (*lógos del on*). Es por ello por lo que el fin de cada cosa ha de ser previo a la propia cosa, constituyéndose de este modo tanto a la causa como aquello por lo que es causa al mismo tiempo. Y ello sólo se logra en virtud de una transformación de la comprensión del tiempo: de una temporalidad diacrónica, cronológica-lineal, cinética, psicológica, a una temporalidad sincrónica, simultánea, reflexiva, racional. Esta última es la dimensión del tiempo propia y necesaria para el ámbito que aquí buscamos, el ontológico. Pero más aún, y en correlación a lo ya expuesto, esta vía generaría una importantísima *ἀπορία* en el supuesto de tomarla como horizonte a partir del cual efectuar la búsqueda propia de la Ciencia Primera. Dicha dificultad estribaría en considerar en las palabras de Aristóteles una analogía entre Dios y *ἀρχή*, algo que posibilitaría la deliberación de que en nada se diferenciarían la Filosofía de la Teología comúnmente entendida<sup>3</sup>. *Etenim*, si

<sup>3</sup> Es importante distinguir entre *θεολογία*, en su sentido originario griego, y Teología, como ciencia que versa sobre Dios y su palabra revelada. En efecto, para Grecia *To Theion* o *Theós* (*θεός*) no correspondería con el sentido que el concepto *Dios* tiene hoy para nosotros, sino con aquello que es *divino*. Es más, para Aristóteles identificar el Ser, el *ἀρχή*, el primer principio, con una suerte de Dios monoteísta, monolítico, creador, al modo del Dios *pantocrátor*, no sólo difiere de sus verdaderas intenciones y conclusiones, sino que es algo estrictamente imposible, pues no formaría parte del ámbito de la comprensión y de la experiencia griega de la divinidad. Para el macedonio lo divino es una dimensión plenamente racional que no reviste de un carácter antropológico, sino *principal -en tanto alétheia*. De hecho, y a mayor abundamiento, para nuestro filósofo una consideración tal conllevaría irremediablemente a contradicción, pues, en efecto, si el Ser es entendido como un Dios creador, se estaría intentado alcanzar lo *divino* -que no sólo no será un Dios, sino que será plural, los *ἀρχαί*- a través de la *vía eficiente*, y ya veremos más adelante las aporías que encierra su tránsito, por las cuales esta vía conduce a error. No obstante, y a modo de sutil aperitivo, podemos adelantar que este modo de comprensión se conjuga y se desenvuelve bajo la estructura de un *desde donde* (*καθ' ἑν*), es decir, que concierne al Ser en el origen y, por consiguiente, como causa o efecto de todo movimiento, consideración que desemboca tanto en unas importantes aporías como en unas posibles tesis de carácter fundamentalista y esencialista. En definitiva, Aristóteles no postula, como se ha malinterpretado en incontables ocasiones, una teología creacionista ni ningún tipo de

consideramos a Dios como Ser, si conferimos a Dios las características propias que han de poseer los primeros principios que aquí buscamos, tenemos que admitir, necesariamente, que *lo que hay, lo que es*, es efecto de una voluntad. De modo y manera que el *kósmos* (*κόσμος*) entero, al ser fruto u obra de Dios, deviene de la Nada. Este tipo de razonamiento y las dificultades que genera interesará enormemente a ciertos filósofos pre-kantianos, alcanzado su máximo cenit en la *Teodicea* de Gottfried Leibniz. Sea como fuere, solamente poseemos tres únicas alternativas, a saber: i) admitir que, al concebir al Ser como Dios, y que éste como primer principio es creador y voluntad de lo que hay; siendo así que lo que hay, lo que es, deviene de la nada y, por consiguiente, *pudo no haber sido -es contingente-*, ii) admitir que el Ser es fruto del azar y deviene de la Nada o iii) admitir que el Ser es eterno. La primera posibilidad es difícil de sostener para la comprensión griega, pues es un tipo de razonamiento que deviene, necesariamente, de la tradición judeo-cristiana. Mas aún, tanto la anterior (i) como la siguiente (ii) incurren en contradicción, pues, a ojos de Aristóteles, la primera comete el descuido de confundir la causa con el origen -la pone en obra respecto del movimiento- y la otra es insostenible *per sé*, pues, en efecto, de la Nada (no-ser) nada puede devenir, brotar, salir, ser. De hecho, tal y como mencionamos más arriba, de admitirse este último razonamiento no tendría sentido alguno hablar de ontología dado que estaríamos admitiendo que el azar tiene carácter de fundamento. Por tanto, la solución a tal aporía estriba en admitir, imperiosamente, la tercera opción, razonamiento que retoma y recrea Aristóteles de la tesis principal sostenida y enseñada por Parménides en su proemio: *El Ser es* [*ἔστι γὰρ εἶναι*]. Afirma el Eléata (2007):

(...) sólo un camino expresable queda: que hay. Acerca de esto los referentes son muy abundantes: que, lo que es siendo, es inengendrado e imperecedero, entero, único, incommovible y perpetuo. Nunca fue ni será,

ordenamiento dogmático. *Mutatis mutandis*, para no confundir ambos sentidos -el racional y el de la fe- sería más oportuno hablar de *θεολογία* como *investigación sobre lo divino*.

puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué origen le buscarías?, ¿cómo y de dónde habría surgido? Sobre lo que no es no te permitiré decir ni pensar; pues no es decible ni pensable que no hay. ¿Y qué necesidad le habría impulsado a brotar antes o después, proviniendo de la nada? Así, es necesario que sea, o no, absolutamente. Ni siquiera la fortaleza de la convicción admitirá nunca que de lo que no es surja algo junto a ello mismo. (Fragmento 8, p. 38)

Justamente, bien podríamos considerar, en una viable interpretación -posibilitada por el propio discurso de Aristóteles en su *Metafísica*-, que Parménides, al referirse únicamente al ámbito de los primeros principios, pondría en obra ya la *diferencia ontológica*. De modo y manera que, de admitirse lo anterior, no habría sido Martin Heidegger el primero en establecer tal diferencia entre el Ser y el Ente, algo que podría explicarnos la enigmática relación que el alemán mantuvo siempre, y a lo largo de toda su obra, con el pensador de Elea.

En cualquier caso, esta dificultad aporemática generada en virtud de emplear la vía eficiente como camino a transitar para llevar a término la Filosofía Primera, la solventará de forma eficaz Aristóteles ulteriormente al formular una posible nueva vía como horizonte de comprensión del Ser.

Dado que lo anterior puede suscitar ciertas dificultades de comprensión, intentaremos explicitarlo a partir de un ejemplo. Para ello tomaremos exactamente el mismo -extraordinariamente sencillo- que nos ofrece Aristóteles en su *Física*: el del padre y el hijo. Pues bien, desde el punto de vista de la vía eficiente, y, por tanto, desde una comprensión del tiempo psicológico-cinético, el padre, en tanto que es *antes*, es causa del hijo, que es *después*. Pero, ¿con ello se ha respondido al *por qué* la causa es causa? Creemos que no. Más aún, esta vía generaría una cadena de interrogantes infinitos, pues podríamos preguntarnos por la causa del padre, y a su vez, por la causa del padre del padre, y a su vez, por la causa del padre del padre del padre, generándose una aporía imposible de solventar, razón ésta por la cual Aristóteles (2018) nos enseña -contra este tipo de comprensión- que “lo infinito por adicción no puede recorrerse en un tiempo finito” (994b,

31)<sup>4</sup>. Aquí es donde gravitan los impulsos que llevaron a nuestro filósofo a cavilar que desde un punto de vista ontológico -que es el que aquí nos interesa- el fin es lo determinante, justificándose así la consideración de que la vía eficiente es incapaz de otorgar explicación alguna tanto de la propia entidad de los fenómenos como del propio movimiento. En su *Física*, Aristóteles (1995) atestiguó que:

(...) si el no-ser se dice en muchos sentidos, y no puede haber movimiento del no-ser según la composición o división, ni del no-ser meramente potencial, en cuanto opuesto a lo que “es” en acto absolutamente (...) entonces lo que no es no puede ser movido como tal. Pero, si esto es así, la generación no puede ser un movimiento, ya que en ella hay un no-ser que llega a ser. Porque, aunque sea más bien por accidente que lo que no es llega a ser, se puede decir con verdad que el no-ser pertenece a aquello que llega a ser en sentido absoluto. Y de la misma manera el no-ser tampoco puede estar en reposo. Tales son las dificultades que se siguen si se supone que el no-ser tiene movimiento. Y, además, si todo lo movido está en un lugar, el no-ser tendría que estar en alguna parte, pero no puede estar en un lugar. (225a, 20-31)

Y continúa:

(...) si hubiese un cambio de un cambio o una generación de una generación se procedería hasta el infinito, pues el primer cambio también tendría que haber sido el cambio de un cambio, si el segundo ha de darse. Por ejemplo, si una generación absoluta hubiese sido a su vez generada en algún tiempo, también lo que la generó tendría que haber sido generado, de suerte que todavía no llegaríamos a algo que fuese generado absolutamente, sino a algo generado en proceso de ser generado, y esto sería a su vez algo en proceso de ser generado, de manera que jamás habría un tiempo en el que lo generado hubiese sido generado. Y como en una serie infinita no hay un primer término, no habría entonces un primer generado ni tampoco otro generado que le siga inmediatamente. Por consiguiente, no sería

<sup>4</sup> En efecto, dicho infinito llevaría a considerar al Ser como lo indeterminado, *ἀπειρον*, algo contradictorio *per sé* pues, justamente, el límite limitante aquí buscado ha de ser determinado, es decir, operar como término.

posible ninguna generación, ningún movimiento, ningún cambio. (225b, 35 - 226a, 6)

Evidentemente, los fragmentos anteriores nos indican dos cosas importantes relacionadas con nuestra actual dificultad. La primera es que, tal y como indicamos recientemente, el no-ser, la Nada, no puede ser constitutivo del ámbito de los primeros principios, lo cual no significa que éste no posea legitimidad eficaz en dicho ámbito como modo relativo-diferencial. Y la segunda es que la potencia siempre es potencia respecto de un acto, el cuál es, y es a la vez que sus potencias, donde la últimas no pueden sino ser respecto del propio acto. Por tanto, desde el punto de vista cinético la vía eficiente es legítima, pero desde el punto de vista que buscamos, el ontológico, no. La causa eficiente puede ser principio del movimiento cinético, pero desde el punto de vista ontológico no es lo constitutivo ni lo constituyente. Pues, a razón de lo anterior, el hijo, en tanto fin, es lo que hace al padre *ser padre*. El padre es causa cinética del hijo, pero ontológicamente el hijo es la causa del padre. El hijo, en cuanto fin, es anterior, por eso *lo primero en sí será lo último para nosotros*. Lo *primero* para nosotros es el punto de vista psicológico, pero desde el punto de vista ontológico será *lo último*. Por ello es necesario efectuar una inversión del tiempo psicológico al tiempo reflexivo, donde el fin sea lo anterior, en tanto que los primeros principios no pueden situarse en el origen, quedando eliminada toda posibilidad que contemplase, como hicieron los pitagóricos-platónicos, que el origen sea omnímodo (Oñate, 2001, p. 575) -desde el punto de vista genésico-creador-cinetista.

Los que hablan del Entendimiento o de la Amistad, proponen tales causas como Bien, pero no especifican que sean aquello para lo cual es o se genera alguna de las causas que son, sino que de ellas proceden los movimientos. Y de igual modo, también los que dicen que lo que es o lo Uno son tal naturaleza, afirman que es causa de la entidad, pero no que las cosas sean o se generen con vistas a ellos. Con que les ocurre que, en cierto modo, dicen y no dicen que el Bien es causa; en efecto, dicen que lo es, no de modo absoluto, sino

accidentalmente. (Aristóteles, 2018, 988b, 11-15)

Indudablemente, la crítica que Aristóteles establece contra aquellos que descubrieron la causalidad eficiente es que, al igual que con las demás, la hicieron funcionar en relación al origen del movimiento, es decir, que erróneamente la situaron en el ámbito de la génesis motriz. De tal manera que, según el macedonio, no pudieron comprenderla como una causa del ser, sino como causa del movimiento (Oñate, 2001, p. 570), i.e, que cometieron la repetida confusión de asimilar la causa al origen. Por consiguiente, podemos concluir que a la base de la malograda comprensión de la causa eficiente como causa del movimiento y de la consiguiente errónea asimilación del Ser a éste, impidiendo pensarlo propiamente como causa del ser, comprendido ontológicamente, ateniéndose al estatuto primero-causal que en cuanto tal ha de pertenecerle, subyace el problema de la necesidad de obtener otro modo de comprensión del tiempo, ya no cinético, sino reflexivo, racional. Así, a la postre, se liberaría el camino de todas esas ataduras resultantes de la errónea identificación *causa-origen*. Aún más, otro problema despierta lo anterior, uno relacionado, al igual que ocurría con la vía material, con la referencialidad. Enseña Oñate (2001) al respecto:

Pero un principio-origen del movimiento es, a su vez, referencial, pues necesariamente hace referencia: se dirige y orienta a lo movido y, siendo referencial o relativo, no puede ser absoluto ni indivisible como requiere cualquier principio primero (*ἀρχή*). En definitiva, lo que es inicio u origen del movimiento no puede ser un principio primero indivisible, puesto que es [siempre] relativo o referido al móvil y al movimiento mismo (...) Por tanto, la crítica (...) se centra en denunciar que para el platonismo no puede ser lo que en un principio pretendía ser, a saber, la instauración ontológica del bien, la belleza y la verdad como primeros principios. El motivo por el que Platón no puede lograrlo -explica Aristóteles- es por no haber establecido suficientemente una autorreflexión crítica de la temporalidad que permita romper con la mencionada asimilación entre causa y origen. Una asimilación, que, de no someterse a autorreflexión e inversión

crítica, sólo podrá proceder por división de extensiones, errando en un camino sin fin, buscando los primeros principios en un lugar equivocado, el origen, y de un modo equivocado, la división, que habrá de encontrar elementos [materiales]. (p. 570)

Estos obstáculos anteriores se deben, como ya hemos advertido, a una comprensión errada del tiempo<sup>5</sup>. Sin embargo, antes de vislumbrar los presuntos errores que devienen de emplear la siguiente vía a investigar -la vía formal- para alcanzar los *ἀρχαί*, es imprescindible atender a una apreciación más que nos hace saber Aristóteles (2018) con respecto al discernimiento del tiempo y el *μέθοδος* de nuestra investigación: “Es justo estar agradecido no solamente con aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Éstos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que permitieron nuestro entender” (993b, 12-14). Aristóteles no sólo nos ha advertido de los errores y contradicciones que sobrevienen de una comprensión del tiempo cinético y, por tanto, de la necesidad de invertir dicho sentido, sino que, además, estaría estableciendo la necesidad de que todo nuestro *μέθοδος* ha de partir, tal y como indica en el relevante fragmento anterior, del error y de la necesaria comprensión crítica de éste (Oñate, 2001, p. 574). De modo y manera que se daría explicación, una vez más, a por qué consideró necesario el Estagirita recopilar los *ἐνδοξα* de los “sabios en la primera *historia de la filosofía occidental*. Resulta preciso hacerse cargo, tanto de los aciertos como de los errores, porque la investigación de los primeros principios es competencia del mortal, [el cual] necesita del error para aprender” (Oñate, 2001, p. 574).

---

<sup>5</sup> Con nuestro juicio no estamos afirmando, en modo alguno, que tal comprensión del tiempo sea falsa. Simplemente hacemos notar, en función de las enseñanzas transmitidas por Aristóteles, que tal comprensión del tiempo no es ontológica, sino óptica. Como indicaría Heidegger, no es una comprensión del tiempo originario. Y dada la búsqueda que lleva a cabo Aristóteles es necesario dar con ese otro modo de comprender el tiempo, un modo que, en efecto, es el que buscamos y necesitamos para solventar tal aporía que nos lleva a contradicción e imposibilita el tránsito de nuestro camino.

Con el siguiente escudriñamiento de las presuntas *ἀπορίαι* que presenta la causalidad formal, el Estagirita nos mostrará el infinito pormenor que subyace a la base de la importancia que tiene para la actividad filosófica, así como para su *μέθοδος*, el partir necesariamente de la comprensión de la constitución ontológica del ser humano, ese que es quien filosofa, como ente mortal. Es decir, aquel ente cuyo ser en sentido ontológico -tal como nos enseñó Heidegger- es pura temporalidad, pues demanda de la errancia para instruirse. No obstante, conviene señalar que la siguiente investigación entorno a la causa formal como vía para acceder a los *ἀρχαί* es la discusión substancial entre Aristóteles y su maestro Platón. Por eso, el fundador del Liceo (2018) nos advierte de antemano lo siguiente:

Hay una aporía relacionada con éstas, la más difícil de todas y la que es más necesario considerar, de la cual trataremos ahora. Y es que, si no existe algo aparte de los individuos, y los individuos son infinitos, ¿cómo es posible alcanzar ciencia de las cosas infinitas? En efecto, conocemos todas las cosas en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal (...) Y es que, si nada hay aparte de los individuos, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles, y no habrá ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación. Pero, además, tampoco habría nada eterno e inmóvil (pues las cosas sensibles, todas, se corrompen y están en movimiento). Y, por otra parte, si nada hay eterno, tampoco es posible que haya generación. (999b, 1-6)

#### 4. La vía de la causalidad formal

Correspondería a “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” (Aristóteles, 1995, 194b, 26-29). Sin embargo, al igual que las anteriores, ésta vía sigue siendo insuficiente para nuestro fin, aunque los motivos de su carencia se presentan más complejos que las anteriores; y esto es debido, principalmente, por el estrecho vínculo que ésta guardará con la vía *efectiva* final, poniendo Aristóteles ante nosotros la dificultad entorno a los universales platónicos, que en

cuanto formas o *éide* (*εἶδη*), han de ser las primeras-últimas necesidades del ente en cuanto ente, pero que no pueden serlo dado que llevan a *ἀ-πορία*, pues, efectivamente, tal y como nos mostrará más adelante, el Ser no es, ni puede ser, un género, resaltando el Estagirita al ente de forma singular que se manifiesta de múltiples modos (Owens, J., 1978, p. 260).

Como ya hemos anotado, para Aristóteles, y para los griegos en general, todo aquello que no tiene límite, determinación, no puede ser abarcado en cuanto algo, es decir, *no es*. De este modo, la entidad de la forma no puede ser una forma, pues de serlo, habría una forma de la forma, y otra forma de la forma de la forma, y así *ad infinitum*. Este es el motivo por el cual Aristóteles comprende y explícita, en contra de su maestro, que la causa formal es ante todo y esencialmente *un modo de ser*. Como nos enseña Oñate (2001):

La vía de la causalidad formal (...) no se detiene, convierte todo límite en indefinido e inmaterial, pero por sí misma no puede saber detenerse. En efecto, la causalidad formal no tiene por qué detenerse en ninguna determinación, para desde ella, saltar a un plano diverso, pero, si no se da ese salto, inevitablemente, se recaerá en una vía material abstracta, consistente en enlazar por inclusión los predicados menos extensos en predicados cada vez más extensos. La vía formal tiene que poder detenerse en un punto que sea una determinación tal que ya no permita ser introducida como contenido o predicado en un sujeto -en el sentido del fundamento o de la parte incluida en el todo. De tal manera que la forma esencial-causal, no sea tratada como parte de un todo, sino como una dimensión que no pueda incluirse como predicado en un sujeto. Confundir causalidad y predicación responde a la misma matriz errada del platonismo. El asunto está pues, en poder y saber pararse, en aceptar pararse y saber dónde hacerlo. De modo que, sin la asunción previa del límite isobrepasable que de cuenta de la finitud de la razón, no cabe pensamiento epistémico. (pp. 575-576)

En efecto, Platón estuvo muy acertado en considerar a la forma, a los *εἶδη*, como bienes ontológicos, pero Aristóteles apreció que esa consideración no podía resultar ulterior y mucho

menos si ésta se pone en obra en relación al movimiento, tal y como hace Platón. Indudablemente, a todo ente le corresponde una materia y, a su vez, una forma. Pero la forma, según nos muestra Aristóteles, no puede ser la vía que nos encamine a encontrar las leyes ontológicas en tanto en cuanto sigue siendo predicado y no sujeto. En otros términos, el *logos* aristotélico nos devela que los *εἶδη* platónicos, en cuanto bienes ontológicos, corresponden a la causa formal, pero ésta ha de remitir, necesariamente, desde el punto de vista de su entidad, i.e, como correlato causal-modal, a un modo de ser que es aquel que le atañe o que le pertenece desde la dimensión relativa a *la causalidad final*. De no ser comprendida la causa formal desde la dimensión relativa a la final, es decir, si la forma en cuanto tal fuese un principio -tal y como pretendió Platón-, la forma en cuanto forma, incurriríamos en una aporía que nos impulsaría a realizarnos la misma clase de preguntas que afectaron al propio ateniense: *¿cuántas son las formas?, ¿por qué son las que son?, ¿por qué son éstas y no otras?*, etc. Y es justo ahí donde sobreviene la *ἀ-πορία* ya advertida: “no pueden ser los universales y han de ser los universales” (Oñate, 2001, p. 588). Explicita muy significativamente Oñate (2001):

Los universales no pueden ser, pues son conceptos genéricos. Pero, si no hay nada fuera de los singulares, no podrá haber ni concepto, ni conocimiento, ni sensación (...) ni siquiera habría movimiento, porque no se daría un de donde y un hacia donde. Pero si no hubiera ni movimiento ni concepto no habría nada en absoluto, y lo hay. Así que, ha de haber algo fuera de los singulares, que habrá de ser lo universal. Los universales han de ser. (p. 588)

Tal enorme dificultad la resuelve Aristóteles de un modo admirable. El Estagirita discierne acertadamente que sus categorías son espacios gramaticales -*se dan* en el Lenguaje- relacionados con el movimiento, pues, justamente, son los espacios que posibilitarían que todo cambio de los relativos pueda darse, unirse y diferenciarse: gordo y delgado, sentado y de pie, parado y en movimiento, aquí y allí, mirado y no mirado, bético y sevillista, etc. Ahora bien, las categorías -eternas y no autosuficientes-, son accidentes no azarosos, sino necesarios e imposibles de

derivar. Empero, aunque todo accidente sea referencial, no todo accidente es, imperiosamente, contingente. Así, éstos últimos serán, por consiguiente, eternos y relativos (Oñate, 2001, p. 588). De este modo, se puede comprender que, si dichas categorías “son los lugares de la predicación y las perspectivas lingüísticas del movimiento, el ser concernido por la cópula como síntesis de predicados, brinde, desde el punto de vista del análisis correspondiente, precisamente la tabla de las determinaciones topológicas categoriales” (Oñate, 2001, p. 588). *Mutatis mutandis*, las categorías poseerían una doble referencialidad. De ahí que Aristóteles (2018) afirme que:

Así también El Ente [el Ser] se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son caminos hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia (...) Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo. (1003b, 5-18)

Justamente, si el Ser, el ente en cuanto ente, se dice de varios modos, pero en orden a un único principio, y teniendo en cuenta lo explicitado en torno a las categorías, entonces, necesariamente, hemos de admitir que ésta doble referencialidad propicia que las categorías conformen la siguiente dicotomía:

- (i) Las categorías que, en efecto, y en tanto que referenciales, hacen referencia a uno que ya no es relativo, sino que es simple, el límite al que se enlazaría lo categorial - *el ser se dice de muchas maneras, pero en relación a un solo principio*- (Oñate, 2001, p. 588).
- (ii) Aquellas otras categorías que se remiten o se refieren a su contrario, explicitadas

éstas en nuestro ejemplo anterior: alto y bajo, delgado y gordo, negro y blanco, etc.

De este modo, las diferencias presentes entre ambos modos no serían de carácter cuantitativo sino cualitativo. Así:

La referencia hacia uno permite que, siendo accidental e insuficientemente significativas desde el punto de vista de la competencia comunicativa del lenguaje, las determinaciones categoriales ingresen por referencia en el plano suficiente. Mientras que la referencia hacia otro implica el movimiento y la libertad del enlace que puede alterarse y ser alterado. La primera (...) sitúa los campos categoriales en el ámbito de la causalidad (...) mientras que la segunda permite la flexibilidad máxima y la dispensabilidad semántica de cualquier determinación categorial concreta sustituible por otra. Es la referencia causal lo necesario con necesidad hipotética, o sea: la síntesis predicativa de la cópula de acuerdo con las tres posibilidades irreductibles: cualidad, cantidad y lugar, pero la determinación concreta (aquí, allí, alto, bajo, rubio, moreno, etc.) es enteramente contingente. (Oñate, 2001, p. 588)

La exhaustiva dilucidación anterior es cabalmente ineludible para comprender eficientemente el siguiente paso con el que Aristóteles resolverá la aporía mencionada, algo que lo distanciará por completo, y definitivamente, de su maestro Platón.

Como ya hemos visto, la aporía presente era aquella que afirmaba *que han de ser los universales pero que éstos, a su vez, no pueden serlo* -por lo ya expresado más arriba-. Estos universales concretados por Platón en los *eíde* se desplazarían con el siguiente razonamiento de nuestro filósofo macedonio (2018):

Pero si hay un Uno en sí y un Ente en sí, su substancia será necesariamente el Uno y el Ente; pues ninguna otra cosa se predica universalmente, sino éstas mismas. Por otra parte, si hay un Ente en sí y un Uno en sí, será muy difícil comprender cómo podrá existir fuera de estas cosas algo distinto de ellas, es decir, cómo serán más de uno los entes. Pues lo distinto del Ente no es; de suerte que, según el dicho de Parménides, sucederá necesariamente que todos los entes serán Uno y que éste será el Ente. Pero ambos modos es difícil. Pues tanto si el Uno no es substancia como si existe el Uno

en sí, es imposible que el Número sea una substancia. Si en efecto, no lo es, ya hemos dicho antes por qué; y si lo es, hay la misma dificultad que acerca del Ente. Pues ¿de dónde procederá otro Uno, fuera del Uno en sí? Sería necesario, en efecto, que no fuese Uno. *Pero todos los entes son o uno o varios, cada de los cuales es uno (...)* Y, si se generan y se corrompen, ¿de qué se generan? Pero sucede casi lo mismo que con el instante presente en el tiempo. Pues tampoco éste puede generarse ni corromperse, y, sin embargo, siempre parece ser otro, no siendo ninguna substancia (...) En efecto, aunque no lo articulan bien sus partidarios, es esto, sin embargo, lo que quieren decir, y necesariamente han de decir esto: que cada una de las Especies es una substancia, y ninguna es accidentalmente. (1001a, 29 – 1002b, 26)

Con lo anterior, Aristóteles estaría afirmando que los *eíde* platónicos corresponden a la entidad, pero no de forma accidental. Platón, en virtud de la vía formal, trató a las diferencias, las causas y los principios como universales, es decir, no como entidades propiamente, sino como accidentes, concurriendo en el error de no distinguir la causa con el origen. Frente a tales postulados aporemáticos, Aristóteles nos muestra algo novedoso que ha podido pasar desapercibido durante largos y tendidos siglos: que la diferencia es primera, es decir, inderivable, límite, y tendencia de su propia plenitud y unidad (Escutia, 2021). Así, al develar que el Ser no puede tratarse de un género, Aristóteles nos estaría afirmando *que el ente en cuanto ente es lo que es en tanto la propia diferencia que es en sí con respecto de lo otro*, quedándose patente la necesidad de que *mismidad-alteridad* es un principio binomial indisociable. En otras palabras, Aristóteles estaría sosteniendo como límite limitante una pluralidad constituida en la alteridad, en la diferencia, i.e, postula un límite positivo y constituyente en la opulencia de lo que es. Tal y como concluye elocuentemente Oñate (2001):

El límite determinante excluye, en efecto, el resto de posibilidades, pero no se inscribe, sin embargo, en el ámbito de más cuantitativo o extenso, sino en el ámbito de la intensión o el punto de vista de más intensivo. Este el es

punto de vista de la diferencia: el punto de vista de Aristóteles. (p. 586)

## 5. La vía de la causalidad final

La vía de la causalidad final vendría a ser aquella que nos muestra, tal y como sostiene nuestro pensador de Estagira (1995):

(...) para lo cual [un ente] es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud (...) Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otros instrumentos. (194b, 33 - 195a, 3)

Como ya desciframos en el punto anterior, la forma, desde el punto de vista de la causa formal, necesita siempre de una forma y de una materia, es decir, “ha de poseer un contorno y, en consecuencia, un límite capaz de constituir la diferencia implícita como necesidad operativa del proceso identitario” (Ordoñez, 2015, p. 225), pero desde el punto de vista de la causa final no encontraría su sentido último en ninguna de las dos, y mucho menos en la material. Las enseñanzas de Aristóteles ponen de manifiesto que la unidad se da porque hay, necesariamente, diferencia. De este modo, las cuatro causas son declinaciones del Ser y la cuarta, encontrada por el macedonio, vendría a ser justamente la que nos mostraría que *todo ente siempre es, en cuanto unidad intensiva, un fin respecto de lo otro*. Solo de este modo la forma podría ser considerada como primera; es decir, la forma sólo podría ser primera si es comprendida en relación a su cualidad de fin. Así, la dimensión de término-fin que juega en la propia causalidad formal es aquella que la habilitaría como causa; es la conjunción a partir de la cual puede ejercer la causa formal como tal respecto de la materia. Pero sin esa dimensión forma-fin, seguiríamos en la aporía de la forma de la forma *ad infinitum*. Si la forma es un fin en sí misma entonces puede operar como causa incausada -*causa sui*- y ser principio incluso del movimiento, discurso éste semejante al que sostendría Spinoza. Pero, justamente, Aristóteles nos enseña lucidamente

que la forma en cuanto forma no es, ni puede ser, un fin, es decir, término.

Para ilustrar mejor lo anterior y develar, a su vez, el posible y peligroso esencialismo que deviene de una comprensión como la efectuada por Platón en tanto en cuanto la esencia del ente sensible se halla en *otro* verdaderamente real: su progenitor o Forma (Popper, 2017, pp. 46-47), recurriremos a un ejemplo empleado por el filósofo Hernández Pacheco, quien solía gustar, explicando la sintaxis de Platón, *que un caballo, si es penco, es irreal*. Afirma (2003):

Para Platón (...) hay dos mundos; pero no es cierto que haya dos realidades. Porque el mundo ideal es la realidad del sensible. El caballo perfecto no es un caballo distinto de todos los caballos, sino la verdadera realidad (y no hay otra) de todos ellos (...) Y de este modo, la idea es la substancia, la riqueza, el capital del mundo sensible. Es, dice Platón, la cosa misma, lo que en la cosa hay de realidad. Y cuando afirma que las cosas propiamente no son, sino que participan del ser (de la idea), lo que quiere decir es que las cosas alcanzan su mismidad sólo más allá de sí mismas. (p. 71)

En efecto, para Platón el ente caballo pondría en juego su ser en relación a la forma, a su *eídos*, conocimiento al que podemos acceder cognitivamente a partir de la *empeiría* (*ἐμπειρία*) de su belleza. Pues, justamente, cuanto más hermoso sea éste, más seguros podremos concurrir de que está más próximo a encajar con su propia y única forma, su ser, su bien ontológico, su *eídos*, el cual procede del Uno y de la Díada Indefinida, como postula Platón. Empero, para Aristóteles, y teniendo presente ya lo desplegado, la forma caballo en tanto caballo no es un fin, pero en tanto algo uno sí, es decir, en tanto unidad intensiva, en tanto diferencia con respecto de lo otro sí, pues necesariamente es una separación de dimensión. Algo que, además, permite a nuestro pensador de Estagira prescindir de la dualidad platónica y de la teoría de la reminiscencia como método para inteligir al ente que es, pues es la propia diferencia con respecto de lo otro lo que nos permitiría, como condición de posibilidad, inteligir al ente en lo que de suyo, y como diferencia, es. De modo que la forma es principio respecto de la materia, pero la condición de que sea principio es que sea fin,

término, límite. Pero aún podemos tomar otro ejemplo. En una proposición del tipo “El escultor talló la obra excelentemente”, la causa formal es la obra, la forma, no la acción de tallarla (ésta es la eficiente); en cambio en cuanto es fin opera como causa, y auspicia la síntesis de materia y forma: porque la unidad que reina tanto en la idea (*eídos*) como en el singular compuesto es la *misma*. *Excelentemente* es el lograr, en efecto, alcanzar a realizarla, alcanzando así su unidad y su acontecer en cuanto algo.

Con lo anterior podemos apreciar que nuestro filósofo de Estagira no sólo está pensando en términos adverbiales-verbales, de modo o acción, sino que se opone al pitagorismo-platónico al negar que la unicidad de la unidad -la cualidad de uno de lo que es uno- pueda ser una forma. Pues de pensarse así, jamás se llegaría a término, pues se conectarían en términos de extensión unos predicados simples a otros cada vez más complejos (Oñate, 2001, p. 576), escapándose el concepto de entre las manos como si de agua se tratase. Pues, como él mismo afirma (2018):

(...) los que así dicen destruyen el saber [la ciencia]; no es posible, en efecto, saber antes de llegar a los elementos indivisibles de la definición; y ni siquiera se puede conocer; pues ¿cómo es posible entender las cosas que son infinitas de este modo? (...) pues sólo creemos saber cuando hemos llegado a conocer las causas; pero lo infinito por adición no es posible recorrerlo en tiempo finito. (994b, 20-31)

En efecto, si la unidad de la unidad fuera pensada en términos formales, de modo que la forma fuera materia respecto de su forma en cuanto forma y así sucesivamente, ésta se prolongaría al infinito. Por tanto, es necesario reconocer previamente el límite, pues sin él no habría entendimiento, *ἐπιστήμη*, ni, por supuesto, *πρώτη φιλοσοφία*. Pues, por ejemplo, ¿cómo podríamos leer el número  $\pi$  en su completitud, que es infinita, en un tiempo finito en tanto que somos mortales? Es necesariamente imposible. De este modo, en contra de las tesis de los pitagóricos-platónicos, Aristóteles hace un llamamiento a la necesidad de no permitir, para liberarnos de la situación aporemática, dos caminos:

- (i) cualquier procedimiento que tienda al infinito, pues condenaría la necesidad del *μέθοδος* de que *lo primero en sí es lo último para nosotros*, como explicamos anteriormente y, del mismo modo,
- (ii) que el hombre en tanto ente temporal y único capaz de pensar (*νοεῖν*) y declarar el lugar del Ser en el lenguaje, proyecte sobre el propio Ser su propia temporalidad. En otras palabras, prohibir que se proyecte la temporalidad mortal y el No-Ser sobre la Temporalidad Eternidad-Necesidad e Indivisibilidad del Ser. Enseñanza ésta que Aristóteles toma -como indicamos más arriba- del poema de Parménides.

Por tanto, tampoco la vía formal proporciona primeros principios, ya que, por sí misma puede, como predicación extensa, hacer del ser un sujeto infinito o indeterminado *-ἀπειρον-*. Cuando se llega al límite y se sabe reconocer con sentido, hay que preguntar de otra manera, no ya enlazando predicados, sino preguntando por la causa de la síntesis de un modo articulado que permita a la última determinación, al límite, seguir siendo tal. El límite ha de reconocerse, desde el punto de vista del sentido y no de la extensión como indivisible. Desde el punto de vista del sentido entonces, reconociendo al límite como tal, puede la temporalidad hacerse reflexiva, eliminando la confusión entre causa y el origen, que atraviesa cualquier determinación indistinta e indiferente. El punto de vista de las matemáticas no es, para Aristóteles, el punto de vista del bien. (Oñate, 2001, p. 576)

Con todo, podemos ya comprender que ni la vía material, ni la eficiente, ni la formal son los caminos *-ὁδός-* propicios para encontrar los *ἀρχαί*. Y ello ha quedado demostrado a través de la refutación que lleva a cabo Aristóteles de los *ἐνδοξα*, es decir, dialogando de forma hermenéutico-crítica con las tesis que poseen vigencia lingüística en su *πόλις* hasta dar con las *ἀπορία* efectuadas por esa misma tradición, quedando éstas *resueltas* de la única forma posible: estableciendo las preguntas correctas. Afirma nuestro pensador macedonio (2018):

Por lo demás, es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni

en línea recta ni según la especie. En efecto, ni en el sentido de la causa material es posible que tal cosa proceda de tal otra hasta el infinito (por ejemplo, la carne de la Tierra, y la Tierra del Aire, y el Aire del Fuego, y así incesantemente), ni en el sentido de la causa de donde procede el principio del movimiento<sup>6</sup> (por ejemplo, que el hombre sea puesto en movimiento por el Aire, y éste por el Sol, y el Sol por el Odio, y que de esto no haya nunca fin). Asimismo, tampoco es posible que aquello en vista de lo cual se hace algo<sup>7</sup> proceda al infinito; que el pasear sea en vista de la salud, y ésta en vista de la felicidad, y la felicidad en vista de otra cosa, y que así siempre una cosa sea en vista de otra. Y lo mismo en cuanto a la esencia<sup>8</sup>. En efecto, para las cosas intermedias, que tienen un término último y otro anterior, necesariamente será la anterior causa de los que le siguen. Pues, si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero; no, ciertamente, el último, porque el término final no es causa de nada. Y tampoco el intermedio, pues sólo es causa de uno (...) Pues de los infinitos de este modo y de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta la presente. De suerte que, si no hay ningún término primero, no hay en absoluto ninguna causa. (994a, 1-19)

Consecuentemente, ha quedado mostrado que la vía de la causalidad final es la única que nos permitirá establecer el término con criterio -en tanto en cuanto se desenvuelve en una comprensión del tiempo reflexivo-, pues “ningún infinito tiene ser; o, si no, la infinitud no es infinita” (Aristóteles, 2018, 994b, 26-27). Así, la vía final es principal, pues, a diferencia del resto, es la única que instituye y reconoce la existencia necesaria del límite, dado que, como ya hemos mostrado, sin él no habría posibilidad alguna de ningún planteamiento epistémico sobre los *ἀρχαί* y las causas. Por consiguiente, con el desarrollo aristotélico podemos observar que la *ἀλήθεια* no es *δόξα*, pues, efectivamente, la predicación racionalista y lógica, tal y como se ha mostrado, es insuficiente para alcanzar los *ἀρχαί* en tanto en cuanto se desenvuelve en una comprensión psicológica del tiempo en la cual no hay consideración alguna del límite limitante

<sup>6</sup> Causa eficiente.

<sup>7</sup> Causa final.

<sup>8</sup> Causa formal.

constituyente eterno. Sin embargo, a pesar de lo anterior, bien ha quedado mostrado que para Aristóteles la *αλήθεια*, aún no siendo *δόξα*, dependerá de ella por mor de la necesaria crítica-hermenéutica de ésta.

Y también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente. Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser. (Aristóteles, 2018, 993b, 20-30)

La exquisitez de este fragmento que nos regala Aristóteles es suprema, pues cuando el filósofo nos afirma que *cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser* nos pone de manifiesto de una forma magníficamente simple la primacía de la *αλήθεια*; es decir, que la unidad de obra que acontece, acontece como *αλήθεια*.

Esto último será el preludeo con el que abriremos nuestro siguiente y último punto de nuestra investigación en torno a los discursos, lecciones, *lógoi* de los *Metafísicos* de Aristóteles. Y para ello viajaremos al Libro Θ.

## 7. Conclusión. La necesidad de una ontología modal: *πραξις, ἐνέργεια, αλήθεια, ἐντελέχεια, νόησις*.

Con el Libro Θ Aristóteles nos ofrecerá las últimas claves con las que cerraremos esta indagación en torno a sus enseñanzas. Ciertamente es que habremos dejado en el tintero múltiples puntos interesantes, pero hemos de recordar cual es nuestro objeto principal en esta

investigación: solventar nuestra duda respecto de los motivos por los cuales Aristóteles concibe que las causas empleadas por su tradición son insuficientes para efectuar adecuadamente la Filosofía Primera.

Aclarado lo anterior, y reuniendo en cercanía todo lo desplegado hasta aquí, el Libro Θ está conformado por un total de diez lecciones, *lógoi* o secciones. Pues bien, de la sección primera a la quinta, nuestro filósofo se hace cargo de la potencia, es decir, del modo de ser de la potencia, del movimiento cinético, un modo de ser que, aunque investigado y recogido en su *Metafísica*, será objeto de indagación, en tanto movimiento y cambio, de lo que el propio Estagirita considera Filosofía Segunda: la Física. Ahora bien, de la sección sexta hasta la última, la décima, el filósofo se encargará de un modo de ser que sí que le atañe a la Filosofía Primera: la acción o *praxis* (*πραξις*). Afirma justo al comienzo del *lógoi* sexto (2018):

Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento, trataremos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza (...) El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero (...) Pero “estar en acto” no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia (...) Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez (...) estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. (1048a, 25 – 1048b, 27)

Pero, ¿qué nos está queriendo decir Aristóteles al sostener que *la acción es aquella en la que se da el fin*? Líneas más adelante el maestro de los peripatéticos explica con mayor

nitidez lo anterior. Prestemos máxima atención a las siguientes deliciosas palabras que Aristóteles (2018) nos entrega: “Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (*enérgeia*) está directamente relacionada con la obra (*érgon*) y tiende a la entelequia” (1050a, 20-23). Justamente, el de Estagira está sosteniendo que las acciones, la *πραξις*, es *ἐνέργεια*; *id est*, que la acción es unidad de obra, *ἔργον*, y que, a su vez, la unidad de obra que es la acción en tanto *ἐνέργεια* se da, acontece, se expresa como *aletheia* (*αλήθεια*). La acción irrumpe, se manifiesta, como verdad ontológica. Ahora bien, es capital entender que la acción es unidad intensiva y no extensiva, pues Aristóteles se está refiriendo sólo y exclusivamente a las acciones y no al movimiento, a la *kínisis* (*κίνησης*). Aquí el Estagirita ya no se está refiriendo a la materia, a la forma ni, mucho menos, al movimiento cinético. Aristóteles está hablando de los modos de ser de la acción; la acción que es, en tanto unidad intensiva, posibilitante. Pues para nuestro griego el modo de ser de la acción es lo último, el límite limitante; por eso la acción es posibilitante, pues ella es lo máximo, lo mayor, la última-primera condición de posibilidad de todo movimiento individual, sin ser ella misma movimiento alguno. Y será excelente aquella acción que, a su vez, sea comunitaria, pues, en tanto que se manifiesta como verdad ontológica, esta unidad de obra, esta acción, tiende, como dice nuestro propio filósofo, a la *entelequia* (*ἐντελέχεια*): a la unidad de límite (*πεῖραρ*) y fin (*τέλος*). Por ello es comunitaria la acción excelente, pues la verdad ontológica que irrumpe y acontece en virtud de la unidad de obra que tiende a la entelequia, necesita para ser recibida la presencia de otro que efectúe la recepción de ella por mor de la inteligencia: *noesis* (*νόησις*). Afirma nuestro filósofo (2018):

Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto. Y este razonamiento pone de manifiesto que, en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente (...) Así, pues, está claro que el acto es anterior a la potencia y a cualquier principio de cambio. Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir

(...) Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (...) Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no). Y el ser, considerado como lo verdadero, y el no ser, considerado como lo falso, uno, lo verdadero, se da si hay unión, y lo otro, lo falso, si no hay unión (...) Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar. (1050b, 3 – 1052a, 4)

El fragmento anterior es especialmente llamativo porque, si lo comprendemos junto con lo ya explicitado, Aristóteles estaría sosteniendo que en la manifestación epifánica de la *αλήθεια* no hay ni error ni engaño, pues, justamente, esta verdad no tiene contrario alguno: es límite. *Mutatis mutandis*, nuestro pensador estaría distinguiendo muy elocuentemente entre la verdad como *αλήθεια* y la verdad judicativa. En otras palabras, no está haciendo referencia al juicio, no está operando por composición. Esta verdad entendida como *αλήθεια* o se alcanza o no se alcanza. Y si se alcanza, no admite error ni engaño. Por eso es vital el factor de la *νόησις*. Si el testigo de esta verdad manifestada no es inteligente ni libre, no podrá alcanzarla. Pero si la alcanza, esta verdad se agenciará todo: es la unidad de la acción la capaz de agenciarse, como Ser, todo, sin admitir error ni contrarios. Más aún, el receptor que se hace cargo de dicha verdad la comprenderá, la traducirá y devolverá a la propia comunidad de donde procede, pero transformada. Recordemos a Heidegger (2016b): no ser idénticos ni iguales, sino de la misma estirpe (p. 50).

Volvamos a emplear una vez más un ejemplo que nos facilite comprender esto último. Supongamos a un maestro que enseña a su discípulo las enseñanzas comprendidas en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. El maestro le indica al alumno cómo debe desenvolverse en la lectura y *hacia dónde* debe prestar atención. Durante largo y tendido tiempo, el discípulo tortura al maestro: no entiende los neologismos heideggerianos, confunde el Ser y el ente y se pierde en el

galimatías abrumador de los existenciaristas. Pero un día el discípulo comprende los nexos de la obra, los unifica, accede a lo dicho en ella. Después de meses de tortura, ha comprendido la investigación trabajada y las enseñanzas de su maestro. Ha alcanzado la verdad; ya no hay error ni engaño. Pero, ¿qué hará el discípulo?, ¿repetir como un clon lo transmitido por su maestro? Si es libre e inteligente, que es lo que se le ha de exigir, devolverá lo ya enseñado transformado. De este modo, ahora es el propio alumno quien devuelve lo transmitido transformado a la misma comunidad de donde procede la enseñanza. Por ello, afirma nuestro filósofo griego (2018): “Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando [enseñando]” (1050a, 18-20).

El discípulo, quien ahora es el que enseña tras la previa transformación de lo recibido, se agenciará con su acción intensiva al maestro, que ahora es quien escucha como receptor, en un modo de temporalidad no cinética, sino bajo una temporalidad extática: el maestro jamás podrá olvidar lo allí acontecido. Es decir, el maestro deviene maestro en la medida en que enseña y favorece que el discípulo devenga asimismo maestro: se alcanza a sí mismo en el afuera de la acción -por la que se deja agenciar- cumplida; se alcanza en lo otro:

Esto supone una corrección neta respecto del platonismo, pues el ser, en su sentido primero - el que encuentra al final de la investigación- no es un sustantivo, el bien, el uno, etc., sino un modo verbal, un adverbio, un modo de ser: ser plenamente, simplemente, eternamente aquello que se sea, la diferencia (τί) que se sea. Así pues, en vez del “conócete a ti mismo” délfico bajo cuyo amparo había puesto Sócrates su filosofía, se consagra Aristóteles al verso pindárico: “sé lo que eres”. La relación entre el alma del compuesto -Sócrates- potencial, que por ello muere, y el alma inmortal de Sócrates mismo, es, según Aristóteles, una relación *πρὸς ἓν*, una relación *hacia uno*: una finalidad, pero ahora en el ámbito modal [de los modos de ser]. Lo cual implica, en el caso de los humanos, el deseo (*ὄρεξις*) de ser plenamente lo que se es como contribución al bien común (...) los primeros principios son acciones eternas y divinas (...) pues la acción (*πραξις*) como sentido último del ser no es movimiento, sino expresión extática de lo ya pleno diferencial y

comunicativo (...) No son las condiciones las causas de lo necesario, pues esto no tiene causa al ser principio, pero no aparece sin que se den las condiciones indispensables. Lo necesario, sin duda, es anterior ontológicamente, pero ello no implica que sea omnipotente y que no necesite ser posibilitado por las series que se le subordinen. No todo es necesario, sino que hay lugar para las posibilidades irrealizadas, justamente en la medida en que hay un ámbito cinético. Aristóteles comparte con los megáricos el ámbito de la esencia, de lo posible necesarios -*τὸ δυνατόν*-, pero afirma también el ámbito cinético categorial [contingente]. (Oñate, 2001, pp. 619-623)

Ahora podemos comprender porqué era imprescindible el carácter dialéctico y hermenéutico de la Filosofía Primera en tanto necesidad de partir y hacerse cargo de los *ένδοξα*. Ahora podemos acceder a comprender porqué la vía final es la única que nos permite entender y resolver las dificultades aporemáticas presentes en lo propuesto por los interlocutores anteriores. Ahora podemos ver con enorme claridad qué es el Ser, los límites limitantes, los *ἀρχαί*, las leyes ontológicas: acciones, verbos. El Ser, en efecto, es verbal y adverbial. Son las acciones, en tanto eternas, lo primero-último en sí: la condición de posibilidad de todo movimiento. Por eso el Lenguaje es la casa del Ser (Heidegger, 2016a, p.16). Por eso el Ser y el Pensar se dan a la vez (Parménides, 2007, p. 36). Por eso, en definitiva, las acciones excelentes, divinas, son simples, sin contrarios; eternas, pues no se agotan en ninguna de las consumaciones o movimientos individuales; *nada ente*, pero que posibilita al ente ser la diferencia que es. Por tales razones en Aristóteles no hay una teología monolítica, sino una *teología pluralista racional*<sup>9</sup>. Por ello, y con criterio, podemos afirmar que en Aristóteles no hay una suerte de esencialismo violento ni un idealismo, pues a pesar de lo anterior, el Estagirita es consciente de que no todo es necesario, sino de que hay un ámbito cinético que podría obstaculizar que las condiciones sean las propicias para que lo necesario se dé. Pero ello no exige a nuestro

<sup>9</sup> Teología en tanto divino; pluralista en tanto que no es un Uno-Todo Extenso; y racional en tanto que no es alcanzado en virtud de una creencia o de la fe.

pensador griego de no sostener la conclusión que ha alcanzado.

El filósofo se encarga de investigar las acciones-límites-fin, en tanto unidades intensivas, que permiten la diferencia, la comunidad y la participación de las personas en ésta. Por eso la Filosofía y la Ética-Política son disciplinas atravesadas por una misma lanza. En definitiva, esto es, en líneas generales, lo que nuestro Aristóteles entendió por Filosofía.

## Referencias

- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Ed. Gredos.
- (2018). *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos.
- Escutia, N. (2021). Leyendo a Aristóteles en el S. XXI. La epistème de la entidad primera (πρώτη οὐσία) como filosofía de la historia del Ser. En M. L. De la Cámara y N. Escutia(eds.), *La búsqueda de la verdad a través del tiempo. Historia de la Filosofía Vol. 2*. Madrid: Ed. Dykinson (en prensa).
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo y Ser*. Madrid: Ed. Tecnos.
- (2016a). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Ed. Alianza.
- (2016b). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Ed. Alianza.
- Hernández Pacheco, J. (2003). *Hypokeimenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Ed. Dykinson.
- Ordoñez, J. (2015). Los conflictos: fuente de conocimiento, vía de aprendizaje. En J. Barrientos (Coord.), *Sabidurías del mundo, mundos de sabiduría. Aproximación a las literaturas sapienciales del mundo*. Sevilla: Ed. Liber Factory.
- Owens, J. (1978). *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: Ed. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Parménides (2007). *Poema*. Madrid: Ed. Akal.
- Popper, K.R. (2017). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ed. Paidós.