PERSONA Y SUSTANCIA

FRANCESCO DE NIGRIS

PERSONA Y SUSTANCIA

PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES SEGÚN LA RAZÓN VITAL

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Mª Idoya Zorroza
DIRECTORA

David González Ginocchio
SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-419-5
Depósito Legal: NA 795-2014
Pamplona

Nº 51: Francesco de Nigris,
Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital
2013

© Francesco de Nigris

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol.Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

I. LA RAZÓN, LA LENGUA Y LA HISTORIA. SUPUESTOS HERMENÉUTICOS PARA EL ACERCAMIENTO AL DECIR ARISTOTÉLICO

1. La palabra y su razón circunstancial 13
2. La palabra implica todo el sistema conceptual lingüístico y la vida como circunstancia última que da razón de todo signo 15
3. La existencia y la consistencia de la realidad en Brentano y Husserl: hacia el descubrimiento del *sentido* personal de la realidad 20
4. El carácter intrínsecamente interpretativo y personal de la realidad 25
5. El principio de interpretación y su horizonte real 30
6. La verdad histórica del decir científico y la necesidad de su hermenéutica filosófica 35

II. PERSONA Y SUSTANCIA, HACIA UNA REFORMULACIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

1. Explicación de los predicables y de la definición de la sustancia en las *Categorías*, según las dimensiones lógica e intuitiva de la razón aristotélica. 43
2. El alma en la doctrina aristotélica como forma actuada y actuante sobre sí misma 49
3. Más precisiones sobre los conceptos fundamentales de ἐνέργεια y ἐντελεχεία en la doctrina del alma de Aristóteles. 61
4. El principio πρὸς ἕν de la realidad es el principio de identidad y de individuación personal de la vida humana. 67
5. Reformulación de los conceptos de "verdad", "universalidad" y de "infinitud" según la razón vital personal. 73
6. El sentido auténtico de la sistematicidad de la realidad para la reformulación de los conceptos de forma y materia en la sustancia personal. 76

7. Razón vital del concepto de inmanencia: la ἐνέργεια y la ἐντελεχεία de la sustancia personal. 82

8. La metáfora en Aristóteles como síntesis de razón discursiva e intuitiva. El uso que Aristóteles hace de ella en temas científicos, sin embargo, contradice a la teoría que excluye sus conexiones de la razón científica..... 84

9. El descubrimiento de la propia personalidad depende de la estructura analógica de la vida humana, que es el fundamento metafísico del lenguaje metafórico. 92

CONCLUSIONES 97

BIBLIOGRAFÍA 105

A mi familia

INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XX se ha ido reconociendo cada vez con más claridad el carácter interpretativo, intrínsecamente hermenéutico, de la vida humana, obligando a la filosofía a buscar su principio de interpretación para hacerse cargo de la realidad vivida y de su historia. La idea de que la filosofía tenga que ser una historia filosófica de la filosofía se ha ido afianzando en el siglo XIX, sobre todo con el historicismo de Dilthey, pero tiene sin duda un gran antecedente metódico en Hegel, e, incluso, en Comte; en definitiva, en todos aquellos filósofos que han buscado un sentido histórico a la realidad e, inevitablemente, a su conocimiento. Sin embargo, esto quiere decir que a lo largo de toda la historia del pensamiento los filósofos, aunque de forma inconsciente, no metódica, han tenido que interpretar el pasado desde un punto de vista propio. Esto mismo hace Aristóteles al comienzo de su *Metafísica* cuando desde sus nuevas ideas del ser y de la sustancia busca comprender a Empédocles, a Anaxágoras, a su maestro Platón o nos da alguna noticia sobre Sócrates. Desde la nueva verdad alcanzada, para expresarlo en otras palabras, es desde donde se puede comprender el nivel de verdad de las doctrinas anteriores, medir sus aciertos y sus errores, injertar sus autores en una historia y, en rigor, comprenderlos.

El presente estudio proyecta su mirada desde la filosofía que parte de Ortega, pasa por Julián Marías y se instala en la razón personal de la vida. Desde ella intentaré comprender la concepción de sustancia de Aristóteles[1]. El proble-

---

[1] Esta publicación es una parte del desarrollo y fundamentación realizado en mi trabajo doctoral en filosofía (*Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital,* Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, 2011) en el que además de analizar (capítulo 1) los supuestos hermenéuticos (palabra, consistencia de la realidad, sentido personal, la interpretación y su sentido real, verdad e historia), se detiene en el estudio del concepto de sustancia analizando dos corrientes interpretativas fundamentales de la segunda mitad del siglo XX, la de Pierre Aubenque y la de Giovanni Reale (capítulos 2 a 4), dos perspectivas opuestas, pero representativas de los estudios aristotélicos en el siglo XX que o destacan la falta de unidad del pensamiento del Estagirita o le encuentran una unidad permanente y coherente, destacando los análisis de las ideas de "unidad", "coherencia", "verdad" y "sistematicidad". Finalmente (en el capítulo 5), el desarrollo de una idea de la lógica de la razón vital personal que, dibujada desde la idea de lógica y lengua en Aristóteles, muestra los límites de la perspectiva clásica. Para las citas a las partes contenidas en este trabajo, me referiré a él como: *Sustancia y persona*, indicando parte y capítulo.

ma de la sustancia, que ha recibido en la filosofía moderna muchas atenciones y que hoy en día es centro de muchos estudios, será aquí también una cuestión fundamental. Desde la razón vital personal se buscará la auténtica razón de donde ha surgido la idea de sustancia. Intentaré descubrir sus supuestos interpretativos, sus límites, sus adherencias a un cierto nivel de comprensión de la vida humana. Una de las conclusiones más relevantes de este estudio será que interpretar es siempre interpretar*nos* en nuestra vida como personas, lo que explica que hable aquí del "humanismo aristotélico", pues, en realidad, toda filosofía consciente o inconscientemente tiene como causa y fin la búsqueda del sentido personal de nuestra vida. Éste es el sentido profundo de la ciencia buscada por Aristóteles, y su desconocimiento es el principio de insuficiencia de su filosofía y de las filosofías pasadas en general.

Para dibujar una lógica de la razón vital personal me detendré en la metafísica de Aristóteles en cuanto pensamiento sistemático sobre el ser y sobre su unidad real concreta, la sustancia. Habrá que repensar la οὐσία aristotélica más desde el movimiento de la vida que desde el movimiento de la naturaleza, replanteando así conceptos relacionados con la sustancia, como φύσις, ὕλη, εἶδος, μορφή, ἐνέργεια, δύναμις, ἐντελέκεια, καθόλου, ἄπειρον, entre otros, que encontrarán un desarrollo y una aplicación novedosa desde la idea de la sustancia personal que brota del movimiento intrínseco de la vida y no del movimiento de la naturaleza. El nuevo sentido de la analogía de atribución que se alcanza desde la razón vital personal implica que lo que atribuye un sentido unitario (πρὸς ἕν) a la realidad no es la cuestión del ser, del ente o de la sustancia, sino la persona, y corresponde a la cuestión intrínseca de la vida humana: ¿quién soy?

Un problema decisivo de la epistemología de Aristóteles que se abordará es el de la metáfora. Comprender la raíz metafórica de la realidad significará alcanzar una visión trina de la persona, alcanzar un sentido trascendente de su historia, introducirnos, finalmente, a una teología según la razón vital que permitirá, por comparación, mostrar los supuestos metafísicos que han llevado a esa forma histórica de pensamiento sobre Dios que es la teología aristotélica. Sin una visión teológica de la teología de Aristóteles, tampoco, a su vez, podría aclararse el sentido último de su doctrina.

Las razones que me han llevado a elegir a Aristóteles para este trabajo son fundamentalmente dos. En primer lugar, el estudio del pensamiento aristotélico desde la razón vital tiene ya sus antecedentes en José Ortega y Gasset y su discípulo Julián Marías, y reclama implícita y explícitamente su prolongación. He querido seguir las pistas y completar una labor que ambos estimaban fundamental para comprender el alcance de la filosofía de la razón vital. En segundo lugar, la influencia del pensamiento aristotélico y toda la terminología a él vinculada en la historia de la filosofía, con lo cual no podía haber mejor campo

de prueba que Aristóteles para mostrar el propio nivel filosófico. El sentido más claro que su filosofía puede adquirir desde otra, muestra, en realidad, el nivel histórico de la verdad de ambas. Además, es inevitable que interpretar a Aristóteles signifique implicar otros momentos fundamentales de la historia de la filosofía. Por un lado, nos hace encontrarnos con Parménides o Platón; pero, por otro, también con el pensamiento cristiano –que recibe decisivamente la herencia griega– y en el concepto mismo de verdad que alcanza la filosofía moderna, hasta incluso la fenomenología. Esto me permitirá mostrar la raíz de muchos errores, en particular los relacionados con dos corrientes filosóficas que tienen todavía gran importancia en nuestro tiempo: el tomismo, como herencia interpretativa de la filosofía del genio de Aquino, cuyo pensamiento radica en Aristóteles; y la herencia filosófica que procede de Husserl y de Brentano, cuyos supuestos innovadores no han sido comprendidos a vista de un nivel filosófico superior.

Pese a las dificultades, la realización de este trabajo es causa de satisfacción por haber permitido cumplir con el proyecto hermenéutico que Julián Marías auspiciaba esperanzado desde 1948: "es evidente que siempre que el hombre ha usado con plenitud su razón, ha puesto en juego la razón vital. Pero no lo ha sabido, y por eso su ejercicio ha sido siempre deficiente y azaroso. Se podría hacer –algún día habrá que acometer la empresa– una historia –o, mejor, prehistoria– de la razón histórica y vital, para describir los antecedentes pretéritos de ella, los momentos en que se ha ido constituyendo y poseyendo a sí misma la racionalidad del hombre. Y sólo esta historia sería una verdadera teoría de la razón, en la medida en que teoría es sinónimo de razón histórica y vital"[2]. La forma con la que Aristóteles ha intentado apoderarse de la razón vital es el tema de este modesto estudio, que pretendo así ofrecer a mi maestro Julián Marías.

---

[2] Cfr. J. Marías, "La Metafísica de Ortega" (1948), en *Acerca de Ortega*, El Alción, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 38.

I

LA RAZÓN, LA LENGUA Y LA HISTORIA

SUPUESTOS HERMENÉUTICOS PARA EL ACERCAMIENTO AL DECIR ARISTOTÉLICO

> "Y al historizar a Aristóteles habría que problematizarlo: volver a tomar la cuestión allí donde la tenía planteada, donde su genial pensamiento era fecundo: en la idea de sustancia. No para usarla como una almohada donde reclinar la cabeza, sino para ver si en ella cabe lo que es plenamente real: el ser viviente; el hombre que, como un arquero, busca su blanco para su vida; Dios. Y al intentar meter en la idea de sustancia estas realidades, ésta tendría que abrirse y descubrir sus posibilidades efectivas: justamente lo que tendría futuro en Aristóteles; o lo que es lo mismo, lo que en él sería *vida*"[1].

1. La palabra y su razón circunstancial

El adjetivo calificativo tiene dos funciones que la gramática define como explicativa y específica, vinculada a su colocación respecto del sustantivo al que se refiere. Cuando un adjetivo sigue directamente a un sustantivo, especifica su figura semántica, toma la extensión del género sustantivado y la especifica con una calificación que funciona como diferencia. El adjetivo antepuesto, entonces, si bien califica también, y por eso delimita, no pretende primariamente especificar, sino enfoca o proyecta toda la extensión del género desde una perspectiva particular. En cuanto al adjetivo "verdadero": si digo, por ejemplo, que tengo una idea verdadera, estoy especificando, es decir, diferenciando del género idea la especie 'verdadera' en contraposición, por ejemplo, a 'falsa' como otra especie del mismo género. Por otra parte, si tengo una "verdadera idea", no estoy especificando, sino enfocando toda su extensión desde una propiedad, apuntando la propiedad a la forma misma del género en cuestión –a la idea en cuanto tal–.

Ahora bien, el adjetivo calificativo limita un objeto, ejerce una delimitación de su significado; sin embargo no tiene por qué capacitar al oyente para su última distinción, aquélla que le permite no confundirlo con ningún otro objeto. Para ello sirve de ayuda el adjetivo demostrativo: puedo necesitar decir, por

---

[1] J. Marías, *Nuevos ensayos de Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 148.

ejemplo, "aquella idea verdadera" para señalar, sin más descripciones, una realidad única y concreta frente a otras –la función demostrativa del adjetivo cumple con la necesidad deíctica del lenguaje, al igual que los adjetivos posesivos, los numerales e, incluso, los indefinidos, por lo cual se juntan todos en un género más amplio, los determinativos, que pueden sustantivarse con facilidad.

Sin embargo, si analizamos bien lo que se acaba de decir, por simple que parezca, acaba evidenciando dos aspectos del lenguaje que son por lo menos extraños, por no decir sorprendentes. En primer lugar, estamos diciendo que el lenguaje, que es el medio de comunicación interindividual por excelencia, deja paso a fórmulas deícticas mínimas, incluso gestuales, para llegar a individuar aquello de lo que se habla. En segundo lugar, si la realidad concreta es últimamente inapresable con palabras, que siempre conllevan un cierto grado de abstracción, ¿será verdad que con los recursos determinativos del lenguaje o con los gestos puedo realmente zanjar toda confusión?

Esto quiere decir que si el habla o cualquier otro signo no dicen todo lo que pretendemos decir, tenemos que pensar que hay una realidad concretísima, que es ya de por sí diciente, que si bien se expresa con palabras y signos de otro tipo, no se agota con ninguno de ellos. Esta realidad concretísima que se expresa en cada uno de sus signos es la vida personal, la de cada persona que está hablando, gesticulando, gritando o callando…, en definitiva, siempre diciendo, porque vivir es decir, y el callar de la vida forma parte también de su decir[2].

El lenguaje, si bien es el recurso fundamental con el que nos expresamos, no es la única forma de decir, pues hay un decir radical, que se articula en distintas formas o modos expresivos, que es la vida personal. Esto, por un lado, nos permite entender que en cada signo concreto, sea la palabra, el gesto o incluso el silencio, se co-significa la vida entera, que es el sustrato que da razón de todo peculiar decir, o, en otras palabras, es el *verdadero decir* o razón de la realidad. También que las lógicas clásicas, en la medida en que no han sabido dar razón de la vida, han sido formas parciales de razón, justificables sólo en vista de las formas históricas de decir en que se dieron. Finalmente, veremos también que si la vida, a través de sus palabras, no consigue *decirse* todo lo que le pasa, pues

---

[2] Desde esta perspectiva se explicarían, entonces, múltiples cosas. En primer lugar, que cada signo diciente de la vida precisa a la vez que exagera, porque detrás de cada uno de ellos está la vida entera en que se significan. De ahí que la vida, en cada uno de sus signos significantes, no sólo se expresa, sino que se oculta, porque cada uno implica y a la vez complica la vida entera, que es la razón subyacente a todos ellos, que es el decir radical que da razón de sus decires parciales. Los conceptos filosóficos de implicación y complicación los introdujo Ortega para dar más rigor a la idea de fundamentación [*Fundierung*] unilateral y bilateral de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Su uso será fundamental en todo este estudio, si bien su aplicación excede el ámbito y el significado que Husserl les otorga, pues también el propio Ortega los involucra en un uso más fértil, como para la relación entre "proyecto" y "circunstancia".

con las palabras precisa exagerando, significa que su comunicación siempre implica un cierto "reduccionismo" para consigo misma. Ese reduccionismo, como veremos, es doble, el que ejerce la persona cuando se dice a sí misma –ya que no consigue decirse con palabras todo lo que le pasa–, y, por otra parte, el que ejerce la vida de otra persona como ámbito de comprensión único, distinto del mío, cuando escucha mis palabras. Esto, a su vez, nos introduce finalmente a otra idea esencial: que, por una parte, si la vida es el decir o razón radical de la realidad, su decir es ante todo un *decirse* a sí misma. Vivir es, veremos, un decir al prójimo diciéndome a mí mismo, y un decirme a mí mismo diciendo al prójimo.

2. La palabra implica todo el sistema conceptual lingüístico y la vida como circunstancia última que da razón de todo signo

Recuerda Julián Marías, en su *Introducción a la Filosofía*[3], que una de las aportaciones más valiosas de la *Teoría del lenguaje* del filólogo Karl Bühler es la individuación de tres funciones implícitas en el acto lingüístico. La expresión [*Ausdruck*], la apelación o llamada [*Appell*] y la representación [*Darstellung*]. Las tres funciones siempre están presentes en el hecho lingüístico, pero cada una puede ocupar distinta proporción en él, y –sigue diciendo Bühler– aquélla que más caracteriza al lenguaje es la representación. Todo signo lingüístico, en efecto, llama la atención sobre algo, lo muestra o, mejor dicho, permite al emisor proyectar su existencia en vista del oyente (apelación); lo representa con un sentido o significado (representación) y, finalmente, lo expresa con una determinada técnica lingüística (expresión). En la lógica, por ejemplo, según el autor, domina la vertiente representativa que se concentra en el significado; en la lírica, la expresiva; en el mando, el llamar la atención sobre aquello que se pretende mostrar.

Si se piensa bien, estas tres funciones del lenguaje recuerdan, a pesar de ciertos e incluso importantes matices, las tres dimensiones en que la filosofía ha concentrado sus estudios. En primer lugar, el decir lingüístico señala *algo*, llama la atención sobre su existencia, respondiendo tácitamente a la gran cuestión metafísica de lo que verdaderamente hay o existe. En segundo lugar, a la vez representa en qué consiste eso que existe mediante un signo que remite a la totalidad del sistema lingüístico, instalando así esa existencia en cierto lugar ontológico. Finalmente, eso que existe y que ontológicamente consiste se pre-

---

[3] J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, en *Obras*, t. II, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 83 y ss.

senta mediante la elección de la expresión lingüística más adecuada para que se manifieste por lo que es. La metafísica, entendida como una teoría de la existencia; y la teoría del objeto o consistencia de lo que existe (el τί o qué del ser)[4]; y la lógica, que pretende expresar con palabras, adecuadamente, el modo de existir de eso que se manifiesta, parecen *grosso modo* reflejarse en las tres funciones del lenguaje que propone Karl Bühler.

Ahora bien, toda ciencia, en la medida en que profundiza en su objeto de estudio, amplía el ámbito de realidad en que las conclusiones acerca de aquél puedan confirmarse y enriquecerse. Profundizar, por ejemplo, en el carácter del hecho lingüístico ha significado, para su ciencia, encontrarse con otros elementos no estrictamente lingüísticos pero inseparables de él para aumentar su comprensión: los gestos y las expresiones corporales en general, las características de la situación concreta (presencia de más de un hablante y oyente…), o incluso los silencios, se reconocen, entre otros, como importantes complementos para descifrar el fenómeno lingüístico concreto. Pero lo que esta apretada reflexión nos mostraría, por lo pronto, es nada menos que la evidencia de que hay una relación inseparable entre lo que se ha llamado lo "universal" y lo "individual".

En efecto, parece ocurrir que cuando aumentamos la perspectiva en que se considera una realidad, al ponerla en conexión con un ámbito de realidad más amplio, cobra mayor implicación real y exige, para manifestar su peculiaridad, más profundidad de análisis. Podemos entonces decir que el camino auténtico de toda ciencia es un movimiento doble que, al anhelar la última peculiaridad

---

[4] Utilizo los términos existencia y consistencia como los utiliza García Morente en sus *Lecciones Preliminares de Filosofía* (cfr. cap. IV: "Ingreso en la ontología"). Julián Marías, discípulo de Morente, utiliza a lo largo de su obra esta expresión refiriéndose a la sustantivación de la consistencia previa a cualquier consistir. En su *Historia de la filosofía* señala a Parménides como el primero que divisa la consistencia de las cosas: "Las cosas consisten en algo, pero ahora la atención no se dirige al algo, sino a su previo consistir, sea lo que quiera aquello en que consistan. Las cosas aparecen ante todo como *consistentes*; y eso es lo que quiere decir el participio εόν, ὄν, que es el eje de la filosofía parmenídea. Las cosas consisten en eso o lo otro porque previamente consisten, es decir, consisten en ser lo *consistente (*τὸ ὄν*)*. El descubrimiento de Parménides podría formularse, por tanto, diciendo que las cosas, antes de toda ulterior determinación, *consisten en consistir*"; *Historia de la filosofía* (1941), en *Obras*, t. I, p. 23. Habría que investigar, de todas formas, si este término procede del magisterio de Ortega, que, sin embargo, lo utiliza con un matiz algo diferente en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (*Obras Completas*, vol. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 232, n. 2). Allí Ortega apunta a la entidad como "modo de existir" el Ente o "modo de ser el Existente", y la consistencia como la *quidditas* o esencia de este modo de ser. Creo más fértil, por lo menos para mi estudio, referirme a la consistencia, así como hacen Morente y Marías, al mero consistir inevitablemente ligado a una existencia que se señala. La entidad, en este sentido, sería para mí una peculiar consistencia de un cierto existir, la naturaleza, o, como veremos, para poner otro ejemplo, de la persona como la consistencia de la vida personal.

circunstancial de su objeto, exige que se ponga a éste en conexión con porciones cada vez más amplias de esa circunstancia que manifiesta dicha peculiaridad. Por otra parte, a la progresiva individuación del objeto, cuando se pone en conexión con amplitudes mayores de la circunstancia, sigue también que ésta se haga cada vez más *del* objeto, es decir, a través de él llegue a comprenderse de un modo único, irreductible, esa circunstancia. Por lo tanto "circunstancializar" significa el necesario y aparentemente paradójico proyecto del conocimiento que comprende el individuo en el universo y el universo en el individuo, para que ambos recíprocamente se aclaren.

Ahora bien, al ampliar la circunstancia del decir, se ve que no lo podemos limitar a lo que se expresa con palabras, pues lo que se dice se completa en la circunstancia última en la que se dice –en relación con el sistema concreto de su lengua; ésta, desde el conjunto de vivencias del pueblo que la habla, o de la vida concreta de cada uno como el ámbito en que radica su sentido último–. Y con esto ya podemos presentar dos importantes conclusiones. En primer lugar, que la circunstancia toda de la vida es un decir más amplio que no se agota con palabras, y sirve a éstas, precisamente, de sustrato o supuesto diciente. Por esta razón, en segundo lugar, la vida *se* expresa en cada uno de sus signos, lingüísticos y no lingüísticos; lo cual parece obvio, sin duda; pero si se toma con todo rigor el "se" reflexivo, se muestra claramente lo siguiente: que en el decir de cada signo vital, la vida siempre se expresa implícitamente a sí misma en su integridad diciente. En cada signo la vida se *cosignifica* desde un punto de vista irreductible, da constante e irreductiblemente razón de sí misma. Ya vimos que el dedo que dice "éste", refiriéndose a un objeto, denuncia su modo único de estar en la circunstancia, de existir o resistir en ella, *porque a la vez*, desde su punto de vista, da una visión de esa circunstancia.

En resumidas cuentas, por una parte, una palabra implica todo el sistema conceptual lingüístico y, en última instancia, la vida como circunstancia última que da razón de todo signo, no solo lingüístico; y, por otra, en cada uno de ellos se manifiesta la vida complicada desde un punto de vista único.

Ahora bien, desde esta perspectiva, es importante introducir una consideración sobre la ciencia y la filosofía: cada ciencia estudia la realidad desde una dimensión (física, química, psicológica, lingüística, etc.), por ello, cuando toma en consideración un objeto, atenderá a aquella dimensión que le interesa aclarar desde su perspectiva. Mas si queremos preguntarnos radicalmente por *qué es* en concreto el decir, ninguna perspectiva sería suficiente, excepto aquélla que, contando con el hecho de sus dimensiones, se hace cargo de lo que últimamente postulan: el problema de su *verdadera consistencia* que no es otro que el de su misma existencia. La filosofía busca la verdadera consistencia de todo género, porque busca enfocarlo o proyectarlo desde su verdadera existencia, que no es otra que su verdadera realidad. En definitiva, la pregunta "¿qué es esto?" llega a

ser filosófica cuando llega a ser radical, buscando la consistencia última de cada realidad, encontrándose con el hecho asombroso y misterioso de su existencia. Así, la pregunta "¿qué es esto?" es filosófica cuando no busca la mera consistencia de las cosas, sino su verdadera consistencia, que remite al problema de su género o esquema límite de existencia, que no es otro que el problema de la realidad como tal.

Como dije más arriba, el conocimiento es ese esfuerzo humano que pretende comprender el individuo en el universo y el universo en el individuo. Esta pretensión, radicalmente llevada a cabo, es la pretensión filosófica, que es conocimiento en sentido estricto, porque sabe que para comprender la consistencia última de una realidad tiene que contestar al problema de la totalidad en ella implicada, su ámbito radical de existencia o resistencia, de ahí que acabará preguntándose por el problema de la realidad como tal, en cuanto "género" o simplemente propiedad última de este ámbito. Las ciencias, al contrario, son conocimientos parciales porque estudian un objeto en relación con una porción, nada más, de su circunstancia, por lo cual siempre vislumbran la pregunta sobre el problema de la existencia, pero no tienen necesariamente que responder a ella. Ya Aristóteles a su manera, –la del ser que heredó de Parménides[5]–, distinguió la filosofía primera de las demás ciencias por estudiar el ente en cuanto tal, y no sus porciones relativas. En efecto, el carácter de certidumbre radical de la verdad metafísica en Aristóteles se da con claridad al hacerla ciencia de la entidad, y como Aristóteles entiende que el ser es tanto lo más concreto como lo más universal (al ser su patrimonio real tanto la sustancia primera como la sustancia segunda), niega que sea género, sino, como el uno, un transgénero, por su peculiar *universalidad*. El ser, veremos, es el modo griego de pensar la realidad: de entender lo individual desde lo universal y lo universal desde lo individual.

Aunque sin total coincidencia, este modo de pensar se inspira en el que utiliza García Morente en sus *Lecciones Preliminares de Filosofía*[6], cuando formulaba dos preguntas que remitían a dos dimensiones inseparables de la realidad: ¿quién existe? y ¿qué es consistir? Son las perspectivas de la existencia y de la

---

[5] Parménides, al ver la variabilidad de todas las cosas, se preguntó radicalmente por su consistencia, y encontró que se podía entender sólo desde el ser. El que las cosas sean entes y nada más que entes, es una respuesta únicamente filosófica que excluye otras perspectivas parciales de su entidad, que el Eleata veía como concesiones al no ser. Será faena sucesiva, de todo el pensamiento occidental, distinguir la consistencia última, la auténtica existencia, de sus consistencias parciales, científicas. Y será, entre otras, faena de este estudio mostrar cómo el ser no es la consistencia última de las cosas, su horizonte auténtico de existencia, sino un concepto que pertenece al modo de pensar de los griegos, que luego se ha contagiado a toda la tradición occidental.

[6] Cfr. *supra,* nota 4, p. 16.

consistencia[7]. Podríamos incluso recuperar la huella de esa unidad en la etimología del término existir. Ex-istir es *salir desde,* pero también *estar o ser desde*, en suma brotar y resistir en cuanto realidad en un lugar o modo de ella. Dada esta ambigüedad, para distinguir rigurosamente entre la existencia y la consistencia, he ido aprovechándome de la exclusiva riqueza que la lengua española tiene con el verbo *haber,* en su acepción del "mero haber" algo. Con lo cual, por una parte tenemos la existencia o el mero haber, y por otro, la existencia en cuanto *resistencia* o consistencia.

Es filosóficamente revelador –acerca del análisis del acto lingüístico de Bühler–, que hablar significa expresar la consistencia de una existencia. Sin embargo, si ampliamos el decir al mirador más amplio que es el decir de la vida, vislumbramos que no sólo las palabras, sino todo "acto" es una *respuesta* al problema de la existencia y de la consistencia; con lo cual deberíamos concluir que la exigencia de la pregunta filosófica radical, la que trata sobre la realidad misma, está implícitamente postulada en cada vivencia de la vida humana. No es, en otras palabras, una necesidad teórica caprichosa, sino una intrínseca necesidad vital, antes vivida inconscientemente, que la filosofía ha descubierto y ha intentado tratar teóricamente. Sobre todo dos filósofos, Brentano y Husserl, han contribuido a que la perspectiva filosófica haya ido poseyendo cada vez más la perspectiva vital. Voy a mostrar brevemente cómo, en mi opinión, llegan a hacerlo, lo cual permitirá entender que lo que la vida postula no es sólo el problema de la consistencia de la realidad y de su horizonte constitutivo, la existencia, sino *algo primario* que los implica: el de su sentido. La búsqueda consciente de este sentido con las mismas exigencias de sistematicidad y radicalidad que exige la vida es lo que llamaré "metafísica".

Vamos ahora a ver, aclarándonos a través de los descubrimientos de Brentano y Husserl, que la pregunta por el sentido de la vida es una cuestión intrínseca a ella, y a la cual, si la filosofía no responde, tampoco puede responder rigurosamente al problema de la existencia y consistencia, y, finalmente, proporcionarle a la vida esa orientación última que pretende tener consigo misma.

---

[7] Cfr. M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía,* lección IV. Morente define la ontología y la gnoseología como las dos disciplinas de la filosofía; y la ontología se divide en metafísica y teoría de la consistencia. No es éste el marco de mi interpretación, porque considero que la ontología, en cuanto teoría del ser y de la entidad, es ya un modo concreto de apuntar a una existencia y su consistencia –el ser y el ente– que son dos interpretaciones más de la realidad que remiten a un modo de pensar filosófico concreto que nace de la creencia en la φύσις en su ser, y en el racionalismo que hace coincidir el ser con el pensar. Por otra parte, la distinción teórica entre existencia y consistencia, si bien útil para comprender las diferencias y límites entre distintos sistemas filosóficos –así como Morente muestra–, no agota el problema de la filosofía.

3. La existencia y la consistencia de la realidad en Brentano y Husserl: hacia el descubrimiento del *sentido* personal de la realidad

La psicología de Brentano ha representado una innovación para la filosofía por muchas razones, entre ellas, por su peculiar uso del concepto de intencionalidad –con el que ha abierto las puertas al método descriptivo de la fenomenología–. El punto de partida de su famosa *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* de 1874, era la necesidad de distinguir entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. Brentano sostenía que todo acto psíquico de la conciencia siempre es una conciencia de algo, es decir, una actividad que tiene intrínsecamente un correlato objetivo. A esta propiedad Brentano la llama "intencionalidad" o in-existencia intencional, y es la que, perteneciente a los fenómenos psíquicos, los distingue de los físicos. *Mi ver una mesa* es un fenómeno psíquico que tengo que distinguir de *la mesa vista*, como correlato físico suyo; por otra parte –aquí está una de sus grandes innovaciones–, no se puede limitar la percepción externa sólo a contenidos sensibles. Una mesa es un fenómeno físico tanto como un centauro que es término intencional de mi pensar: la existencia de ambos es simplemente intencional, no efectiva, porque, incluso en el caso de la percepción sensible, su objeto se da siempre como correlato intencional de mi vivencia. El carácter intencional de la conciencia permitirá a la filosofía sucesiva, sobre todo a Husserl, abrir el campo de la descripción a todas las esencias tal y como se dan a la conciencia, esto es, con su modo peculiar de existencia.

Brentano llega a descifrar tres distintos tipos de la intencionalidad (o modos de conciencia) en el ámbito del acto psíquico, cada uno con sus leyes propias para dirigirse al mismo objeto intencional, el fenómeno físico: (a) es esencial al acto ser siempre una *presentación*[8] (intuitiva o conceptual) de un objeto; (b) sobre lo presentado se funda un juicio; (c) y, a su vez, sobre lo presentado y juzgado, un estado de ánimo, esencialmente de atracción o rechazo (amor u odio). Se entiende así que la intencionalidad de la conciencia es esencialmente "presentativa", en el sentido de que no puede faltarle nunca la presentación de un objeto. Todo acto es una presentación, dice Brentano, o se funda en una presentación. El fenómeno físico, repito, será el correlato intencional de los tres modos intencionales de la vivencia o fenómenos psíquicos.

Por otra parte, la dirección de la intencionalidad de la vivencia de la conciencia no va sólo hacia su objeto, sino, a la vez, hacia sí misma, de ahí que hay una esencial unidad del acto consigo mismo dentro de la superior unidad de la conciencia. Si yo oigo un sonido, la conciencia va directamente hacia el sonido, pero, a la vez, va oblicuamente hacia sí misma, y es consciente de mi oír el so-

---

[8] Prefiero traducir *Vorstellung* con presentación, en vez de *representación*, traducción que hizo J. Gaos de este término en la versión española.

nido *en cuanto oído*, es decir, con sus distintas cualidades psíquicas que determinan la vivencia del sonido. Brentano llega así a distinguir la percepción externa, la del objeto, que es consciente, mediata y observable, de la percepción interna (que llama también conciencia secundaria), que es inmediata, consciente y efectiva, pero no observable. La percepción interna, al tener como objeto la vivencia intencional misma, tiene en el acto su mismo objeto (in-existencia), a diferencia de la externa que consiste en un correlato intencional de algo que percibo a través de mis fenómenos psíquicos, y que es, en realidad, externo a mi conciencia. De ahí que la percepción interna sea inmediata al mismo acto, efectiva porque posee directamente su objeto, mas, por otra parte, por esa inmediatez es sólo indirectamente observable en actos sucesivos que eventualmente la tomen, a su vez, como objeto primario de mi intencionalidad.

Por esa concepción del fenómeno físico, Husserl vio también en Brentano el germen del solipsismo típico del psicologismo del siglo XIX, que impedía a la conciencia salir de sí misma y reencontrarse con esa universal objetividad, no limitada a un tipo de existencia, que postulaba la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, esta misma crítica de Husserl es posible gracias a una idea clave que el fundador de la fenomenología también hereda de su maestro Brentano. Brentano dice que todo lo que se presenta es "real" en el sentido de que es algo (intuitivamente o conceptualmente) presentado –lo cual no quiere decir que su contenido sea efectivamente real [*reell*]–. El problema de la existencia, y también el de su esencia, depende del modo de referirse el acto psíquico al objeto presentado; de ahí que, como decía Kant, la existencia no es un predicado real, sino que corresponde a los modos psíquicos de reconocer y juzgar el contenido del acto. La función de la presentación se limita, como diría Bühler, al llamar la atención sobre algo [*Appell*] en cuanto evidentemente presentado; sólo la intencionalidad judicante expresa lo que efectivamente es real de esa presentación evidente. El juicio va más allá del *darse cuenta* o *reconocer* lo presentado en la conciencia secundaria, pues es, en primer lugar, conocer la existencia, al que sigue el juicio asertórico que afirma o niega, que descompone y juzga porciones de su consistencia. La evidencia que nos da la conciencia secundaria de la presentación es distinta de la evidencia judicativa que *representa* lo presentado –no tiene por qué haber una coincidencia entre lo efectivamente presentado y lo que se cree o juzga existente de la presentación–. Según Brentano el juicio filosófico ha sido ingenuo toda vez que, por ejemplo, ha juzgado que lo que efectivamente está presente a la conciencia es el objeto primario en cuanto real, la cosa en sí. En realidad, como hemos dicho, el único objeto que realmente está presente a la conciencia es el que se da en la conciencia secundaria, porque en ella la vivencia está inmediata y efectivamente presente a sí misma. En la distancia que puede haber entre lo que se presenta y la capacidad de juzgar su efectiva realidad, es donde se ha dado el error. Y el error, ya lo entendemos, ha sido el de confundir los fenómenos físicos con los psíquicos, porque no se han

entendido los dos polos de la intencionalidad de la conciencia, el del objeto y el de la conciencia consigo misma. Esta confusión no ha permitido distinguir entre la posesión efectiva que tiene la vivencia de sí misma, y la que tiene del objeto. Se ha especulado sobre objetos reales o irreales, imaginativos o sensibles, porque no se ha entendido que, más allá de estas útiles distinciones, y como fundamento de ellas, tenemos la mera realidad intencional del objeto y la plena realidad de la vivencia consigo misma.

Desde estas finas distinciones de Brentano se vislumbra una posibilidad teórica que Husserl hereda y que, incluso, llega a utilizar para criticar a su maestro: la distinción entre presentación y juicio –una especie de precursora teórica de la idea fenomenológica de la ἐποχή fenomenológica–. En la presentación tenemos conciencia de lo presentado tal y como se presenta, sin todavía ningún juicio sobre su tipo de existencia o consistencia (juicio de existencia y juicio asertórico). Por ello, a pesar de que en la filosofía de Brentano lo único inmediatamente evidente de la vivencia intencional es su dimensión psíquica –que es un modo de existencia–, ofrece una distinción entre lo que se presenta, tal y como se presenta, y el juicio que representa su existencia y juzga sobre su consistencia, que, como se ha visto, puede dar lugar a distintas teorías sobre sus tipos de existencia o "realidad". La presentación es un recurso pre-asertórico, pre-judicativo, en definitiva, pre-lógico, que permitirá a Husserl concebir, entre las distintas cualidades "dóxicas" del acto (las que otorgan cierta existencia a un objeto), la posibilidad de la neutralidad, que es el modo del acto intencional puramente descriptivo en que tiene que instalarse el fenomenólogo cuando practica la ἐποχή, que es la suspensión del juicio sobre el modo de existir del objeto, para reconducir ese modo a una nota o propiedad más de su esencia.

Ahora bien, a esta altura voy a hacer dos observaciones: en primer lugar, que ambos pensadores introducen el antiquísimo problema de la esencia (o consistencia, como la he ido llamando con un término más específico) y la existencia, como postulado necesario de cada acto humano, y no de una mera cuestión especulativa. Dicho fenomenológicamente, se podría decir que cada acto es objetivante, ponente y dóxico, es decir, siempre pone un objeto y juzga su consistencia, lo que es también adherirla a un tipo de existencia. Por otra parte, que en ambos pensadores se da, paradójicamente, un intento de separar eso mismo que parecía inseparable. Brentano, en el mismo acto de conciencia, distingue: 1) la conciencia que presenta; 2) la que juzga; y 3) la conciencia secundaria, que sería un movimiento unitario que permite tener directamente conciencia o percepción interna de mi presentar y de mi juzgar, e, indirectamente, de lo presentado y de lo juzgado[9]. Se plantea el problema de la efectiva capacidad que tenemos, en un mismo acto, de reconocer como evidentemente distintos el presen-

[9] No es preciso considerar aquí la intencionalidad que cristaliza el estado de ánimo.

tar del juzgar[10]. He procurado distinguir –como pretende hacer Brentano–, entre la intuición evidente de la conciencia secundaria que "simplemente" reconoce lo presentado en mi acto de presentación, del verdadero juicio lógico de existencia sobre lo presentado; sin embargo, ¿qué diferencia hay, entonces, entre el reconocer y el juzgar?

En la versión de la *Psicología* de 1874, hasta por lo menos una década y media después, la dirección primaria de la conciencia es la que va hacia el objeto. Pero mientras percibo el objeto, oblicuamente percibo *mi percibir el objeto*, que es la intuición que nos da la única evidencia real e inapelable, ya que, como sabemos, el objeto presentado tiene sólo una existencia intencional. Pero, entonces, si ya tengo una evidencia inapelable, ¿para qué sirve el juicio? ¿Simplemente para certificar esa evidencia quizá formulándola con palabras? ¿Es en esta incapacidad de juzgar lo que realmente se me presenta donde cabe el error humano? ¿Quiere esto decir, entonces, que para no equivocarme tendré que acabar juzgando siempre con un juicio de auto-percepción? Pero si fuera esto último, el juicio precisamente perdería aún más su sentido, porque lo presentado *implica ya* un cierto juicio de existencia, pues presenta intuitivamente o conceptualmente algo (de hecho Brentano establece en la mera presentación el fundamento de la lógica, aunque no su efectivo uso[11]). ¿No podríamos entonces presentarnos ya la realidad como autopercepción, sin que haga falta corregirnos con el juicio?[12].

---

[10] Brentano intentará resolver esta dificultad abordando, en sus escritos sucesivos, distintos aspectos de la presentación y, finalmente, asumiendo la temporalidad como dimensión esencial de la conciencia (de la que se deriva, incluso, su percepción del espacio) en cuyo flujo continuo se desgranan sus etapas internas, como si, dicho en términos fenomenológicos, de una especie de "tiempo interno" se tratase.

[11] El objeto del juicio es el mismo que el de la presentación. Esto lleva a Brentano a distinguir entre el juicio de existencia, como mero reconocer lo que se presenta, y el juicio asertórico que niega o afirma propiedades esenciales o accidentales de su consistencia. El juicio de existencia es la base sobre la cual se funda todo el edificio lógico sucesivo del pensador alemán. Decir "A", por ejemplo, para Brentano es ya un juicio, porque estoy reconociendo que me presento "A", es decir, que "A es". El juicio apodíctico, por otra parte, es siempre negativo y también fundado en el juicio de existencia; es un juicio alcanzado conceptualmente, mediante sucesivas observaciones, que expresa la imposibilidad de la no existencia de lo presentado.

[12] De hecho, poco a poco, la conciencia secundaria ocupará su lugar de fundamento epistemológico del acto, hasta que el juicio, para ser verdadero, será un juicio de autopercepción del sujeto consigo mismo. Esto hubiera tenido que llevar a Brentano a una transformación de la lógica mucho más radical, pero sí le llevo a una consideración mucho más fértil de la relación entre sujeto y objeto, hasta llegar a posturas cercanas a la del pragmatismo de William James.

Pero, ¿por qué se da esta multiplicación?[13]. Hemos visto que todo decir es expresar una existencia con su ámbito de resistencia o consistencia, con lo cual, cuando se pretende construir una doctrina sobre la distinción real entre el puro haber y el consistir, se termina en alguna contradicción. En realidad, lo que estamos comprobando es que cada acto es intrínsecamente interpretativo, esto es, siempre pone una consistencia y su ámbito de existencia, con lo cual, todo intento de encontrar un tipo de acto "neutro", que simplemente "reconoce", que no implica estas dos dimensiones, produce un sin fin de planos interpretativos[14].

A raíz de esto, una consecuencia es que el problema de la existencia y la consistencia de la realidad, si bien es un problema de la filosofía, se ha confundido a menudo con *el* problema de la filosofía, con lo cual nos olvidamos fácilmente que buscamos la existencia y la consistencia de las cosas por algo y para algo, es decir, por una razón que, desde el comienzo, hace de ellas un *problema*, o incluso, *el* problema. En otras palabras, la filosofía a menudo ha sido averiguación de la existencia y de la consistencia olvidándose del *sentido* de la realidad.

Si ponemos en conexión las evidencias del epígrafe anterior con lo que hemos visto en éste, podemos trazar una trayectoria argumental más clara: el conocimiento es el esfuerzo que pretende comprender el individuo en su circunstancia y la circunstancia en el individuo. Frente a las ciencias –que son un conocimiento parcial, porque estudian sólo una porción circunstancial de un objeto–, al pretender encontrar la consistencia última de un objeto, desembocamos en el problema de su existencia, de ahí que necesitemos una "verdadera idea", una solución al problema de la realidad en cuanto realidad, al problema de su sentido; la filosofía, por ello, no es una ciencia como las demás, sino la ciencia del sentido, y, al justificar también el sentido de su propio quehacer, es conocimiento en sentido estricto.

Husserl y Brentano se han dado cuenta de que cada vivencia busca intrínsecamente responder al problema de la existencia y de la consistencia, pero no

---

[13] Concuerdo plenamente con algunos intérpretes de Brentano que aseguran no comprender dónde empieza el conocimiento en la vivencia intencional, si en la presentación, en el juicio, o en la conciencia interna de éstos; cfr., p. ej., L. Albertazzi, "La geología della mente", introducción a *La psicología dal punto di vista empírico*, t. II, Editori Laterza, Bari, 1997, p. XI.

[14] La razón de sus proyectos filosóficos hay que encontrarla en sus circunstancias: ambos pretenden solucionar definitivamente el problema filosófico, particularmente desde el idealismo de Descartes, de la comunicación de las sustancias y la coincidencia del pensamiento con la cosa. El sentido del proyecto de la psicología descriptiva de Brentano y de la fenomenología de Husserl es el de reencontrar una objetividad indudable, intentando buscar un ámbito de realidad evidentemente incuestionable, y creen encontrarlo en una presentación neutral de la realidad en vista de la cual, luego, el juicio tiene que saberse ajustar.

han sabido luego ver que hay distintos sentidos de respuesta para esta búsqueda porque no responde al problema del sentido último[15]. En cuanto a la fenomenología, por ejemplo, ¿podría ser el sentido de la vida humana el de describir esencias? ¿Entienden de verdad la fenomenología aquellos fenomenólogos que no la interpretan como un proyecto del hombre que necesitaba volver a la perdida *adaequatio intellectus et rei*? La pregunta es si la razón de toda incoherencia en filosofía es no responder suficientemente al problema del sentido: si con ella *pueden dar un sentido último a la vida*, o se han desviado de la auténtica función filosófica y, por ello, de la auténtica realidad que buscan.

4. El carácter intrínsecamente interpretativo y personal de la realidad

El olvido de la pregunta por el sentido de la realidad ha radicado en que el sentido de la realidad no se ha entendido como el sentido de la vida humana, en su condición personal de ser *mi vida*. La filosofía ha transcurrido, hasta prácticamente los existencialismos modernos y, más aún, hasta Ortega y Marías –que no son existencialistas–, sin darse cuenta de que el problema de la consistencia y existencia de la realidad y de su sentido es el problema de la vida individual, que en cada vivencia personal tiene implícita o explícitamente que dar una respuesta al sentido de su vida entera. Por una parte se entiende, entonces, que la pretensión del conocimiento tanto científico como filosófico es una pretensión intrínseca de la vida humana, lo cual, por otra, no tiene que hacernos pensar que se haya siempre hecho ciencia o filosofía.

Si la vida tiene una pretensión de comprensión última acerca de sí misma, el pensamiento, como dicen Ortega y Marías, es una función de la vida mediante la cual intentamos saber a qué atenernos con respecto a lo que hacemos y lo que nos pasa; de ahí que Ortega distingue las ideas de las creencias, que Marías define, respectivamente, como las verdades a las que se llega (mediante el pensamiento) y las verdades en las que se está (mediante la "tradición")[16]. La filo-

---

[15] Si se hubiesen preguntado por el sentido de la existencia y la consistencia de las cosas, se hubieran dado cuenta de la insuficiencia de su perspectiva, que no acaba de ser plenamente filosófica; pero Brentano pretende hacer psicología, y Husserl, por su parte, tiene una visión de la filosofía como una ciencia (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911) si bien peculiar.

[16] Digo "tradición" en sentido lato, como transmisión de interpretaciones de la realidad que recibimos sin cuestionar de la circunstancia, porque se han depositado o cristalizado en ella como interpretaciones incuestionables, hasta el punto de que no se consideran siquiera como interpretaciones sino como la realidad misma. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, t. V; J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, c. II: "La función vital de la verdad".

sofía nace cuando esta creencia –en los oráculos o la mitología como dadoras de la última dirección para la vida[17]– se sustituye por otra en la que el hombre mediante el pensamiento es capaz de orientar radicalmente su vida. El pensamiento científico y filosófico nace como un acto de fe del hombre hacia su propia realidad, como un primer humanismo[18].

Cuando el hombre se hizo cargo con el pensamiento de su proyecto vital, el de buscar personalmente el sentido de su vida, lo primero que hizo fue preguntarse por lo que son las cosas en sí: los primeros filósofos no se preguntaron directamente por el sentido de la vida, sino que respondieron a él –yo diría, oblicuamente– por el "qué" de las cosas con las que se las veían y que les resultaban problemáticas. La razón de ello, en mi opinión, es que los distintos problemas de la vida se presentaban recubiertos por una pátina interpretativa que se iba percibiendo como falsa, ajena al espíritu filosófico; de ahí que para descubrir las cosas en su verdad (ἀλήθεια) había que desvelar lo que eran *en sí*, independientemente de todo quehacer humano, porque "lo humano" hasta entonces había encubierto su auténtica naturaleza[19].

Sin embargo, cada "qué", cada "cosa" u "objeto", tanto del pensamiento como de la sensibilidad –y que puede, por ello, tener unas leyes físicas o fisiológicas propias–, no tiene, sin embargo, un *sentido propio*, porque es una respuesta implícita a quién soy, al problema de mi vida. Cada ciencia es un proyecto que determina su objeto, que puede tratar –y hay quien se engaña con ello– como un objeto en sí, pero no es últimamente en sí, pues depende del proyecto científico que lo determina y que, por eso mismo, cambia constantemente en vista de nuevos escenarios teóricos. Ha sido un esfuerzo histórico entender que descubrir "las cosas en sí" ha significado encubrir el sentido más profundo de lo que descubro, impidiendo una reflexión sobre el sentido de mi proyecto de comprensión, sobre mi vida.

---

[17] Cfr. J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, cap. VII; y mi *Libertad y Método*, FUE, Madrid, 2005, cap. III: "Saber, pensar y conocer".

[18] Sobre la "fe" del hombre acerca de sí mismo en este contexto, y el "primer humanismo", cfr. mi artículo "Humanismo griego y humanismo cristiano", *Cuenta y Razón*, 2008 (3, segunda etapa), pp. 39-46.

[19] El termino método viene del griego μέθοδοςque significa vía, senda, camino; pero etimológicamente es un termino compuesto de μετὰ y ὁδος, con lo cual más bien sería "a través del camino", es decir, un ir encaminado. El fallo de la realidad, el fracaso de un método, es parte del camino, pero siempre es una tentación para que el hombre se refugie en el mecanismo, en el método automático en vista de un resultado. La despersonalización es un mecanismo de defensa del hombre que desconfía de su vida, es lo contrario del humanismo; la fascinación que ha producido una y otra vez el *mecanismo* es el mayor factor de despersonalización del hombre y de la deriva de la filosofía en ciencia.

Se entiende, entonces, que el gran cambio filosófico que introduce Ortega y que todavía parece no haberse percibido, es introducir el problema del sentido de la vida como pretensión implícita en cada vivencia y que desde ahí se entiende la diferencia fundamental entre la "intencionalidad de la conciencia" y la "proyectividad de la vida"[20], pasando de sentidos parciales de la vida, de razones abstractas, a la razón de la vida misma, la razón vital. Este punto de vista es el que he adoptado para este estudio[21].

Pues bien, podemos entender un pensamiento filosófico en la medida en que ha sabido dar respuesta al problema del sentido de la vida. El naturalismo griego ha contagiado la creencia en una estructura bipolar de la realidad hecha por un lado de pensamiento y por otro de cosas, y de la verdad como una adecuación del primero a las segundas, que pervive tanto en el pensamiento antiguo como en el moderno. Alma y cuerpo (ψυχή, σῶμα), espíritu y materia (πνεῦμα, ὕλη), *res cogitans* y *res extensa*, hasta los más modernos conceptos de conciencia y objeto, cuerpo y mente… son, entre otros, conceptos que se resienten de este erróneo horizonte interpretativo.

Ahora bien, desde la filosofía de Ortega, sustituyendo la intencionalidad de la conciencia por la proyectividad de la vida, la relación entre sujeto y objeto pierde su sentido tradicional. Por *proyecto* se entiende una esencial pretensión personal de comprensión. Cada presente de la vida humana es transitivo, y su constante fluir responde esencialmente a una cuestión: saber quién soy, es decir, *comprenderme*; esto convierte la vida en una cuestión personal, se configura o *informa* en vista de sus respectivos proyectos, y todos ellos en vista de mi proyecto o pretensión última de comprenderme. Por ello, la persona es la imagen programática de la vida humana[22], pues cada persona se va haciendo en la constante personalización de su circunstancia. "Circunstancia" será todo aquello con lo que *me* encuentro o puedo encontrar*me*, porque, si pretendo saber quién soy,

---

[20] Un factor decisivo que explica el desconocimiento de Ortega se debe a que no se ha estudiado la obra original de su discípulo Julián Marías, no sólo como presentación del pensamiento de su maestro, sino también en sus contribuciones –como la estructura empírica de la vida humana y la idea de persona como criatura amorosa–, que muestran, mediante la intensificación de sus supuestos, el nivel real de los descubrimientos del maestro. Ortega hablaba a Julián Marías de "nuestra filosofía"; y habría que saber ponderar el significado de "la estructura empírica de la vida humana", que descubre Marías, en relación con "la reabsorción de la circunstancia" de Ortega, o "la teoría intrínseca de la vida humana" con "la vida como preocupación de sí misma"; cfr. mi *Libertad y Método*, cap. VII y XI.

[21] De ahí que habrá que preguntarse por las consecuencias éticas para con la vida que establece una verdad metafísica, porque se han dado filosofías que han establecido una verdad y un método para alcanzarla, sin darse cuenta de que en esa verdad y en ese método no podía consistir la ética de la vida, si por ética entendemos no sólo una forma de vida noble, sino una vida feliz.

[22] Cfr. F. de Nigris, *Libertad y Método*, p. 120.

todo encuentro será una respuesta implícita a esta esencial tarea de comprensión o de amor[23]. Me encuentro con mi cuerpo, con mis proyectos pasados, con todas las realidades intuitivas o conceptuales que forman mi mundo, y todas son realidades para *realizarme* yo con ellas en mi vida, para *encontrarme* con cada una de ellas[24].

Ahora bien, dicho esto, cualquier realidad que tomemos como "objeto" (incluso la misma descripción pura), encuentra sus razones de realidad en la función personal que tiene en una vida concreta: tiene un sentido o es comprensible en la medida en que remite al conjunto de proyectos, posibilidades de ser yo alguien concreto con él.

Con estas observaciones, quiero señalar algo fundamental: si por concepto se ha entendido tradicionalmente el pensamiento ligado a las palabras, ahora entendemos que toda la circunstancia de quien vive es intrínsecamente diciente, esto es, en cierto modo conceptual, porque cada objeto (sensible o del pensamiento), más allá de las palabras que lo pueden nombrar, remite al esquema biográfico que cumple en mi vida, que lo realiza como tal objeto[25]. Este hecho sugiere que hay que replantearse el sentido de "concepto". Habría que considerar un sentido estricto del término (su uso vigente), que se refiere a la semántica de las palabras, y, por otra parte, un sentido lato, que permita entender que cada realidad, no sólo lingüística, es intrínsecamente 'conceptual' por radicar interpretativamente en mi vida, por ser signo automáticamente significante de mis quehaceres con esa realidad, por ser, en definitiva, el "qué" intuitivo que se implementa significativamente con la sustancia de mi vida, que es el sustrato primero que da razón de su realidad[26].

---

[23] El futuro de la filosofía de Ortega y de Julián Marías se encuentra, en mi opinión, en el desarrollo de un concepto recapitulador de todo este nivel y que Julián Marías alumbra al final de su vida en el concepto de la persona como criatura amorosa (J. Marías, *Persona,* Alianza Editorial, Madrid, p. 176); así lo presenté en *Libertad y Método*. Cfr. también mis artículos "Meditaciones filosóficas I" y "Meditaciones filosóficas II", *Cuenta y razón,* 2005 (134 y 136), pp. 73-78 y pp. 77-86.

[24] En este carácter inacabado, transitivo de la vida humana que todo filósofo ha vivido implícitamente, se explican muchas de sus intuiciones acerca del carácter inacabado de la filosofía que, como en Aristóteles, adquiere un semblante de ciencia más "buscada" que encontrada, de un quehacer que es más actividad (ἐνέργεια) que entidad, más vida que lógica, si por lógica entendemos las lógicas ajenas a la razón vital.

[25] Se entiende, desde esta perspectiva, que debería inmediatamente reobrar sobre la psicología, que vivir tiene distintas capas de sentido, tantas como sus múltiples decires, de ahí que el llamado inconsciente adquiriría una nueva forma de racionalidad, sin duda latente, pero también vital, hecha de decires no estrictamente verbales.

[26] Cfr. F. de Nigris, *Libertad y Método*, cap. VII y IX: "Una pregunta dramática: ¿Quién soy?" y "La estructura empírica de la vida humana".

Se explica, así, algo tan aparentemente simple como últimamente misterioso: que cuando miro una realidad no tengo que explicármela con palabras para comprenderla. Este hecho no podría alcanzar una explicación clara si no se entiende el mundo como resultado de la esencia proyectiva y personal de mi vida, que es *diciente* porque supone y se da en mi vida, que es el primer sustrato de sentido (τὸ ὑποκείμενον πρῶτον, diremos con Aristóteles) que se *cosignifica* en cada gesto, en cada palabra, en cada realidad. El dedo que señala deja hablar al objeto mismo, a toda la circunstancia en que se da ese objeto, esto es, a mi vida, que es su verdadero lugar de existencia o "resistencia".

Ahora bien, si la función de la filosofía es dar razón de lo que dice la vida personal concreta, en primer lugar, esto significa que su aspiración es que su método sea el de la persona, su razón vital diciente, pues quien filosofa tiene que buscar constantemente lo que quiere decirle en el fondo su vida, en cuanto razón o decir último de lo que vive. En segundo lugar, que el filósofo organizará esta búsqueda con palabras –ya que la lengua es el sistema conceptual por excelencia de la vida individual e interindividual–, sin embargo, su capacidad de conceptuar con palabras dependerá, a la vez, de la autenticidad de toda su vida, que es la razón subyacente a sus palabras. El filósofo, en definitiva, al buscar la verdad y al encontrarla en la autenticidad de los proyectos, tendrá que intentar proyectarse auténticamente en todos los ámbitos de la vida para que, en cada uno, brille la razón íntegra de una vida verdadera. Desde esta perspectiva, la filosofía como teoría radical vuelve a encontrarse espontánea y necesariamente con su concepción clásica de "forma de vida"; y esa unidad, es fundamental subrayarlo, se hace posible cuando la verdad metafísica pretende ser coherente con una ética de la vida, es decir, cuando el camino que lleva a la verdad radical y sistemática de la metafísica es el mismo que el que lleva a la vida noble y feliz.

En saber desvelar la incoherencia entre el camino ético y el metafísico se funda el progreso del pensamiento; y esto ocurre cuando los sucesivos proyectos de las distintas generaciones y la sustancia humana alcanzada, saturan y desbordan el proyecto de vida que ofrece la verdad metafísica. Y, si bien esto acontece normalmente en la vida de un filósofo, no hay que perder de vista que esta tarea de superación –siempre susceptible a decadencias– pertenece a todo el cuerpo social, porque no sólo en la vida de investigación vive el filósofo, sino también en el nivel de autenticidad que le ofrece la sociedad en que vive en cuanto punto de partida, aunque su labor, al menos en principio, consista en alejarse de él.

5. El principio de interpretación y su horizonte real

Hemos visto que nuestra vivencia de la realidad es intrínsecamente interpretativa, lo cual significa que siempre se da desde un punto de vista. Esto, sin embargo no da lugar a ningún relativismo, porque en la integración vital e histórica de las perspectivas está la intensificación de la verdad. Esta intensificación, posibilidad intrínseca de la vida humana, cuando se traslada a la filosofía se hace metafísica, es decir, búsqueda sistemática de un principio de realidad que pretende ordenar y dar sentido a todas las realidades. Ahora bien, si la vida pretende encontrar un principio y fin radical a su realidad, tiende a encontrarse con una idea de Dios[27], y la filosofía, como consecuencia de ello, tiende a desembocar en teología. Parece así mezclarse, con extraña confusión, la verdad que busca la metafísica y su ética para alcanzarla, con la Verdad Divina que supone la religión y la ética religiosa que busca el encuentro con Dios. Para que podamos comprender la razón griega creo que es fundamental aclarar algo esta confusión.

La necesidad humana de Dios para que la vida se explique radicalmente a sí misma se muestra tanto en las sociedades más primitivas como en las modernas, y, por supuesto, en los mayores sistemas filosóficos[28]. Sin embargo debe enunciarse siquiera simplemente que, en primer lugar, cuando se ha dicho que la idea de Dios es un simple producto social –porque aparece en forma distinta en las distintas sociedades históricas, creyendo con ello zanjar su cuestión–, no se ha rozado siquiera su núcleo: el sentido de que haya esa necesidad que lleva a la fabricación de ese "producto" en todas las sociedades. Hablar de su necesidad no contesta al porqué de esa presencia y de esa necesidad. Y si la idea de Dios parece responder a la necesidad que tiene la vida de encontrar su sentido último, hay que preguntarse también por qué y para qué la vida busca un sentido último, lo cual, en muchos casos, puede llevar a una idea transcendente de nuestro proyecto terrenal y, consecuentemente, otra vez, a una idea de Dios. Además, si vemos que la necesidad de Dios es irreductible al contenido que puede adquirir en cada sociedad, habría que saber medir, a su vez, si cada idea de Dios, en cuanto contenido religioso, puede realmente reducirse al sistema de vigencias y al nivel intelectual de cada pueblo en que surge, o, por otra parte, supone un contenido de misteriosa y constante originariedad que remite a la idea de *revelación*. Finalmente, y en relación con la penúltima de las cuestiones apuntadas, se ha dicho con cierta razón que la muerte invita a encontrarle un sentido a la vida, sin embargo esta invitación no llega esencialmente de la muerte, sino de la

---

[27] Lo que no quiere decir que se encuentre directamente con Él; ésta sería otra importante cuestión que no cabe en este estudio.

[28] No es este el lugar para siquiera introducir una teología según la razón vital (remito para ello a mi tesis doctoral, capítulo VI, apartados 8 y 9).

vida misma que busca su sentido último. Por ello, aunque esta vida siguiese indefinidamente, seguiría deseando un sentido para su vivir, con lo cual, paradójicamente, podría llegar incluso a desear la muerte, como hace quien no consigue encontrar ese sentido. La muerte misma, entonces, por radicar también en la vida, siempre se muestra con algún sentido: como tránsito o camino hacia el principio de la vida, hacia Dios, por ejemplo, o también hacia la nada, hacia el no sentido que hay que apartar del pensamiento para poder vivir[29], porque el "no sentido" también es hijo del sentido, se explica desde él.

Quizá, a la luz de estas cuestiones, y con todas las páginas que he dedicado a exponer el concepto de filosofía que estoy utilizando, podemos llegar ahora a alguna claridad con respecto a su diferencia de la religión. La filosofía es conocimiento buscado por el hombre, ciencia buscada (ζητουμένη ἐπιστήμη), como decía Aristóteles, mientras que la religión es una realidad encontrada, porque se supone revelada por Dios (por lo menos en las religiones bíblicas), y que, por ello, precisa ser interpretada por el carácter eterno de su mensaje. El hombre que hace filosofía es quien busca hacerse cargo de su vida; el hombre que tiene fe es el que la ha encontrado y puede donarla, y, si quiere, desde un punto de vista filosófico, reflexionar sobre su consistencia en su acto de donación. Esto último explicaría también la necesidad de la vida espiritual para la profundidad del pensamiento, sea cual sea su resultado teórico.

La función de la filosofía es también, entonces, la de lanzarse a la exégesis de los contenidos religiosos, de sus textos, si los hay, buscando a la luz de la intensificación histórica de la razón humana el sentido de lo revelado, incluso en relación con la imagen filosófica que se había alcanzado de Dios. Si Dios es una necesidad del hombre que vive radicalmente su vida –incluso del ateo tan interesado en Dios como para justificar su no existencia–, resulta que su revelación en cada religión no es la misma, de ahí la importancia de la filosofía como búsqueda sistemática del sentido de cada revelación religiosa. La Metafísica, en definitiva, por su afán de sistematicidad, necesita buscarse también teológicamente, con lo cual puede siempre reobrar sobre la religión, intentando dar razón del carácter divino de su mensaje revelado.

Estas breves notas sobre la diferencia y relación entre religión y filosofía son en mi opinión necesarias para entender el cambio inédito que alumbra la sociedad griega, porque antes que ella, e incluso en su periodo antiguo, las sociedades no distinguían entre esos quehaceres que hasta ahora he definido como filosofía y religión, y que se mezclaban incluso con otros que menos aún tenían que ver con el horizonte de ultimidad de la vida humana.

---

[29] Se puede vivir incluso con ese pensamiento, pero es la estructura misma de la vida la que nos impide vivirlo hasta sus últimas consecuencias, que no serían vivideras. He desarrollado esto en mi artículo "Inteligencia y belleza", *Cuenta y Razón*, 2006 (142), pp. 121-125.

Los supuestos para una clara distinción entre el quehacer religioso, filosófico e incluso científico del hombre, que he intentado mostrar en todas estas páginas, proceden de Occidente, en Grecia, y consisten en que la cuestión de Dios –por ejemplo en Platón– no se llega a confundir con la realidad revelada por Dios mismo. Este hecho es en mi opinión importante para entender la acogida y posibilidad histórica de la religión cristiana. De hecho, la realización de esta posibilidad de *no confusión* que ofrece la filosofía griega se manifiesta plenamente en el cristianismo, y, por ello, creo que es un elemento fundamental del *pléroma* (πλήρωμα) cristiano.

La vida, pues, no ha buscado dar razón de sí misma siempre filosóficamente, por lo que el lenguaje –como sistema conceptual radicado en la vida humana– no brota sistemáticamente de un mismo principio interpretativo, como si de un lenguaje filosófico se tratase. El lenguaje filosófico, por emerger del lenguaje corriente, comparte su profundidad histórica, sus capas interpretativas[30]. Las lentas e inexorables mudanzas semánticas de términos de la vida corriente han influido en el nivel filosófico, que, a su vez, a menudo ha influido en las posibilidades de la lengua corriente. Por otra parte, dicho esto, si la filosofía pretende encontrarle un sentido a la vida humana mediante un principio interpretativo que perfile el horizonte de sentido de sus proyectos, resulta que lo que descubre esa pretensión es, como hemos visto, lo intentado por la misma vida humana, de suerte que, también en las varias capas lingüísticas pertenecientes a las lenguas corrientes de cada sociedad, tendríamos que saber reconocer la primacía de un determinado horizonte de realidad que mana de un principio interpretativo, fuente de sentido para todas las demás realidades. En otras palabras, también la vida no directamente filosófica –si bien con una intensidad inferior a ella– ha buscado vivir desde un principio organizador de la realidad que ha manifestado un *horizonte* interpretativo, como imagen de ella, que tiene que reflejarse en la lengua corriente.

El hombre siempre ha tenido que comprender quién es interpretando su vida, e históricamente lo ha ido haciendo según las distintas dimensiones de ella, dando lugar a distintos horizontes interpretativos.

Como han subrayado también Ortega y Marías en múltiples escritos, el hombre, para ocuparse de su circunstancia más personal, ha tenido inicialmente que llegar a un mínimo control sobre la dimensión más "natural" de esa circuns-

---

[30] Hay incluso quien hace remontar el término θεός, inspirador de la teología, al término mítico Zeus. Sea o no sea así, el oráculo y los dioses han sido un camino del hombre que ha intentado responder de sí mismo frente a realidades últimas como la muerte, el amor, la guerra, la creación del mundo y del hombre… con una sistematicidad en la genealogía mítica que parece el ancestro de la filosófica. Porfirio, entre otros, compara el orden de la genealogía mítica con el filosófico del género y de la especie en su *Isagogé*, 6, 3 y ss.

tancia. Comer, abrigarse, protegerse, sobrevivir, en definitiva, han sido sus primeras urgencias, con lo cual la interpretación natural de su vida le ha parecido la más real, la que le fuerza a tomar las decisiones más urgentes hasta *sustantivarse* y ser "la naturaleza" que le envuelve y envuelve todas las cosas. El hombre no se preguntaba por qué y para qué tiene una naturaleza, por qué y para qué le toca defenderse o disfrutar de ella, simplemente lo hacía porque en ello le iba la vida[31]. La filosofía no ha sido un quehacer urgente de la vida hasta que el hombre ha quedado en franquía de otras urgencias, hasta que, instalado en una organización social más compleja, con cierta prosperidad económica, se ha dado cuenta de que lo que le permite saber cómo se comportan todas las cosas es el pensamiento, de ahí su divinización –en Aristóteles, por ejemplo–. El pensamiento no necesita nada para hacerse, se necesita sólo a sí mismo, a la vez que mediante ese poseerse posee todas las cosas, porque tiene *ideas* de ellas. El largo proceso de ensimismamiento del hombre (en una de cuyas etapas simplemente estamos) pasa siempre por complementarios procesos de enajenación, de un ir hacia fuera para volver a apoderarse más auténticamente de sí mismo hacia dentro.

Cuando el hombre ha querido hacerse cargo del problema de su vida, no sólo haciendo cosas, sino simplemente pensando, mediante la vida contemplativa, ha creído que podía comprenderse si se comprendía según la naturaleza, desvelando su destino natural. La filosofía griega emerge también, a pesar del refinamiento de su sociedad, del peso de esa milenaria experiencia de la vida, con lo cual su razón y su principal decir, la lengua, no se entienden si no se tienen en cuenta en vista de ese horizonte interpretativo natural.

El mundo social en que cada vida o mundo individual participa, tiende a una creencia última de realidad, a un horizonte interpretativo dominante que se considera como la verdadera consistencia o existencia de la que brotan y cobran sentido todas las realidades. La sistematicidad con la que este horizonte último funciona dentro del mundo social se intensifica desde el pensamiento filosófico, que contribuye a descubrir su perfil y sus límites, postulando su superación. Finalmente, podemos ahora afirmar que si el horizonte que ha dominado en el mundo social griego también ha sido la naturaleza, con sus múltiples y cambiantes atributos, su sistema lingüístico ha sido un decir en vista de la φύσις. El ser, el estar, el haber (εἶναι), en definitiva la consistencia y la existencia de la realidad, han ido remitiendo últimamente a la naturaleza; y filosóficamente su principio interpretativo ha sido el ente (εόν, ὂν), la sustancia (οὐσία), en suma la entidad, *lo que es* frente al *siendo*, lo estable y permanente de la naturaleza

[31] De hecho el concepto de "naturaleza" es sucesivo, filosófico, recupera la necesidad de un orden espontáneo, único, enfrentado al orden de los dioses. Cfr. J. Marías, *Introducción a la Filosofía* (1947), en *Obras*, t. II, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 229 y ss.

frente a su movimiento. Veremos más adelante lo que esto quiere decir; voy ahora a definir mejor algún argumento.

Si volvemos a la inicialmente mencionada teoría del lenguaje de Bühler, se admitirá que también ella tiene que traer consigo una idea de realidad, conscientemente o inconscientemente expresada, que trasciende el signo lingüístico y desde la cual se han entendido sus funciones, ya que una idea de lo que es la realidad lingüística implica, a su vez, una idea de lo que verdaderamente existe y de su consistencia. Y el hecho de que Bühler, a pesar de lo novedosa que sea su obra, no justifique las tres funciones del signo lingüístico en vista de una idea del decir más amplia, por ejemplo del mismo decir intrínseco en que consiste la vida humana, o que señale la lógica, en cuanto lógica clásica, como la dimensión de la lengua que más expresa la función significativa, induce a pensar que su teoría del lenguaje padece las creencias de un horizonte de realidad que ha estado subyacente también a las metafísicas clásicas, que ha reducido el concepto de razón al campo de aplicación de lo racional en el sentido griego del término.

Si admitimos, como se nos ha manifestado al circunstancializar el lenguaje, que todo decir es un decir de la vida toda que transciende su sistema signitivo empírico fundamental, el lingüístico, no se puede, en primer lugar, identificar la lógica que se desprende de éste último con la lógica misma de la realidad, declarándola "racional", pues así se reduciría su función a un tipo de racionalidad histórica que apunta a una idea de existencia con sus peculiares técnicas de expresión. Más bien, en vista de lo que ha significado la lógica y la racionalidad tradicional, se nos descubre el hecho enorme de que los sistemas lingüísticos, en cuanto interpretaciones de la existencia y consistencia del mundo, se han forjado en la razón de su idea natural, ya que la φύσις, en cuanto ámbito de generación de todas las cosas, ha sido el supuesto en el que se ha forjado el decir lingüístico de la filosofía.

La situación dramática de personas o épocas enteras fue que, vislumbrando otra idea de la realidad que no era la natural, no consiguieron conceptuarla porque su patrimonio lingüístico no se lo permitía, al ser forjado en vista de la naturaleza; esto se dio con la mayor evidencia en Descartes[32]: el primer pensador moderno aplicó la lógica antigua del ser de las cosas a esa vida concreta que

[32] Su época le proporcionó la posibilidad de contemplar la función radical que ocupa la vida personal en la realidad; sin embargo, poco después de decirse "yo pienso", como única verdad evidente, fundó el pensamiento en "el yo", en la *res cogitans,* cuya actividad racional se reduce forzosamente al pensamiento de la *res extensa*. "Yo pienso, luego soy", decía Descartes; sin embargo, que soy no significa nada para el hombre y mucho para las cosas. El modo de existir de las cosas ha sido tradicionalmente el ser, pero el del hombre es el vivir concreto de cada cual.

empezaba a vislumbrar. Algo parecido le ocurrió también a Aristóteles cuando en sus minuciosos análisis se le presentaba el peculiar movimiento intrínseco de la vida, sin poder tener evidencia intelectual de ella, porque el patrimonio de conceptos sobre el movimiento que disponía se había plasmado de cara al movimiento de las cosas, a sus distintos modos o estados de ser. Es una consideración fundamental para todo este estudio entender que la filosofía occidental ha transcurrido en su mayor parte considerando el ser como referencia lingüística para todo lo que hay, y que el ente, lo que es, se convirtió en la forma universal de la realidad.

Sin pretensión de resumen, sino más bien de conclusión, diría que la vida pretende constantemente decir y decirse con palabras; sin embargo, las palabras son una perspectiva parcial de los proyectos circunstanciales de la vida, en que ésta, en cada uno, se implica y a la vez se complica desde una perspectiva irreductible, mas siempre responsiva del mismo problema que la personaliza: "¿quién soy?". La filosofía busca la perspectiva más comprensiva para que la vida se comprenda a sí misma; por lo tanto su razón, como el uso de sus palabras, son intrínsecamente históricos, pertenecientes al nivel histórico de comprensión que la vida tiene consigo misma. Y dicho esto, vamos a introducir algunas consideraciones fundamentales para la marcha de este estudio sobre la relación entre la historia y la verdad.

6. La verdad histórica del decir científico y la necesidad de su hermenéutica filosófica[33]

Cuando la ciencia proyecta la mirada hacia su objeto, parte con una verdadera idea o género de su quehacer científico que encuentra ya dada como vigente en su ámbito de estudio y que le conduce, investigando, a tener ideas verdaderas o específicas dentro de ese género. Mas, por otra parte, lo que determina una ciencia es su objeto, de suerte que, como hemos visto, cuando se lo investiga más concretamente, sus implicaciones reales exigen un aumento de la perspectiva de su estudio, cuyos requisitos iniciales ya no permiten su comprensión más profunda; y esto hasta el extremo de que, incluso, su mismo quehacer se llega a cuestionar en cuanto género de ciencia. Se produce, así, el pavor de todo hombre de ciencia que ve, aterrorizado, cómo después de tantos años de mimos

[33] Téngase en cuenta, como complementos a éste, los apartados 34 y 35 de la *Introducción a la Filosofía* de Julián Marías, a cuyas innovadoras intuiciones debe mucho este estudio y este mismo apartado.

y cuidados se le priva de paternidad científica, al declararse ilegítimo su quehacer.

¿Quiere esto decir que puede desaparecer una ciencia para siempre? Si nos atenemos a lo que dice Aristóteles sobre la intrínseca vocación científica del hombre, que por naturaleza desea saber, el hecho de que la intensificación de un quehacer científico por las exigencias de su objeto lleve a que se quiebren los presupuestos de su misma existencia en cuanto a género de ciencia, remite a la necesidad de encontrar a otros que le devuelvan legitimidad, que reencuentren su sentido real. Esta conclusión, sin embargo, no la saca el mismo Aristóteles, a pesar de que ponga sus supuestos. Advierte el Estagirita que cada ciencia utiliza el ente hasta donde se extiende el género de sus demostraciones, y que los axiomas universales que dan razón del ente en cuanto tal pertenecen a la filosofía, pero no admite la quiebra de una ciencia que piensa una porción del ente por la sencilla razón de que no admite otra realidad que no sea el ente mismo, del cual proceden todas sus determinaciones científicas parciales[34].

Poca solución, pues, tendría la quiebra de una ciencia desde el punto de vista de Aristóteles; lo cual nos permite introducirnos en unas consideraciones fundamentales sobre el carácter histórico de la verdad que nos acompañarán en todas las páginas que siguen, ayudándonos a profundizar sobre la verdadera idea de la realidad o metafísica que subyace al pensamiento aristotélico.

Las consideraciones que haré en este apartado proceden de una evidencia que la filosofía ha ido asumiendo y teorizando, con gran sistematicidad sobre todo desde Hegel, y que reasumiría con la siguiente fórmula: que la verdad tiene historia. Si no fuera así no tendría sentido hablar de una historia del hombre[35], en la medida en que con ella pretendemos contar lo que el hombre ha hecho a lo largo de la historia, y aún menos tendría sentido hablar de la historia de la filosofía, ya que la filosofía misma supone el hecho de que el hombre tiene un proyecto para con la verdad, lo que hace que una generación herede de todas las que la han precedido un patrimonio de descubrimientos que puede en todo momento intensificar o disminuir para las generaciones sucesivas. Por ello puede haber decadencias y redescubrimientos de genialidades antiguas, como ha ocurrido con Aristóteles en la Edad Media, o la inflación de pensamientos que no tienen gran valor de cara a la historia de la filosofía, pero que son presentados a las generaciones sucesivas como sumamente vigentes y valiosos; es el fenómeno de las modas, que en mi opinión es lo que ha ocurrido prevalentemente du-

---

[34] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3.

[35] Como no tiene sentido hablar de una historia de los animales, a menos que nos refiramos a la descripción de sus especies (como hace el mismo Aristóteles en su *Historia de los animales*), de su evolución biológica, o, incluso, de los cambios que los animales han tenido en relación a la función que han tenido con el hombre.

rante la segunda mitad del siglo XX y que nos exige volver al sentido profundo de los descubrimientos de su primera parte.

Que la verdad tiene historia, y que esa historia es la historia o razón de su misma evidencia, se ha ido manifestando con gran rigor desde el siglo XIX con la labor de Dilthey y, en general, con la de los mayores filósofos modernos que, como con movimientos concéntricos, han ido anticipando e introduciendo la necesaria idea de Ortega de la razón histórica. Esta convergencia de los pensamientos hacia una verdad, la alteridad y presencia de las filosofías anteriores en las posteriores, en vista de un descubrimiento más comprensivo, de una verdad más verdadera, es mostrada con claridad diáfana, incluso con títulos de capítulos que van parejos a los términos que acabo de pronunciar, en distintas obras de Julián Marías, sobre todo en su *Razón de la filosofía*, libro sorprendentemente desconocido, y digo sorprendentemente porque expresa con claridad abrumadora lo que en muchos ámbitos de estudio se sigue buscando o se teoriza afanosamente: el sentido de la verdad de nuestro tiempo y la razón de su evidencia en vista del pensamiento pasado.

Pero, cuidado, acabo de decir que la verdad tiene historia, y que esa historia es la manifestación de su evidencia, con lo cual puede a uno quedarle la duda de que estoy afirmando la existencia de Una Verdad. Es más, ¿no estaré afirmando que el nivel filosófico de Ortega y de Julián Marías es la verdad absoluta? Con ello, sin embargo, no se habría entendido precisamente lo que significa la *razón histórica de la realidad*, y, por ello, *de su verdad* también. La verdad es siempre histórica porque siempre es una idea concreta que aparece en un momento de la historia, concretamente en la vida de una persona, y se va trasladando a la sociedad y alcanzando vigencia, dependiendo de la porosidad de la sociedad a aquella idea y a la verdad en general –lo cual es otra cuestión, de no inferior importancia–. Afirmar la verdad absoluta de una verdad por la exaltación que puede producir su absoluta evidencia en un momento histórico es una forma, como diría Dilthey, de "absolutismo del intelecto"[36], que siempre da lugar a su contrario cuando esa verdad muestra sus fisuras, su desgaste histórico: al relativismo y al escepticismo. Una verdad encuentra su evidencia en su capacidad de dar razón de las verdades anteriores desde una perspectiva más amplia, que las comprende desde una razón superior que las intensifica, solucionando así su halo particular de problematicidad. La nueva verdad necesita a las anteriores como éstas a aquéllas para manifestar su nivel histórico de verdad.

Lo que sí hay que tener en cuenta es que en el movimiento histórico de las verdades, en que cada una va reobrando sobre el sentido de las otras, siempre surge la cuestión de si puede existir una Verdad última que subyace a todas, que satura de sentido a cada una y establece una forma de vida nueva. Este proble-

---

[36] Cfr. J. Marías, *Introducción a la Filosofía*, apartado 34: "La perspectiva temporal".

ma vuelve a poner de manifiesto las consideraciones del apartado anterior sobre la relación entre filosofía y teología, y la de éstas con la religión; mas lo que quisiera ahora añadir es sólo una consideración sobre el nivel filosófico de verdad en el que estamos en nuestro tiempo. El método de acceso a la verdad que ofrece este estudio, tanto ético como metafísico, se centra en la intensificación y autentificación de la comprensión de quien vive, de la persona, que se revela como la verdad programática de la vida humana. Las fórmulas de la verdad que han permanecido en la clásica *adaequatio intellectus et rei*, como hemos visto y veremos más aún, impiden una coincidencia del camino metafísico con el camino ético porque no entienden "el carácter intrínsecamente interpretativo y personal de la realidad", como titula el apartado 4. La verdad no es la coincidencia del pensamiento con la cosa, sino una nueva forma de vida personal, ya que la verdad es la autenticidad de los proyectos. En segundo lugar, desde este nivel filosófico, si la verdad es la de los proyectos, la Verdad será su plenitud, su hacerse en vista de una comprensión plena del prójimo en nosotros mismos, ya que el prójimo es la realidad de mi circunstancia que esencialmente me personaliza, y "yo soy yo y mi circunstancia", como decía Ortega. Esta verdad que la filosofía alcanza en nuestro momento histórico, si no perdemos de vista la revelación cristiana, invita al Dios personal del cristianismo, que es Padre, Hijo y Espíritu como ejemplo, fuente de comprensión personal y vida amorosa para los hombres.

Vamos a continuar con el cuerpo principal de este apartado, remitiendo a las obras de Julián Marías y de José Ortega y Gasset. Vimos ya la diferencia orteguiana entre ideas y creencias. Las creencias tácitamente articulan, como si de un esqueleto invisible se tratase, el movimiento consciente de mis proyectos, el que se hace con ideas, que ejecuto pensando. La creencia, como dice Julián Marías[37], es una verdad en la que calladamente se está, es el molde en que fluyen sin vacilar los proyectos y que les permite de entrada tener un sentido social. El sistema de creencias de una sociedad vertebra la interpretación social del hombre en general, en cuanto sujeto genérico de una sociedad, en vista del cual cada persona puede comprenderse a sí misma y al prójimo como realidad individual, única e irreductible[38]. En la constante dialéctica entre los infinitos proyectos individuales y su esqueleto social, se va fraguando la personalidad genérica de "el hombre" de una sociedad, así como su lenta e inexorable mutación reobra, a su vez, sobre las posibilidades y el sentido de los proyectos indi-

---

[37] Cfr. J. Marías, *Introducción a la Filosofía,* apartado 27.

[38] Para "el hombre" como camino de acceso a la comprensión de las vidas individuales, véase mi ya citado artículo "Meditaciones filosóficas II".

viduales[39]. Además, una sociedad puede hacerse de otras distintas, más reducidas, que no se explican sin aquélla pero que no se pueden reducir a ella. Las sociedades vasca y catalana, por ejemplo, se justifican desde la española por ser modos suyos peculiares de ser vivida; pero precisamente esa peculiaridad las hace últimamente irreductibles a ella. Con este taquigráfico resumen de una sociología todavía no conocida como se merece, a pesar de que Ortega y Julián Marías hayan empleado bastantes páginas y conferencias para darla a conocer[40], tenemos que pensar qué entendemos cuando hablamos de la sociedad o comunidad científica. Una sociedad es un grupo de personas que vive bajo un sistema de vigencias comunes; también el científico encarna un conjunto de ideas incuestionables cristalizadas en creencias que determinan su modo de entender la realidad que estudia, sus métodos de investigación, de recurrir a medios, etc.; en definitiva, encarna un tipo de hombre; sin embargo, la ciencia no está exenta, naturalmente, del auge y declive de sus vigencias, así como le ocurre a cualquier otro grupo social organizado. Y el problema es que creo que la ética científica todavía no se ha enfrentado radicalmente con esta cuestión, y creo también que la perspectiva que estoy empleando permitiría esclarecer mucho de sus comportamientos, así como intensificar su eficacia.

Si la filosofía introduce a una nueva idea de verdad, como yo creo que hace la perspectiva filosófica que inspira este estudio, una tarea más para ella es aclarar el valor y el recambio de las verdades dentro de la vida científica. En cuanto al valor de la verdad científica creo haber dicho ya bastante, pero acerca de su *recambio* me gustaría apuntar alguna cosa, siempre sin perder de vista que cuanto más claras resulten estas distinciones, mayor posibilidad tenemos de entender qué ocurre con el pensamiento de Aristóteles, en el que la física y la filosofía parecen a veces mezclarse por el horizonte naturalista de la realidad que inspiraba a ambas.

Cuando se descubre una nueva verdad científica, por ejemplo, para citar algunas de las más radicales, cuando se descubre que la tierra gira entorno al sol, o que existe una curvatura de la luz producida por el campo gravitatorio de los planetas… se impulsa, esta vez no tácitamente y por inercia como ocurría con creencias científicas generalmente aceptadas, todo un nuevo conjunto de teorías

---

[39] La infinitud de los proyectos individuales y su libertad de acción social, indican el patrimonio sagrado de lo irreductible para la maduración del hombre, de allí la plena inmoralidad de la exterminación sistemática de lo irreductible, es decir, lo que Julián Marías ha llamado "la aceptación social del aborto".

[40] Cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, *El hombre y la gente*; y de Julián Marías sobre todo *La estructura social*. Véase también la labor conjunta de ambos en el Instituto de Humanidades, que fundaron en 1948 y en cuyas clases se hizo un gran esfuerzo para que se conociera esta sociología según la razón vital.

que sustituyen a las anteriores. Sin embargo, el carácter de la nueva idea a la que se llega, al ser el nuevo género de verdad que vertebra una ciencia, tiende, mientras va confirmándose en innumerables ideas especificadamente verdaderas, a convertirse otra vez en creencia y esconderse tras ese horizonte de verdades que proyecta. Esto, que ocurre con todo tipo de vida social, crea a veces actitudes, dentro de la vida científica, que son "poco científicas".

El paulatino entierro del carácter histórico del nuevo género de verdad que abona una ciencia, invita, en primer lugar, a que los científicos, una vez más, se hagan insensibles a los posibles frutos contradictorios de sus aplicaciones, hasta que, finalmente, los más apremiantes llegan a arrojar a los más honestos[41] en ese terror paralizador que sigue a una nueva e inesperada ilegitimidad del sentido de su quehacer. La tendencia del científico a olvidarse del carácter parcial de su conocimiento, y la aún más ancestral de cristalizar la idea que se ha hecho de él, hace que, por ejemplo, el genetista, al tratar con genes, se olvide de la persona o, plácidamente, acepte una idea vigente que recibe de ella en su campo científico a pesar de que pueda ser, para la filosofía que estudia el sentido de la condición personal, algo inhumano o sencillamente disparatado. Sería, por ello, sumamente útil investigar el ámbito de creencias en que se sustentan las ciencias y que tienden, por su cristalización, a hacer que el quehacer científico se nutra autísticamente de una sola y a veces anticuada idea de su consistencia, convirtiéndolo en algo dogmático, en un compartimento estanco de la realidad.

A esto último se le ha llamado, en sentido lato, escolasticismo[42], un término que se ha aplicado a la cristalización de una escuela filosófica, pero que puede apoderarse de cualquier ámbito del conocimiento.

Vemos, pues, que la realidad, incluso científica, lejos de asentarse en un estado definitivo de verdad, se manifiesta históricamente en distintas verdades, lo cual no tiene que dar alas a ningún relativismo. El carácter histórico de la verdad, como indica la juvenil y no siempre bien entendida teoría perspectivista de Ortega, derrumba precisamente el relativismo, pues considera que el hombre tiene una vocación histórica para con la verdad, y el método para toda humani-

---

41 Y digo "a los más honestos" porque puede infiltrarse, en el campo de batalla científico, la barbarie, aquélla que Ortega llamaba del especialismo y que reviste al científico de una coraza que le impide ver incluso la verdad por la que lucha. Si, como veía Ortega, el peligro constante para el científico es otorgar a sus verdades parciales un valor que transciende el ámbito de su propia ciencia, hay otro, aún más barbárico, que deriva de la sustantivación de la idea que vive de su ciencia debido a la pérdida de la evidencia del sentido histórico que la animó. En este caso le resultará difícil renunciar a sus verdades hasta el punto de impedir que esa misma ciencia progrese mediante otra idea innovadora de su consistencia.

42 Cfr. J. Ortega y Gasset, "El escolasticismo como categoría histórica", en *La Idea de principio en Leibniz*, p. 214.

dad concreta consiste en comprender las verdades anteriores para intensificarlas constantemente en vista de una superior. ¿Y no sería esto mismo lo que vislumbraba Aristóteles cuando decía, al comienzo del libro II de su *Metafísica*, que el estudio acerca de la verdad es fácil y difícil a la vez? La verdad, decía, "no es posible que uno la consiga plenamente ni que todos se equivoquen. Todos dirán siempre algo acerca de la naturaleza, y a pesar de que cada uno aporte a su búsqueda poco o nada, depende de todos en su conjunto una cierta grandeza". Y también con este espíritu hay que entender el famoso concepto de Ortega del "vivir a la altura de los tiempos"; que es vivir desde la verdad más verdadera que al hombre se le ofrece en el tiempo en que le ha tocado su vivir. Y añadiría que la salud del cuerpo social de ese tiempo reside en su capacidad de ofrecer a cada uno de sus miembros acceso a esa verdad, para que el patrimonio infinito de sus vocaciones individuales sature sus presupuestos y propicie su superación en las generaciones futuras[43].

El camino de la verdad filosófica, como ya he mostrado exhaustivamente, es el de buscar una verdad radical que dé un sentido a la vida humana, y que, por ello, permita explicar con mayor claridad cada uno de sus quehaceres, también los que históricamente se han sucedido como quehaceres filosóficos. Este estudio se inspira en el nivel alcanzado por Ortega y Julián Marías, y su originalidad, si tiene alguna, tendrá que justificarse a través de su capacidad de explicar el sentido de la historia de la filosofía, que en mi caso consistirá en una porción suya fundamental, la doctrina de la sustancia en Aristóteles.

---

[43] Estudiar desde una perspectiva histórica la capacidad de una sociedad de acoger la verdad de su tiempo, para encontrar las razones de su esplendor o decadencia, debería ser un proyecto fundamental de la sociología. Ésta, sin embargo, es la que se encuentra en plena decadencia, pues parece haber dimitido de la verdad y haberse refugiado en la estadística, que es cada vez más el refugio del hombre contemporáneo que rehúye de la complejidad de lo humano, que exige una interpretación sumamente complicada de sus "datos", que, naturalmente, tampoco pueden reducirse a los estadísticos y a sus interpretaciones. Cfr. mi artículo "Lo que más preocupa a los españoles, reflexiones sobre la estadística, la prensa y la política", *Cuenta y Razón*, 2009 (7), pp. 27-32.

II

PERSONA Y SUSTANCIA, HACIA UNA REFORMULACIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

1. Explicación de los predicables y de la definición de la sustancia en las *Categorías*, según las dimensiones lógica e intuitiva de la razón aristotélica

Quizá se haya notado que cuando he glosado la peculiar definición de sustancia que Aristóteles nos introduce en las *Categorías*, he procurado hacerlo añadiendo ciertos matices. Permítaseme citarme: "La sustancia desde el punto de vista lingüístico no se dice de un sujeto, e, intuitivamente, tampoco se da en ningún sujeto; es ella misma unidad irreductible tanto en la intuición como en la lengua, es, en definitiva, el sujeto sustrato de toda intuición y de todo decir"[1]. Como se habrá notado, esta distinción entre lo lingüístico y lo intuitivo no se encuentra en la fórmula de Aristóteles, es un añadido con el que quería desde el comienzo poner de manifiesto algo muy importante: la diferencia de criterio con la que se define la sustancia. He comentado, en muchas ocasiones, que si la organización lógica de los conceptos en Aristóteles sigue siendo platónica, adquiriendo la majestuosa imagen del silogismo, su fundamento no es platónico, pues pretende hacerse desde la investigación de las cosas concretas. Resulta así que la lógica formal demostrativa, que es la culminación del proceso científico, certifica un proceso del conocimiento que Aristóteles tiene que reinventar a través de continuas observaciones sobre el alcance del decir humano en relación a su fundamento intuitivo real. Esta diferencia de criterio, en el fondo, no es otra que la que subsiste en el verbo λέγειν, que Aristóteles utiliza en su impersonal λέγεται (se dice), y que es un decir que cuenta implícitamente con dimensiones lógicas e intuitivas para dar razón de lo que dice. Señalé que λέγειν, traducido de muchas maneras, como decir, definir, enunciar, etc., puede entenderse mejor como "dar razón de", y dicha razón encuentra a veces más justificación intuitiva y otras lógica. Desde esta perspectiva, en mi opinión, podemos aclarar el senti-

---

[1] Cfr. R. de Nigris, *Sustancia y persona*, cap. IV, apartados 4 y 5.

do de la comentadísima definición de la ουσία, de las otras tres definiciones que le siguen en las *Categorías* como desarrollo de su principio, y, finalmente, el descubrimiento de los llamados "predicables". Vamos a empezar desde éste último para reobrar sobre los otros.

Un término se dice (λέγεται) siempre de un sujeto individual, que es el modo pleno del ente de estar en el ser, pero eso que dice da razón de la πρώτη ουσία con distinta capacidad lógica, es decir, con distinta capacidad de mostrar conceptualmente su entidad. Desde este punto de vista, en primer lugar, podemos distinguir el predicado esencial, que llamaría incluso genético, porque representa la razón genética de la sustancia, la que determina la causa y el fin de su movimiento hacia su plenitud ontológica. "Hombre", por ejemplo, da razón de un hombre concreto según lo que es, según su esencia. Cuando Aristóteles dice que puede predicarse de un sujeto, se refiere a que no sólo es una posibilidad gramatical con sentido (es decir, que no es un sinsentido ni un contrasentido[2]), sino que, además, su enunciado, su λόγος, da razón de su objeto, de su *qué*. Son los predicados que Aristóteles llama sustanciales (ουσίαι), porque literalmente sustantivan la realidad concreta. El género sustantiva el individuo, da razón de lo que es, lo acota en una unidad de sentido independiente; sin embargo –y aquí vuelve el papel de la razón intuitiva– no está en ningún sujeto. "Hombre" no se intuye sino como abstracción de Sócrates o de Calias: es sujeto lógico pero no intuitivo, se enuncia como sujeto pero no está en ningún sujeto.

Ahora bien, el papel fundamental de la intuición lleva al Estagirita a darse cuenta de dos distinciones necesarias para la lógica 'confundente' de su maestro, que procedía más por semántica de la palabra que por la evidencia intuitiva de su enunciado de cara a la sustancia primera. Hay predicados que no dan razón de la esencia de la sustancia, sino de un escorzo mas reducido de su ser. Para empezar, tanto el género como la especie dan razón del qué, del τί de la sustancia con intensión distinta, pero, además, en las columnas de predicados de la dialéctica de Platón hay otros modos de decir el ser que no son esenciales a pesar de que se utilizan para crear dicotomías de géneros en el proceder dialógico de la dialéctica. Aristóteles habla en los *Tópicos* del propio (ἴδιον), que es una propiedad exclusiva de una especie (propio en sí), o que también pertenece exclusivamente a una especie si se considera con respecto a otra u otras (propio respecto a algo). Mediante el propio en sí se alcanza una diferencia (διαφορά) últimamente específica, que permite la definición –ὁρισμός– (por ejemplo el hombre es un ser por naturaleza convivencial). Menos

---

[2] Cfr. la diferencia entre "sinsentido" y "contrasentido", en E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1910), II/1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1968, cap. 12; *Investigaciones Lógicas*, tomo 2, Alianza, Madrid, 1999.

definitorio es "el propio respecto a algo", pues define propiedades que son propias sólo si se consideran respecto a otra especie, como cuando decimos que el hombre es un ser capaz de guisar. En este caso, en efecto, no estamos mencionando una propiedad esencial de la naturaleza del hombre, sino una propiedad exclusiva suya que no se actualiza necesariamente en cada hombre. Esto quiere decir que el propio puede también ser una propiedad exclusiva (dijimos "católica" siguiendo a Ortega) de una especie, pero no siempre actuada, de ahí que si se considera sólo en el ámbito de esa especie y no respecto a otra, también puede entenderse como accidente, como en el caso del individuo que sabe cocinar y de otro que no sabe[3]. En efecto, además del propio existe también el accidente (συμβεβεκός), que establece una comprensión contingente de la sustancia, ya que dice algo posible pero nada esencial ni propio dentro de su especie. Por ejemplo, si se dice de un hombre que está sentado o está fumando, no se dice nada propio dentro de la especie hombre, y nada, por supuesto, acerca de lo que es un hombre. Propios y accidentes, pues, comprenden discursivamente el ser pleno de la sustancia de forma menos extensiva y más intensiva, pero dividen sin dar información constitutiva o esencial sobre lo que dividen; aducen *diferentiae divisivae* y no *constituivae*, diríamos con terminología escolástica.

En resumidas cuentas, Platón no considera distintos modos del ente de estar en el ser más allá de una mera relación discursivo-conceptual de contenido y continente; por ello he llamado su dialéctica "confundente", utilizando un importantísimo concepto acuñado por Ortega. Aristóteles, teniendo en cuenta el ser concreto como sujeto, entiende que se puede decir o dar razón de él de muchas maneras. El sustrato intuitivo de la universalidad lingüística del ser es la sustancia concreta, luego, discursivamente las esencias genéricas y específicas (que podríamos llamar, siguiendo a Ortega, géneros primeros y segundos) y, finalmente sus predicados propios y accidentales, que no dicen nada sobre el *qué* del ser, sobre la esencia. Intuición y palabra, y razón de la palabra en vista de la sustancia primera, que es el ser pleno, objeto del νοῦς y del λόγος, es el modo aristotélico de conceptuar la realidad. Vamos a ver ahora cómo se llega, desde esta perspectiva, a la definición de la sustancia y sus desarrollos.

Ante todo hay que decir que Aristóteles trata los predicables en los *Tópicos* (libro I, cap. IV y V), que es donde define el método de la dialéctica. Como es sabido, ésta, a diferencia que en Platón, no es una ciencia rigurosa, sino más bien la prepara buscando sus principios desde opiniones plausibles, procediendo mediante el razonamiento y la inducción. Sus hipótesis son tópicos, ideas so-

---

[3] Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, I, 102b22-27. Cfr. también I. Düring, *Aristóteles*, p. 135. La tabla que se muestra en esta página me parece de lo más claro que he encontrado sobre el complicado problema de la propiedad.

cialmente aceptadas o sostenidas por sabios que pueden abarcar cualquier ámbito del ser, cualquier ciencia, pero necesitan un método que permita un tratamiento discursivo o *dianoético* de los temas de razón o argumentos (λόγοι), para que los problemas (πρόβλεματα) que surgen de ellos sean susceptibles de razonamientos verdaderos. Además de ser un método para la ciencia, dice Aristóteles, rindiendo homenaje a la genuina practicidad de la filosofía de su tiempo, sirve para la conversación y la gimnasia mental.

En su otra obra las *Categorías*, Aristóteles se dirige más firmemente a la sustancia concreta, y para su definición intensifica el papel de la intuición. Es cuando, entonces, teniendo ya claro que lo predicable de una sustancia la abarca intensa y extensivamente de manera distinta, establece otro criterio, últimamente intuitivo, que es el estar o no estar en un sujeto. Es éste un momento decisivo, porque es cuando la vivencia socrática y platónica de la verdad como consecuencia lógica del discurso, que Aristóteles perfecciona con su teoría de los predicables forjada en vista del ser concreto, se encuentra con la verdad en cuanto evidencia intuitiva indudable de ese ser. A la capacidad de un predicado de dar razón de un sujeto se añade, ahora, la visión de ese sujeto en cuanto concreto, lo que permite entender y comprobar *el modo* en que el predicado da razón o visión del sujeto; podríamos decir su capacidad esencial concreta. Es éste el momento en que dos formas de "conceptuar" la realidad, la razón discursiva de la palabra que generaliza y de la intuición que concretiza, se encuentran y cada una muestra más fácilmente su figura, es decir, sus límites. Lo que resulta son tres criterios: el decirse o no decirse de un sujeto no es sólo coherencia gramatical y semántica (ausencia de sinsentido y contrasentido), sino, en segundo lugar, gracias a los predicables, es también el dar razón del sujeto con distinta capacidad esencial, desde su sustantivación a su mero decir accidental. Finalmente, la intuición acompaña estos dos criterios porque permite comprobar la razón de un concepto en vista de la sustancia primera (su capacidad esencial concreta); permite que la inseparabilidad e independencia, que son los criterios sumos de la ουσία, se comprueben intuitivamente en el ser concreto; en definitiva, que la capacidad esencial del término sea una capacidad esencial concreta.

Se concluye, entonces, que la sustancia primera y la sustancia segunda –ésta última en cuanto predicado genérico o específico– no están en un sujeto. Hombre, por ejemplo, se dice de un individuo tanto en el sentido de término como en el de enunciado (λόγος), porque da razón de lo que es, sustantiva el hombre individual; sin embargo, no está en ningún sujeto (individuo) pues se abstrae intuitivamente de él. Pasando a los predicados no esenciales, es decir, que están en un sujeto, podemos decir que un blanco concreto está siempre en un sujeto pero no lo sustantiva: no da razón del sujeto ni por su término ni por lo que enuncia. Si decimos "blanco", en cambio, tenemos que hacer alguna

distinción. Se entiende, de entrada, que no se dice de un sujeto ni está en ningún sujeto; sin embargo, es término que ofrece cierta equivocidad: podemos llamar blanco (así como podemos llamar negro) a un hombre individual, pero es un uso accidental respecto al enunciado que predica. Así que, a pesar de que con "blanco" podemos lingüísticamente llamar a un individuo, en realidad, desde el punto de vista del conocimiento, no lo sustantiva, no da razón de lo que es. Conclusión: se predica de un sujeto en cuanto al nombre, pero no se predica en cuanto a lo que es, su enunciado. Por otra parte, "blanco" también puede sustantivar, puede dar razón de un sujeto cuando no lo decimos de un objeto sino del color mismo; entonces "blanco" no está en un sujeto, que es siempre un blanco concreto, pero lo sustantiva en cuanto color en sí, sobre todo si decimos "el blanco", gracias a la acción sustantivadora del artículo.

Finalmente, hay propiedades abstractas que se dicen de un sujeto y están también en un sujeto. Por un lado, la ciencia (ἐπιστήμη) se dice de la gramática (γραμματική), así como "racional" se dice del hombre, y, por otro, tanto la racionalidad como el conocimiento no se dan separados del alma ni del hombre: intuitivamente no son separables de él. Sin embargo, utilizando este mismo criterio, ¿no habrá que preguntarse, entonces, si tampoco el hombre es separable del hombre individual? ¿No estará aquí Aristóteles utilizando dos significados distintos de "estar en un sujeto"? Estar en un sujeto significa comprobar intuitivamente si aquello que se dice (λέγεται) da razón y visión de una sustancia independiente, o siempre hay que verlo –que es también imaginarlo– inseparable de otra sustancia, como parte (μέρος) inseparable suya[4]. "Hombre", en efecto, tiene una razón sustantiva, a diferencia del blanco concreto o del blanco que se refiere siempre a un cuerpo. Sin embargo, cuando Aristóteles habla de la ἐπιστήμη[5] tiene que hacer una maniobra particular: dice que sustantiva un sujeto, por ejemplo la gramática, pues se refiere a lo que ella es, pero cuando va a decir que está en un sujeto, dice que el conocimiento siempre está en el alma, esto es, toma como referencia otro sujeto que no es la gramática. Aristóteles nos hace aquí una pequeña trampa: utiliza el conocimiento una vez como género –de la gramática– y, luego, como propio (ἴδιον), porque lo dice inherente a otro sujeto –al alma y no a la gramática–. Esto le permite formar el cuarto modo de estar el ente en el ser: el que se dice de un sujeto y está en un sujeto; sin embargo, no es un modo coherente, porque su entidad tiene una razón distinta en cada uso. Es un modo de decir el ser que se basa en una cierta homonimia, ya que una vez utiliza la ciencia de cara a la gramática, como género, y otra de cara al alma, como propio. En fin, ¿qué quiere decir esto?

---

4 Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 1a22-30.

5 Aristóteles, *Categorías*, 1b.

A pesar de que Aristóteles haya investigado con cierta minucia el problema de la relación y del decir respecto a algo, no encuentra el sustrato intuitivo y discursivo en vista del cual se entienden las verdaderas conexiones del lenguaje. El conocimiento no es lo mismo si se dice en vista de la gramática o del alma, pero, si lo pensamos bien, no es lo mismo lo que piensan del conocimiento Platón o Aristóteles, y no digamos lo que dirían sobre él Kant o Hume, o nosotros mismos. Parece ser, en efecto, que la concreción significativa de un término no se agota en el término mismo. Ya comencé en este estudio mostrando cómo un término depende del sistema lingüístico en que se injerta, y últimamente de la vida en que se pronuncia. Siempre, un término en sí, así como una lengua en sí, mostrará la inevitable equivocidad de su posible impleción en una situación vital concreta. En el caso extremo del pronombre determinativo o del gesto, todo lo que nos callamos lo decimos mediante la situación vital en que lo expresamos. La lengua, además, cambia no sólo porque se van fraguando nuevos términos, sino porque las relaciones entre ellos, dentro del sistema lingüístico, van cambiando, y el mismo sistema lingüístico, en su conjunto, está en movimiento, modificando la aparente estabilidad de su patrimonio conceptual. Nada más esbozar algunos de estos pensamientos, en efecto, parece que estamos quebrantando una vez más el recinto de una lógica hecha de definiciones universales, válidas según naturaleza, levantando la bandera del convencionalismo lingüístico. Pero el problema, deberíamos haber entendido a esta altura, no es sólo lingüístico. La exigencia de que la lengua se organice según un sistema de definiciones universales acerca de la entidad, es consecuencia de la idea de la verdad como adecuación. La lengua tiene que adecuarse a un orden ontológico natural, con lo cual su lógica deja de ser intrínsecamente lingüística. El convencionalismo o el naturalismo, el problema de los universales, en realidad, son problemas lingüísticos porque brotan de una determinada interpretación de la lógica de la lengua que suplanta su auténtica función.

Fieles al proyecto hermenéutico de este estudio, entonces, no podemos escapar de lo siguiente. En primer lugar, tendremos que descubrir desde la perspectiva de este estudio, el de la razón vital personal, el principio interpretativo o lógico intrínseco a la lengua, y desde él tendremos que formular una auténtica lógica filosófica, que será una lógica según la razón vital personal. Finalmente, desde esta lógica, tendremos que descubrir el alcance real de la lógica clásica.

2. El alma en la doctrina aristotélica como forma actuada y actuante sobre sí misma

Aristóteles afirma que el alma es causa y principio (αἰτία καὶ αρχή) del cuerpo viviente[6]. Con ello quiere decir que el cuerpo es el instrumento –ὄργανον– del alma, que determina sus potencialidades. El cuerpo crece porque el alma es vegetativa, el cuerpo siente porque el alma es sensible, el cuerpo se mueve porque el alma implica una forma corporal semoviente con la que se "incorpora" al mundo para contemplarlo y conocerlo[7]. Los sentidos corporales transmiten al alma los fenómenos del mundo exterior, que marcan en ella su imagen como el anillo en la cera, es decir, sin su materia pero con la idea o forma sensible que los configura. Intuición abstractiva y deducción procesan las imágenes sensibles hasta actualizar sus formas, que son las formas generadoras de cada especie, las que rigen su comportamiento, que es, en su conjunto, el del cosmos. El alma prevé el cuerpo, el cuerpo incorpora el alma al mundo, y mediante la vida corporal la vida anímica se eleva para que el ritmo de su pensamiento se inspire en el λόγος del cosmos, plenamente poseído por el pensamiento puro inmaterial de Dios. El alma, entonces, es el principio organizador e integrador de los elementos materiales del ser humano, es su forma y razón de ser, su causa y su fin. "Es aquello por lo cual vivimos, sentimos, razonamos, por eso tiene que ser razón y forma y no materia y sustrato –…ὥστε λόγος τις ἂν εἴν καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον–"[8]. "Es sustancia en el sentido de razón –τὸν λόγον–, es decir, quididad –τὸ τί ἦν εἶναι– de un cuerpo de una determinada cualidad"[9]. El cuerpo, entonces, es instrumento –ὄργανον– para ciertas facultades, que son distintas para los distintos géneros de sustancias vivas: vegetales, animales y humanas. El ser humano, claro está, no posee sólo capacidad vegetativa y sensible, sino también racional. El alma y el cuerpo son cada uno sustancia en la medida en que son respectivamente la forma y la materia del ser humano, que es la sustancia compuesta[10]. El alma, en definitiva, es "la sustancia en cuanto forma de un cuerpo natural que en potencia puede vivir. Y tal sustancia es entelequia –…ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ'οὐσια ἐντελέχεια–"[11].

---

6 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, 415b8.

7 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, 415b18 y ss.; y II, 2, 413b10-15.

8 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 2, 414a12-14.

9 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b10-11.

10 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 41215 y ss.; y II, 2, 414a15 y ss.

11 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412a20-21.

Hemos alcanzado un término fundamental de la filosofía aristotélica, el de entelequia, que ha quedado inscrito en el vocabulario de las principales lenguas occidentales, si bien con significados a veces dispares, sobre todo en vista de su molde originario. Se estima que el término ἐντελεχεία, inventado por Aristóteles, aparece por primera vez a lo largo del libro III de la *Física*, y se compone de ἐντελής, que significa entero, perfecto, acabado, que viene a su vez de τέλος, que es fin, límite, término, y, por otra parte, del verbo ἔχειν que significa tener, poseer. Entelequia sería literalmente "la posesión del fin", y apunta a la capacidad de una forma de poseer su propio fin en acto, de mantenerse o sostenerse en él –si consideramos ἔχω en su valor intransitivo–[12]. Aristóteles no duda en atribuir a la sustancia humana la entelequia al alma, pero aclara que el término puede entenderse de dos maneras: como la ciencia o como el ejercicio actual de la ciencia. Lo dice en *Acerca del alma* (412a10-11), y luego lo retoma sucesivamente explicando qué quiere decir con esta metáfora[13]. "La posesión de la ciencia –dice el Estagirita– es originariamente anterior a su ejercicio", con lo cual, podríamos decir: porque hay ciencia, entonces hay ejercicio de ella, y viceversa, incluso cuando no se da su ejercicio puede de todas formas poseerse, porque el hombre que la posee conserva su condición de "científico", al igual que el ser humano conserva su condición humana tanto en la vigilia como en el sueño[14]. Concluye así Aristóteles, a continuación, "que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia –διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος–"[15].

La expresión "entelequia primera del cuerpo" quiere subrayar que el alma es el ser humano en acto, la forma humana que, originariamente o a priori de su actualización, supone todas las potencias que el cuerpo puede manifestar. "Por ello –sigue diciendo el Estagirita– no cabe preguntarse si el alma y el cuerpo son uno, como no lo hacemos respecto de la cera y su huella –σχῆμα–, y, en general, respecto de la materia en función de lo que es materia: el uno y el ser, en efecto, se dicen con múltiples sentidos, pero el fundamental es la entelequia"[16]. Hay que tener muy en cuenta este último paso fundamental de Aristóteles. En él afirma que no sólo es absurdo buscar una diferencia sustancial entre el alma y el cuerpo, ya que la primera determina la forma del segundo, sino que nada menos que el sentido pleno de la unidad y del ser –ἓν καὶ τὸ εἶναι– se

---

12 Cfr. también R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 289-292.

13 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma,* II, 1, 412a23 y ss.

14 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412a20-26.

15 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412a27-28.

16 Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b6-9.

entiende cuando éstos están en entelequia, es decir, cuando interpretamos el ser y la unidad desde su estado de perfección[17].

Dada la importancia de este concepto, no nos tiene que extrañar que más adelante, en el capítulo 5 del libro II de la misma obra *Acerca del Alma*, Aristóteles retome su análisis, como él mismo dice, con una precisión superior a la que le ha dedicado hasta ahora[18]. Para ello toma otra vez el ejemplo del conocimiento en el ser humano. ¿Cuál es la entelequia del saber –επιστήμη–? Sabio se dice del hombre, en primer lugar, en cuanto que "pertenece a aquellos seres que son sabios y poseen el saber; en segundo lugar, según el modo en que decimos que es sabio quien posee la ciencia"[19]. Aristóteles se refiere, por una parte, a que el ser humano es sabio "en cuanto género y su respectiva materia –τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη–"[20], es decir, en cuanto a la forma esencial o genética de su alma que configura su cuerpo para el acto del conocimiento. A esta primera perfección o entelequia del alma sigue otra: la del hombre que posee ya una ciencia concreta, como la gramática, por ejemplo. A estas dos perfecciones en acto o entelequias del ser humano corresponden, dice Aristóteles, dos potencias evidentemente distintas, y que, refiriéndonos a otra distinción que ya vimos, podemos diferenciar entre potencias congénitas y potencias adquiridas[21]. El alma humana, en cuanto humana, es congénitamente sabia, y, a raíz de ello, puede también adquirir el dominio de una ciencia particular, con lo cual posee otra sabiduría en acto que también está ahí presente independientemente de su uso. Y, finalmente, precisamente el uso en acto de la ciencia es el que se declara como tercer tipo de entelequia. El hombre sabio que está ejercitando su conocimiento tiene, según Aristóteles, un estado de perfección evidente. Esta última afirmación, sin embargo, si bien se justifica espontáneamente, considerando que el ejercicio de la ἐπιστήμη supone y da muestra, en acto, de los estados de perfección anteriores, nos conduce de repente a lo más profundo y problemático del pensamiento aristotélico, de su genialidad y de sus contradicciones. Los pasos que siguen a esta afirmación, en efecto, nos dan muestra de ello. La argumentación se vuelve confusa, vuelven a aparecer apresuradamente otros conceptos centrales de su filosofía, como el de pasión, potencia, particular, universal…, pero con cierto atropello. Se tiene, al acabar el capítulo, la impresión de que hay una profundidad que no se ha podido satisfacer del todo y que nos exige mayor claridad. ¿Qué ha ocurrido?

---

17 Cfr. también Aristóteles, *Física*, II, 1, 193b8.

18 Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 5, 417a21.

19 Aristóteles, *Física*, II, 5, 417a22-25.

20 Aristóteles, *Física*, II, 5, 417a27.

21 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, 5, 1047b33; y J. Marías, *Biografía de la Filosofía*, pp. 491 y ss.

Aristóteles, hablándonos del alma, acaba por querernos mostrar el estado de perfección del ser, y para ello toma como ejemplo el ser anímico más noble, el del conocimiento, reconociendo inicialmente en él dos entelequias; la tercera que nos propone, sin embargo, no consiste propiamente en un estado (ἕξις)[22], sino en un movimiento, o, mejor dicho, un acto o actividad, que es lo que Aristóteles llama "ἐνέργεια", como vimos[23]. Podríamos afirmar, quizá, que tal estado de perfección no es el más importante, sino que es el que se da primariamente a la experiencia de quien lo contempla, y que es genéticamente posterior a los otros que ontológicamente lo suponen. Mas esto no es exactamente así, porque desde el punto de vista de quien nace como animal racional y aprende luego una ἐπιστήμη, y no desde quien simplemente la contempla en otro, su ejercicio no es lo primero sino lo último que se da a la experiencia: es el resultado último del aprendizaje, el que pone en práctica toda la excelencia humana congénita y adquirida. Queda, pues, la afirmación sorprendente de que un acto, que es algo inacabado, indefinido (ἄπειρον), es entelequia, es decir, algo que posee un fin en sí mismo, a pesar de que para Aristóteles y la mente griega en general desde Parménides, como hemos visto, la quietud y la identidad de una forma consigo misma es lo que se entendía como lo perfecto, acabado o finalizado (πέρας, τέλειον). ¿Cómo justificar entonces esta afirmación? Vamos a verlo recordando algún paso fundamental de este estudio, que nos permite entender que el concepto de "forma", al igual que el concepto más amplio de οὐσία que configura, padece el mismo desdoblamiento significativo que tiene su raíz en los dos modos de pensar opuestos que señalé: el del racionalismo de la entidad y el del empirismo de la sustancia primera, objeto de intuición sensible. Veremos que, recordando los supuestos del ser aristotélico, se nos aclarará el sentido de las ideas y de las dificultades de este fundamental capítulo 5 del tratado *Acerca del alma*.

He mostrado que la triple reducción de la realidad con la que se encuentra el proyecto de comprensión filosófico de Aristóteles procede de los supuestos interpretativos del Ente de Parménides, pasando por la concepción del ser de su maestro Platón. Aristóteles asume que el ámbito del ser es la φύσις, que el ser de la φύσις se dice con palabras, y que el ente es el sentido mismo del ser, la forma absoluta y universal en que se encuentran todas las cosas por el hecho mismo de existir[24]. Sin embargo, mostré que tal forma es el resultado de un determinado modo de pensar: el que permite la identidad de las cosas consigo

---

[22] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417a30-417b1.

[23] Cfr. R. de Nigris, *Sustancia y persona*, cap. V, apartado 2.

[24] Subrayando los dos sustantivos en su significado literal. *Ab-solum* significa "desde sí mismo", y *uni-versus*, "con un único sentido". El ente desde sí mismo abarca con un unívoco sentido de comprensión todas las cosas en cuanto que existen, en cuanto entes o existentes.

mismas porque las pensamos según lo que son y no según lo que van siendo. Τὸ ὂν significa "lo que es", pero el "qué" es una forma del pensamiento y no de las cosas: es el hecho de su existencia abstracta, en acto o idéntica a sí misma, frente a sus múltiples y cambiantes modos de existir. Desde entonces el Ente, como dijimos con Ortega, es el trascendental de la razón griega, el que conduce las múltiples intuiciones del ser, es decir, su razón intuitiva, al racionalismo de sus formas. La ἐπαγωγή, como vimos, es inducción hacia la entidad de las formas implicadas en la intuición, es comprobación de lo que cada aspecto intuitivo es y era en su génesis esencial. Aristóteles, sin duda, quiere teorizar desde la evidencia de la intuición, pretende volver desde el ente a las cosas, comprendiéndolas en su multiplicidad y concreción; sin embargo, al haber asumido las primeras dos reducciones de la realidad, no busca otro ámbito de las formas del ser concreto que no sea el de la naturaleza; es decir, en vez de encontrar el ámbito vital de sus formas a partir de su movimiento, en cuanto movimiento de la vida, busca lo que las cosas van siendo a partir de lo que son y de lo que ya eran en acto, esto es, a partir de su entidad natural. Por eso naturaleza (φύσις) significa eminentemente esencia y *quididad*: es el qué o *quid* que las sustancias son y eran mientras van siendo: τί ἐστὶ y τὸ τί ἦν εἶναι. El concepto de sustancia, entonces, si bien se refiere a la hacienda o riqueza del ser, tiene que desdoblarse entre sustancia primera y sustancia segunda, que es el compromiso contradictorio entre dos modos de pensar bien distintos. Tal desdoblamiento de sentido, por otra parte, no se limita sólo al concepto de οὐσία. Si la forma universal del intelecto, como la Entidad de Parménides o la Idea platónica, es inmutable, ingenerada y eterna, una vez que se introduce en la materia, una vez que se aplica al ser concreto, va a tener que justificar de alguna manera su movimiento, con lo cual, también, tiene que tener, por una parte, una significación en acto, en cuanto actuada, y otra en movimiento, en cuanto forma actuante, difusiva y configuradora de la materia; de ahí que la forma es entelequia y ἐνέργεια a la vez, y de ahí también, a pesar del desconcierto de muchos comentaristas, su intercambiable significado, que apunta a aspectos complementarios de su misma realidad[25].

La sustancia de este mundo, por tener materia, ha de tener inevitablemente una forma que, a la vez que actuada en un estado de perfección, tiene que ser actuante en vista de otros estados, porque sigue siendo *material*, imperfecta, con lo cual acto y potencia son una unidad correlativa a la unidad que componen forma y materia. La forma, como el alma con el cuerpo, nos ha insistido Aristóteles, es *una* con la materia, de suerte que, a la vez que es entelequia, es ἐνέργεια y, por eso, también fuerza, potencia o capacidad (δύναμις) de otras formas, que, en la medida en que se actualizan, dan lugar al movimiento

[25] Da muestra clara de ello el libro III de la *Física*, en especial modo los capítulos 1 y 2.

(κίνησις). Puede decir Aristóteles, entonces, que: "Como en cada género de ser se distingue lo que está en acto y lo que está en potencia, la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal es el movimiento –Διῃρημένου δὲ καθ'ἕαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχεία τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχεία, ἥ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν–"[26]. ¿Deberíamos dar razón a Pierre Aubenque, entonces, cuando dice que la ciencia del ser en cuanto ser en este mundo es imposible, porque la sustancia material, sometida a incesante síntesis ontológica, sólo puede ser objeto de una ciencia indefinida, a diferencia de la ciencia del ser que posee Dios, que es verdadera teología, ciencia de formas puras pensadas por un ser libre de materia? En la medida en que la forma de la sustancia se da en la materia, que le opone resistencia para su plena entelequia, Aubenque, sin duda, tiene razón. La forma, en este mundo, es perfección en acto a la vez que actividad perfeccionante de una materia de la que nunca se libera del todo. Ni siquiera los astros, divinidades evidentes a los ojos de los hombres de la época, se liberan del éter, que es sustancia finísima pero material, con lo cual se mueven, si bien en movimiento circular, que es el más perfecto. Sólo la sustancia perfecta que es pensamiento puro que se piensa a sí mismo[27], que tiene en sí el sentido de su ser por no tener que remitir a otro, porque posee el principio y el fin de su pensar, puede ser el objeto y el sujeto de una ciencia pura, de una verdadera teoría del ser en cuanto ser. El ser en sí, no en otro, que mueve por atracción hacia su dinámica intrínseca, es el ser teológico, que es el que el hombre de carne y hueso no puede alcanzar. Esto es cierto, sin duda, pero tanto Aubenque como los demás intérpretes que he podido consultar, no profundizan en un aspecto decisivo: que también la entelequia del ser divino de Aristóteles, al igual que para el ser humano, es ἐνέργεια, que parecía ser el inevitable aspecto dinámico de la entelequia de la sustancia de este mundo, que es forma actuada y actuante *en* la materia. Se dirá, como acabo de decir, y como se muestra, por ejemplo, en la última cita que hago de la *Física*, que ἐνέργεια significa también entelequia, porque Aristóteles, recibidas las tres reducciones de la realidad, lleva a cabo otra cuando pretende buscar la entidad del ser móvil concreto. Esto es verdad, sin duda, pero precisamente para el ser divino no hubiera hecho falta llevar a cabo esta cuarta reducción. Lo que quiero decir es que lo más lógico hubiese sido que Dios, realidad separada, libre de materia, no implicara ninguna ἐνέργεια por intrínseca y pura que fuera, y consistiese en una identidad como el Ente de Parménides, opuesta a todo tipo de movimiento, es decir, totalmente *impersonal*. Dios, sin embargo, es pensamiento de pensamiento, pura ἐνέργεια. Hay que buscar, en mi opinión, la razón más profunda de este hecho, porque creo que en él se nos revela el aspecto más interesante de

---

[26] Aristóteles, *Física*, III, 1, 201a9-11, que luego sigue con varios ejemplos del cambio cualitativo (ἀλλοίωσις) de la οὐσία, de su generación y destrucción (γένεσις, φθορά).

[27] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1075a30-35.

la teología aristotélica, el que nos permite entender dónde tiene que llevarnos el mismo concepto del ser en Aristóteles.

Se dice que la teología, en cuanto disciplina con un nombre y un sujeto claro, se remonta a Platón, lo cual es probablemente cierto, pero es Aristóteles quien piensa por vez primera en un Dios que tiene forma personal, si por forma entendemos el alma humana y lo más noble de ella, el νοῦς[28]. Dios, se apresura a decirnos Aristóteles, es autárquico, no se ocupa de los hombres sino sólo de sí mismo; sin embargo resulta que su forma es también humana. La racionalidad del hombre está ligada al mundo, a la sensibilidad y a la φαντασία en cuanto pensamiento de imágenes suyas, mientras que el verdadero νοῦς, la vida espiritual hecha de pura actividad intelectual, de la plena actualidad de las formas al pensamiento, es la que tiene el dios aristotélico, y es la misma que busca la ascética antigua que rehúye del mundo, a pesar del esfuerzo que hace el mismo Aristóteles por recuperarlo frente a Platón (lo cual, dicho sea de paso, debería hacernos pensar si tal forma de vida puede ser cristiana, siendo Cristo quien más ama al mundo). Lo que tenía que haber llamado decididamente la atención, entonces, es que Dios, en cuanto entelequia o ser perfecto que se posee a sí mismo, es ἐνέργεια, y resulta que la *enérgeia* es el aspecto esencial de las formas materiales, y, en el ámbito de ellas, Aristóteles elige la ἐνέργεια humana para comprender a Dios. El pensamiento en acto, que es la ἐνέργεια más noble del alma humana, es la entelequia del hombre que se refleja en Dios. Todo el capítulo 9 del libro XII de la *Metafísica*, donde se trata este tema, es una muestra no sólo de la perfección de Dios de cara al hombre, sino de la imaginación que el hombre, desde su realidad, proyecta en Dios para que su imagen sea la de *su* Dios, el Dios de los hombres. El ideal de autarquía, defensa de la debilidad humana frente al peligro, encarnada en la organización perfecta de la πόλις, si bien se aplica a Dios, intentando hacer de Dios un Dios fuerte, no llega a encubrir la más constitutiva necesitad del hombre de encontrarse con un Dios salvador de su ser, que sea comprensivo de su realidad.

Aristóteles, pues, en primer lugar, a diferencia de sus predecesores, descubre a Dios como imagen y semejanza de los hombres, con lo cual, probablemente, es el primero que acuña el método que tanta tradición teológica ha estimado ser el más fértil: el de partir del hombre y, *ponendo tollens*, alcanzar conceptualmente a Dios. Tal método, naturalmente, no es el método prefilosófico, que busca explicar los comportamientos de los hombres a través del de sus dioses, que por esta misma razón son también demonios, sino el que investiga al hombre en cuanto hombre, y que, por ello, en su esencia, encuentra a Dios en cuanto Dios. Por lo tanto, en segundo lugar, el Dios cristiano como imagen y semejanza de los hombres implica la filosofía como elemento de su *pléroma*

---

[28] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b30-1178a8.

(πλήρωμα), pues la imagen de Dios a partir del hombre puede darse sólo cuando éste busca su εἶδος más verdadero, el que le permite comprenderse o amarse auténticamente en Dios. El método filosófico, el que se interesa por la realidad en sí, que no tiene otro interés práctico que el de encontrar el auténtico ser, es el que permite el encuentro con una verdad, el que permite la búsqueda del auténtico Dios, y el que permite que tal Dios sea *uno* en lo más profundo de cada hombre. En definitiva, el método filosófico es el que permite comprender que el hombre no necesita ir hacia fuera, hacia la entidad natural, sino hacia sí mismo, hacia su vida personal biográfica, pues en la autenticidad de sus proyectos se le manifiesta la verdad que es Dios. *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, podrá decir San Agustín, entonces, desde el pensamiento filosófico.

Si ahora volvemos sobre el camino recorrido, no dejamos de tener una lectura novedosa del concepto del ser aristotélico, lo cual nos esclarecerá, de paso, lo que más profundamente nos quería transmitir este capítulo del tratado *Acerca del Alma* con el que hemos empezado a debatirnos.

Aristóteles nos decía que la entelequia, término que significa la posesión de la perfección en uno mismo, es el estado desde el que hay que comprender el ser y la unidad, y esto lo dice en una obra en que trata la sustancia humana, cuya forma es el alma. El ser del alma es la entelequia del cuerpo, pero tal entelequia o perfección se expresa de tres modos, y entre ellos uno responde al ejercicio del conocimiento como el estado en que se resumen los dos anteriores. Tal estado, sin embargo, resulta que es un *estado de movimiento* o *en movimiento*, si vale la *contradictio in terminis*, pues es ἐνέργεια. Esto, en principio, nos ha sorprendido, pues lo perfecto, en la mentalidad antigua, es lo que no se mueve, que posee un término (πέρας) que le da un reposo definitivo, opuesto a lo que no tiene término o infinito (ἄπειρον). Sin embargo, un reposo definitivo no lo tiene ninguna realidad material, pues la forma en este mundo se da en la materia, con lo cual es forma actuante y difusiva de potencias que se van actualizando hacia un estado que no podemos dar nunca por acabado, de ahí la contradicción de la sustancia sensible como estado de movimiento o en movimiento, como forma y materia, acto y potencia, estado y disposición (ἕξις y διάθεσις[29]) y de ahí también, por la omnipresencia del movimiento, la centralidad teórica de

[29] Se suele reconocer que el significado dominante de ἕξις en la obra de Aristóteles es el de hábito, estado, posesión (cfr. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, pp. 358-362). Sin embargo, a veces Aristóteles parece también utilizarlo con un cierto matiz de actividad (cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 19, 1022b4-8; X, 4, 1055b11-14 o Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 418b19), es decir, como apoderamiento o alcance de un estado. Esto, sin embargo, a raíz de lo que he venido diciendo, no tiene que sorprender. La forma es actuada, actuante y, por ello, capacidad o potencia, de allí que todo estado, como he dicho, es un estado de movimiento o en movimiento.

la física en la filosofía de Aristóteles. Εἶδος, en la medida en que es entelequia, es a la vez ἐνέργεια, forma actuante *en* la materia en vista de su constante perfeccionamiento. Forma, por eso, es también fuerza, capacidad, δύναμις. ¿Cuándo y dónde, entonces, la realidad de este mundo encontrará un reposo, un estado definitivo y opuesto al movimiento? Aubenque nos dice que en ningún caso, y que la metafísica de Aristóteles está condenada a ser una teología imposible y una filosofía insuficiente. Sin embargo, Aristóteles, por su gran fidelidad a lo real, si bien sin darse cuenta de todo el alcance de su descubrimiento, que tomado en sus últimas consecuencias hubiera cambiado de raíz su concepción del ser, encuentra un tipo de perfección bien distinto del que predica el Ente. Encuentra tal perfección en la actividad más noble del alma, que es una forma material, no abstracta por el pensamiento, como las formas matemáticas, y tampoco abstracta ontológicamente, como la forma divina. Tal actividad se da en el ámbito de la πράξις, de la acción del hombre cuyo fin es la acción misma y no un objeto exterior, como en el fabricar (ποίησις), que es actividad productora o fabricadora de cosas materiales[30]. Y en el ámbito de la πράξις, la actividad que da más muestra de tal perfección es la actividad teorética (τὸ θεωρεῖν).

Lo absolutamente extraordinario, pues, es que Aristóteles encuentre una perfección con las siguientes características: que se dé en este mundo, en el mundo material; que, en el ámbito de las sustancias materiales, se encuentre en el alma humana; que, en el ámbito de ésta, sea una acción; y que, finalmente, desde ésta acción humana se postule la acción divina como movimiento intrínseco y definitorio de la sustancia perfecta. Al final, pues, resulta que el concepto supremo de entelequia, el que más respeta su etimología, el que permite comprender el sentido de la unidad y del ser, es la ἐνέργεια, la actividad que se desprende de la forma actuante del hombre, el alma, que en su dimensión más perfecta, la intelectual, inspira la comprensión de Dios. La razón humana, así, empieza a separarse de la razón natural desde lo alto, es decir, en la medida en que el hombre busca su Dios salvador encuentra también su tipo de razón salvadora.

No va a resultar difícil resumir, ahora, desde esta perspectiva, lo que con más precisión nos quería decir Aristóteles en ese capítulo 5 del tratado *Acerca del Alma*. Su intención inicial era la de definir en qué consiste el acto de sensación. Para lograrlo Aristóteles acaba comparándolo con el acto del conocimiento, y de ahí todas las complicaciones que hemos visto.

Αἴσθησις, como bien recuerda en una nota el traductor español Tomás Calvo Martínez, significa tanto "sentido" como "sensación", es decir, "potencia sensitiva" y "sensación actual"[31]. La sensibilidad del hombre, al igual que su racionalidad, depende de la forma humana de su alma, que es transmitida por

---

[30] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048b17 y ss.

[31] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1978, p. 186, n. 41.

los padres, dice Aristóteles[32]. El ser humano, entonces, también, en cuanto humano, es sensible en potencia, pero tal sensibilidad puede activarse mediante agentes externos, los objetos sensibles, que marcan el alma como el sello hace con la cera. La sensibilidad, pues, es padecer (πάσχω), es potencia pasiva activada por un agente externo, el objeto sensible. Las diferencias con el acto del conocimiento, entonces, son evidentes para Aristóteles: en primer lugar, el entendimiento –νοῦς–, al contrario que la sensibilidad, no se activa mediante un objeto externo, porque el pensamiento puede activarse sin necesidad del mundo exterior. Esto se debe, en segundo lugar, a que sus objetos se encuentran en el alma misma, y, como se ha dicho, por ser formas inteligibles son universales –τῶν καθόλου– a diferencia de los sensibles individuales –τῶν καθ'ἕκαστον– que se dan en el espacio y en el tiempo[33]. Los objetos del conocimiento son formas abstraídas de la materia sensible; de hecho, como dice en múltiples ocasiones Aristóteles[34], el intelecto puede inteligir indefinidamente, a diferencia de los sentidos, porque éstos no son capaces de recibir las formas de los objetos sensibles sin la materia, y pueden, incluso, por demasiada intensidad a su exposición, ser dañados, como quien no puede oler, escuchar o ver después de un olor, un sonido o una luz demasiado intensa[35]. Si el alma, pues, "es el lugar de las formas", el modo en que se presentan en ella las formas sensibles y las inteligibles es evidentemente distinto. La sensación es movimiento en el sentido de una alteración (αλλοίωσις) anímica[36], porque significa una modificación del sujeto sintiente por el objeto sentido externo a él. El movimiento del intelecto, sin embargo, es un movimiento en el sentido más auténtico de acto (ἐνέργεια), porque es una marcha *intrínseca*[37], es un reobrar sobre su misma sustancia, que se alimenta de las formas de su mismo pensar, y, por ello, es una *conservación* (σωτηρία) del resultado de sus potencias[38]. En la presentación de

---

[32] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417b16-17.

[33] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 417b22-24.

[34] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 417b24-26; III, 4, 429b2-5 y la imaginación, si bien no tiene las formas puras del intelecto como objetos, es una actividad intermedia entre el pensamiento y la sensación, pues tampoco necesita directamente el contacto con los objetos sensibles para funcionar, con lo cual puede actuar intrínseca e indefinidamente. Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 3, 427b18.

[35] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 12, 424a28 y ss.; III, 4, 429a29-429b2.

[36] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, 415b24.

[37] "…εἰς αὐτο γὰρή ἐπίβοσις καὶεἰς ἐντελέχειαν"; Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 5, 417b6-7.

[38] "Padecer es término que tiene más de un significado. A veces significa una destrucción [φθορά] operada por el contrario, otras, la conservación de lo que es en potencia por lo que es en entelequia [τὸ δὲσω τηρίαμ ἄλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχεία] y que se le parece como la potencia en relación al acto"; Aristóteles, *Acerca del alma*, 417b2-5.

una forma sensible a los sentidos se genera una forma nueva, única, individual, pero en el acto sensible se da también una conservación de su facultad independientemente de su objeto. Sentir significa alterar la facultad sensitiva por un objeto de sensación, hasta que el sentido se hace uno con el objeto, pero la facultad no se destruye, a menos que la experiencia sensible sea tan intensa que uno puede provisoria o definitivamente perder su facultad. El acto o ἐνέργεια, pues, se diferencia del mero movimiento porque tiene la capacidad de reobrar sobre sí mismo y conservarse. Algo de esto sin duda tiene la sensación, pero mucho más perfecta es la ἐνέργεια del intelecto[39]. Su entelequia, su perfección, muestra una acción y una pasión únicas en la πράξις humana: en su marcha es plenamente sujeto y, a la vez, objeto de sí mismo, es decir, es el que actúa y el que se padece a sí mismo sin intervención de ningún factor externo a él, porque posee el principio y el fin de su movimiento.

Decía Ortega, en su *Prólogo a la "Historia de la Filosofía de Émile Brehier"*, en que trata con detalle el concepto de ἐνέργεια en Aristóteles, que "en la realidad del pensar, 'ser' no es algo estático, no es figura quieta, sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo 'ser' adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio. A la concepción estática de los puros griegos este hombre nacido en la Hélade sustituye una concepción dinámica. Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto o espectáculo, sino que ser va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia"[40]. Sin embargo, en el clarísimo análisis del concepto de ἐνέργεια que hace en esas páginas, y en que se inspiran muchas ideas de este estudio, también nos dice que "estamos en el confín hasta donde puede estirarse la mente griega en este orden. La intuición del ser enérgico aparece y desaparece con curioso ritmo ante los ojos de Aristóteles. No puede instalarse en ella y menos departir de ella para engendrar todo un sistema"[41]. Y, más adelante, señala que los términos ἐνέργεια y ἐντελεχεία son los polos entre los que se debate el ser dinámico y el ser estático: "La rítmica evasión y recaída de Aristóteles en el ser estático se documenta en la dualidad de términos

---

[39] Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 12, 424a17-28; y III, 2, 425b26-28: "La actualidad del objeto sensible es la misma que la del sentido, pero es distinta en su esencia". Hemos visto abundantemente que la sensibilidad en acto es la forma del objeto sensible sin materia. El cognoscente no *cambia* en sentido estricto, sino sólo en la medida en que se le hace presente algo distinto –τῷ ἄλλοὐ πάρξαι– (cfr. Aristóteles, *Física*, VII, 3, 247b1-13) que reabsorbe según el modo propio que tiene de conocerlo.

[40] J. Ortega y Gasset, "Prólogo" a É. Bréhier, *Historia de la filosofía*, p. 415. Cfr. también J. Marías, *Biografía de la filosofía*, en *Obras,* t. II, pp. 495-499. He comentado también la relevancia de estas ideas para comprender "El origen griego de la intencionalidad medieval", *Paideia*, 2007 (80), pp. 335-351.

[41] J. Ortega y Gasset, "Prólogo", pp. 415-416, n. 1.

con que denomina el pleno ser –*enérgeia* y entelequia. Entelequia es el ser como término quieto, estadizo, del movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. […] En la entelequia perdura dentro de Aristóteles la noción visual del ser –el ser como aspecto, figura y espectáculo– que recibió de Platón. En cambio, la *enérgeia* será la noción moderna por excelencia". Poco más arriba, en efecto, decía Ortega que el tipo de ser que descubre Aristóteles en la ἐνέργεια, como incesante actualización de las posibilidades de la sustancia, de la conservación y superación de su ser, es la genial anticipación de doctrinas tan ilustres como la *mónada* de Leibniz, el *yo trascendental* de Kant, el *Geist* de Hegel, *la voluntad* de Schopenhauer, el *élan vital* de Bergson.

El camino de la filosofía moderna, en efecto, ha tenido que pasar por la actividad intrínseca del alma, desde el *ego cogito* de Descartes hasta la intencionalidad de la conciencia de Brentano y Husserl. La idea del ser reflexivo, del movimiento de la conciencia hacia el objeto y hacia sí misma, no puede no reencontrarse con las intuiciones de Aristóteles sobre el alma, sobre su ἐνέργεια. Ha sido éste un camino necesario de la historia de la filosofía, que desde el concepto de verdad como descubrimiento de la entidad de las cosas, ha tenido que vérselas con el sentido personal del acto del descubrir, que ha llevado finalmente al descubrimiento de la razón vital, que es la razón subyacente a las razones teóricas abstractas de la vida. La gran dificultad, como reconoce Ortega y sobre todo Julián Marías, ha sido el concepto de sustancia[42]. Ya comenté cómo Marías señalaba que si Aristóteles afirmaba que las sustancias naturales son las plantas, los animales, los hombres, luego, por otra parte, cuando tenía que hacer ejemplos de la forma y de la materia, recurría a sustancias artificiales, que son οὐσία sólo en un sentido accidental. Cuanto más naturales son las sustancias, más fácilmente se desdibuja la distinción entre materia y forma. He incorporado este argumento a una crítica detallada acerca de las posibilidades que puede ofrecer el concepto aristotélico de sustancia para la interpretación del ser personal: su forma, su materia, su principio de individuación, la universalidad de sus conceptos, su misma idea de Dios resultan problemáticos. He mostrado que las cuatro reducciones de la realidad a las que me he referido, son exactamente la distancia teórica que ha separado la filosofía aristotélica de la razón vital. La sustancia, en cuanto ente natural, no tiene el principio de personalidad que permite comprender la realidad personal. Este límite ha afectado inevitablemente a toda la tradición filosófica occidental, ha resultado especialmente desorientador para la interpretación filosófica del mensaje evangélico, ha cristalizado en el pensamiento de la Iglesia la clásica definición de la persona como *rationalis*

---

[42] Cfr. J. Marías, *Biografía de la Filosofía*, en *Obras,* t. II, pp. 494-495 o "Aristóteles en el mundo helenístico", *Nuevos ensayos de teoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 143-148.

naturae individua substantia, para decirlo en términos de Boecio, con todo aquello que, como estamos viendo, implica el concepto clásico de razón.

En el próximo apartado voy a retomar el concepto de acto, revisitando alguna reflexión de estudios más recientes.

3. Más precisiones sobre los conceptos fundamentales de ἐνέργεια y ἐντελεχεία en la doctrina del alma de Aristóteles

Se ha estudiado con esfuerzo y precisión la aparición en los textos aristotélicos de los términos ἐνέργεια y ἐντελεχεία, su procedencia etimológica y conceptual, sobre todo en vista de la inevitable influencia que el magisterio de la Academia platónica tuvo sobre Aristóteles. Una de las obras en lengua española más consultadas es *La doctrina del acto en Aristóteles*, de Ricardo Yepes Stork. Allí se busca el origen platónico del término ἐνέργεια[43], sus primeras apariciones en la obra de Aristóteles[44] y las interpretaciones que ha tenido en los principales intérpretes[45]. La comprensión del término ἐνέργεια dentro de la doctrina aristotélica, dice el autor, pasa por descubrir sus tres funciones conceptuales: su sentido de acto en cuanto movimiento, sinónimo de κίνησις; su sentido de acto en cuanto ἐντελεχεία, es decir, como forma, límite o fin perfecto de la sustancia; y el sentido de operación, ἔργον, πράξις, que se manifiesta claramente desde la πράξις más noble del alma: la θεωρία. Este último sentido es el que históricamente aparece primero, ya que lo encontramos esbozado, dice el autor, desde los tiempos del *Eudemo*[46] y sobre todo en el *Protréptico* (352-351 a.C.), que es la exhortación al cultivo de la filosofía que el joven Aristóteles dirige a Temisonte, probable rey chipriota, quizá como respuesta al discurso de Isócrates *Sobre el cambio de fortunas* (354-353 a.C.), donde se hacía cierta crítica a la enseñanza filosófica de la Academia[47]. La palabra ἐνέργεια aparece en estos textos ligada al saber (se alternan en los fragmentos sus aspectos de φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς), a su adquisición (κτῆσις) y uso (χρῆσις), en cuanto quehacer

---

43 Cfr. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, cap. III, pp. 151-171.

44 Cfr. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, pp. 190-207.

45 Cfr. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, cap. I.

46 El *Eudemo* se suele considerar anterior al *Protréptico*, de alrededor de 354 a.C. "Se demostró que sólo el intelecto (νοῦς) se mueve a sí mismo, si consideramos el movimiento (κίνησις) como ἐνέργεια"; Aristóteles, *Eudemo*, fr. 2, en sus *Fragmenta selecta*, ed. de W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1955, p.17.

47 Cfr. Aristóteles, *Protréptico*, *una exhortación a la filosofía*, Introducción y traducción de C. Megino Rodríguez, ABADA Editores, Madrid, 2006.

que tenemos que desear y cultivar porque nos permite usar bien todas las cosas con las que nos toca vivir[48]. El largo fragmento 14 (Walzer) es revelador de ideas que encontramos en obras posteriores, como las que acabamos de ver, por ejemplo, del tratado *Acerca del Alma*. Se anticipa la fundamental división ontológica entre acto y potencia[49], pues se afirma que vivir se dice κατ'ἐνέργειαν y κατά δύναμιν; se dice que del saber (ἐπιστάσθαι) y del conocer (γιννώσκειν) hablamos en términos de uso (χρῆσθαι), de contemplación (θεωρεῖν) y de posesión científica (τὴν ἐπιστήμεν ἔχειν); que la actividad más perfecta, que tiene en sí misma el placer, es el acto contemplativo (θεωρητική ἐνέργεια)[50].

En cuanto al origen del término ἐνέργεια, Stork muestra las distintas opiniones de los intérpretes; todos, naturalmente, siguen la pista que da el mismo Aristóteles en la *Metafísica*[51], que afirma que ἐνέργεια viene de ἔργον, pero la explicación del camino por el cual se llega de un término al otro varía[52]. Más acuerdo hay acerca de los conceptos platónicos que han llevado a su formulación. Stork, guiado por las varias corrientes, señala que la distinción entre acto y

---

[48] "Las cosas de que somos dotados para vivir –el cuerpo y lo corporal– se nos dan como instrumentos [ὅργανα], y su uso [χρῆσις] es peligroso para aquéllos que no los usan correctamente. Debemos por tanto desear la ciencia [ἐπιστὴμη], el tenerla y usarla [χρῆσθαι] correctamente, si queremos lograr todas estas cosas"; Fragmento 4 (Walzer), traducción de R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles*, p. 164. Cfr. la traducción de C. Megino, *Protréptico*, *una exhortación a la filosofía*, pp. 167-169 para una tabla de concordancias de los fragmentos de los distintos editores.

[49] R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles,* p. 171.

[50] Estoy parafraseando la traducción de R. Yepes Stork al fragmento 14 (Walzer); cfr. *La doctrina del acto en Aristóteles*, pp.165-166.

[51] "Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto [ἐνέργεια] está directamente relacionada con la obra [ἔργον] y tiende a la entelequia"; Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050a21-23 (traducción de G. Yebra).

[52] Hay quien afirma que ἐνέργεια viene de ἐν y εργεῖν, es decir, tener una actividad interior, hacia dentro (cfr. Blair, "The meaning of enérgeia and entelécheia in Aristotle", *International Philosophical Quartely*, 1967 (7), pp. 101-117); hay quien lo remonta a ἐνεργής, que a su vez se remonta a ἐνεργός, con lo cual sería un sustantivo de un adjetivo (cfr. Rosales, "Dynamis y energeia", *Revista Venezolana de Filosofía*, 1973 (1), p. 99), o hay quien lo deduce simplemente de ἐνεργεῖν (cfr. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica. Comentarius* (1949), Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1960, p. 387). En cualquier caso, dice Stork, es indiscutible que a partir de ἔργον (trabajo, obra) se han formado verbos y adjetivos (como ἐργάζομαι o ἐνεργός) que expresaban la acción o el estado de trabajar u obrar, y que de esas acciones o estados Aristóteles haya abstraído ἐνεργής y ἐνεργεια; término, éste último, que no aparece nunca antes de Aristóteles, y que puede considerarse hechura suya; cfr. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles,* pp. 160-162 y su artículo "El origen de la enérgeia en Aristóteles", *Anuario filosófico*, 1989 (22, 1), pp. 93-109.

potencia procede de las distinciones platónicas entre κτῆσις, por una parte, en cuanto mera posesión, y la pareja de términos ἕξις y χρῆσις, que se utilizan en relación al estado en acto o en uso de lo que poseemos[53]. En el *Protréptico*, ἕξις, χρῆσις, πράξις se utilizan con una semántica yuxtapuesta a la de ἐνέργεια[54]. Desde el mismo *Protréptico*, dice Yepes Stork, podemos encontrar en esbozo los tres sentidos de ἐνέργεια mencionados, y anticipa, desde el comienzo de su estudio, que cuando los investigadores han fallado en captar aunque sea uno solo de ellos, el significado de "acto" no ha comprendido todo lo que con él Aristóteles expresaba[55].

Ahora bien, según lo que he venido diciendo en el apartado anterior, es normal que estos tres sentidos del concepto de ἐνέργεια aparezcan desde el comienzo en la obra de Aristóteles, y en la medida en que Platón estudia las formas sensibles de este mundo, y entre ellas el alma humana, es normal también que se presenten en su análisis los aspectos concretos y dinámicos del ser material. Como he dicho, el ser de la οὐσία, que significa, recordémoslo, haber, hacienda, patrimonio, riqueza, a pesar de darse ya en acto en cuanto εἶδος por razón de su generación natural, se manifiesta empíricamente en su movimiento a través de la manifestación de sus posibilidades, que implican también su destrucción como límite de su forma. El estado del ser de este mundo es un *estado en movimiento*, en que la actualidad de la forma se va manifestando a través de la realización de sus potencias, de suerte que las cosas son esencialmente πράγματα y dependen de nuestro quehacer con ellas (πραγματεία). Οὐσία, pues, en cuanto forma actuada o entelequia, es a la vez el patrimonio de posibilidades o capacidades de ser que posee como forma actuante o ἐνέργεια. La forma es entelequia y a la vez ἐνέργεια y δύναμις: forma actuada y a la vez actuante de capacidades o potencias transformadoras que actúan sobre sí misma o sobre otras formas. Toda adquisición de ser (κτῆσις) es un estado de ser (ἔχειν), una οὐσία que se manifiesta en su κίνησις y que, por ello, tiene una cierta función o uso (χρῆσις), que, cuando es su uso natural, su buen uso (ἀρετή), se manifiesta en su auténtica forma de ser. En el momento en que Aristóteles investiga la οὐσία humana, entonces, también la descubre en su tipo de movimiento, que es un movimiento muy especial, que se distingue en

---

[53] Cfr. Platón, *Eutidemo*, 280d5-7 y Platón, *Teeteto*, 197b y ss., donde Platón diferencia entre la posesión de algo y su tenencia y uso. Un vestido, dice Platón (cfr. *Teeteto,* 197b8-10), se puede poseer (κεκτῆσθαι) o tener en el sentido de llevarlo puesto (ἔχειν), lo mismo, de forma reveladora, dice respecto de la ciencia, que podemos simplemente poseer o estar ejercitando.

[54] R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles,* p. 165.

[55] Concluye Yepes Stork que de la gran cantidad de autores que han estudiado la ἐνέργεια, sólo unos pocos han descubierto sus tres fundamentales sentidos (Monllor, Chung-Hwan-Chen, Trepanier, Bonitz, y, con alguna reserva, Le Blond). Cfr. R. Yepes Stork, *La doctrina del acto en Aristóteles,* cap. 1 y 2.1.

ποίησις, πράξις y θεωρία. Ésta última es su mejor forma de *moverse*, su ἀρετή. La θεωρία es el mejor uso que el hombre puede hacer de su vida, es la forma que en acto desvela su perfección, es la *entelequia* cuya ἐνέργεια muestra sus posibilidades auténticas.

"El acto –dice Aristóteles– es el existir la cosa [ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα], pero no como cuando decimos que está en potencia"[56]. El término ὑπάρχειν, en este caso, significa el existir, el estar presente la cosa misma, lo que realmente es en acto según su esencia. El análisis sucesivo a este paso, hasta el final de este capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*, muestra todo el alcance del término ἐνέργεια hasta su sentido más auténtico. No hace falta siempre una definición (ὁρισμός), advierte Aristóteles, para comprender las cosas; la relación entre acto y potencia se nos desvela con la intuición de los casos particulares (καθ'ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ) hasta alcanzar la analogía que entrañan (τὸ ἀνάλογον)[57]. Un Hermes está en potencia en la madera, la semirrecta en la línea, el sabio en el que tiene sabiduría pero no la ejerce…, con lo cual, viceversa, es acto el Hermes acabado, la línea cortada, el sabio impartiendo su sabiduría, y es acto, dice Aristóteles, lo que se está edificando frente a lo edificable, el que está despierto frente al que está dormido, quien ve frente a quien tiene los ojos cerrados… Con lo cual, además, no todas las cosas se dicen en acto de la misma manera, sino según su tipo de relación (πρὸς), como el movimiento en relación a la potencia (κίνησις πρὸς δύναμιν) o la sustancia en relación a la materia (οὐσία πρὸς ὕλην)[58]. La ἐνέργεια puede ser movimiento en vista de la potencia cuando se trata de su movimiento esencial (el ejercicio del saber en relación con su capacidad, el ver en relación con la posibilidad de ver…), o es la sustancia frente a la materia (como el Hermes frente a la madera). La ἐνέργεια se da en cuanto sustancia o en cuanto movimiento porque se refiere al estado de ser que, en cuanto forma actuada y actuante, muestra o hace presente (ὑπάρχειν) el verdadero ser. Y en los pasos siguientes del texto, hasta el final del capítulo, Aristóteles acaba reencontrándose con el sentido estricto de la ἐνέργεια, el que radica en la forma humana, el alma, que es marcha hacia sí misma y conservación de sus potencias en su misma forma o entelequia.

Así, "de las acciones que tienen un término ninguna es por sí fin, sino que todas tienden hacia el fin, como por ejemplo adelgazar, que tiene como fin el estar delgado. Y como los mismos cuerpos cuando adelgazan se mueven de este modo, sin ser aquello mismo en vista de lo cual existe el movimiento [es decir, sin entrañar ellos mismos su propio fin], resulta que no son acciones, o no son,

---

[56] Aristóteles, *Metafísica*, 1048a30-31.

[57] Aristóteles, *Metafísica*, 1048a30 y ss.

[58] Aristóteles, *Metafísica*, 1048b6-9.

por lo menos, acciones perfectas, pues no son fines"[59]. Hay, en primer lugar, la πράξις que tiene un término (πέρας) pero no posee su propio fin (τέλος), mientras –dice Aristóteles a continuación– "es acción el movimiento que contiene en sí el fin". Con los ejemplos que pone el Estagirita al final del capítulo e incluso al comienzo del sucesivo capítulo 7, podemos hacernos una idea más precisa. Como adelgazar tiene un resultado que termina con el estado de adelgazamiento, también cuando caminamos o construimos no podemos decir que el fin último del caminar se expresa en lo que se ha caminado, pues hay una manifestación exterior (la distancia, por ejemplo) que no se conserva en la acción del caminar. Lo mismo, naturalmente, pasa con el acto de construir o incluso con el acto de aprender (pues se aprende gracias a algo o a alguien). Sin embargo, ello, según Aristóteles, no acontece con la vista, porque "uno ve y al mismo tiempo ha visto, conoce y ha conocido, piensa y ha pensado". Ahora bien, creo que aquí tenemos que pararnos y hacer una serie de distinciones que, en parte, como hemos visto, Aristóteles hace en su tratado *Acerca del Alma*. La vista, sin duda, es una acción cuyo resultado –lo que se ha visto– no se manifiesta fuera del alma, sino que se conserva en ella; además no implica que lo visto acabe con la acción del ver, pues la vista es el alma del ojo[60], es su actividad esencial. Sin embargo, la visión, como cualquier otro sentido, se produce mediante la estimulación de un objeto sensible; además, se da mediante los ojos, que pueden sufrir el desgaste orgánico (no es la visión como capacidad del alma que se desgasta, dice Aristóteles, sino el ojo en cuanto instrumento corporal de la visión lo que deteriora nuestra vista) y, finalmente, yo añadiría, que la conservación de su resultado no se da en la misma visión, sino en el entendimiento (de la especie sensible se pasa a la inteligible, conservada en el intelecto pasivo) o por lo menos –en cuanto especie sensible– en la memoria o en la imaginación (φαντασία). Si pensamos, pues, en términos de resultado de la acción y de su conservación plena en el mismo acto, en un pleno reabsorberse en sí mismo, en un ser la acción potencia de sí misma, podemos admitir que sólo el entendimiento es acto en sentido estricto. Hay un intelecto pasivo que conserva las formas y permite que el intelecto en acto llegue a ser todas las cosas. El intelecto es sin mezcla, dice Aristóteles, "para que pueda gobernar, esto es, conocer, porque quien ostenta su propia forma obstaculiza la ajena. De ahí que no tiene otra naturaleza que su propia potencia"[61]. El intelecto se identifica con sus formas, con lo cual es capaz de inteligirse a sí mismo[62]; es autárquico, no necesita

---

59 Aristóteles, *Metafísica*, 1048b18-22.

60 Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 1, 412b18-21.

61 Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a20-22.

62 Aristóteles, *Metafísica*, III, 4, 429b9.

a otras facultades o realidades para existir, por ello es inmortal; y Dios es la verdadera vida, porque su πράξις es sólo teórica, es pura ἐνέργεια.

Ahora bien, Ortega señalaba que a pesar de la enorme importancia del descubrimiento del ser en acto, Aristóteles recaía constantemente en la identidad estática del ser, representada por el concepto de entelequia frente al de ἐνέργεια. He mostrado la razón profunda de ello a lo largo de todo este estudio. El concepto de ente que recibe Aristóteles implica tres reducciones de la realidad que hacen que el concepto de verdad como descubrimiento se limite al ser descubierto, dejando en el olvido el sentido personal del acto descubridor. La esencia o naturaleza de las cosas es siempre lo que es y era en acto; su identidad y no contradicción frente al movimiento es asegurada por el ente, recurso intelectual que permite una identidad universal abstracta, que Aristóteles pretende conservar en la sustancia. Al buscar la entidad del ser concreto, el Estagirita ejerce una cuarta reducción de la realidad, porque limita la intuición de las cosas concretas al esquema racionalista del ente, de ahí brota la enorme cuestión de la consistencia de la predicación universal, que afecta la estructura misma de la sustancia. La sustancia se divide en sustancia primera y sustancia segunda, y la forma, vemos ahora, en ἐνέργεια y ἐντελεχείᾳ. Por otra parte, he mostrado que, a mi juicio, la idea clásica de la verdad como adecuación del ser del pensamiento al ser del mundo mediante el concepto de entidad, pone graves cuestiones éticas. ¿Puede ser, nos preguntamos, el fin último de la vida del hombre, el que tiene que hacerle feliz, la adecuación de su vida al orden de la entidad natural? Las potencias racionales del alma se reducirían a lo que el alma en sí, desde su concepción, en cuanto alma humana, puede producir, desear o incluso pensar, con diferencias únicamente accidentales para cada individuo. He mostrado, en efecto, que, desde el ámbito de la entidad natural, ni la forma (tanto específica como individual) ni la materia consiguen ser principio de individuación para el ser humano, pues no comprenden el misterio de su personalidad, la actividad absolutamente responsiva del hombre. Si bien, como vimos[63], Aristóteles admite que la vida humana es intrínsecamente social y se intensifica en la amistad, pues "la felicidad es una actividad, algo que se produce y no del que se dispone como una cosa"[64], por otra parte, el ideal autárquico no se separa del destino último del hombre. Su forma perfecta es el pensamiento, que aspira a poseer en acto todas las formas posibles del cosmos para poderse quedar sólo consigo mismo, al igual que Dios sustancia perfecta que se piensa sólo a sí mismo. Para alcanzar una idea de la sustancia personal tenemos que hacernos cargo de todas estas dificultades, instalarnos definitivamente en la perspectiva que ha mostrado el principio de su insuficiencia.

---

[63] Cfr. R. de Nigris, *Sustancia y persona*, cap. V, apartado 2.

[64] Aristóteles, *Metafísica*, IX, 9, 1169b28-30.

4. El principio πρὸς ἕν de la realidad es el principio de identidad y de individuación personal de la vida humana

He expuesto, en las páginas precedentes, que la interpretación de Aristóteles que lleva a cabo Heidegger tiene un paralelismo inevitable con la que ofrezco en este estudio. No he entrado en su detalle, pero he querido mostrar los aspectos de su filosofía que le impiden alcanzar la razón vital personal. Por otra parte, he querido esperar hasta ahora para tratar su interpretación de la verdad así como según él brota en el pensamiento griego[65]. El nivel de análisis que he alcanzado me permite señalar rápidamente las esenciales diferencias que nos separan. La concepción tradicional de la verdad, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, ha establecido que: 1) el lugar de la verdad es el juicio, 2) la esencia de la verdad es adecuación ("Übereinstimmung") del juicio a su objeto 3) y que esa adecuación ha sido establecida por Aristóteles, el padre de la lógica[66]. Sin embargo, el gran filósofo alemán muestra en distintas partes de su obra que el concepto medieval de *adaequatio rei et intellectus* encubre lo que es primario en la vivencia griega de la verdad y que se revela en su misma etimología: ἀλήθεια es lo que está desvelado, destapado, descubierto. Para alcanzar la esencia de la verdad hay que dar razón del hecho de la verdad como descubrimiento. Heidegger lo radica en la estructura del Existir humano, que es intrínseca y originaria apertura al mundo. La apertura del Existir (*Erschlossenheit*) y su estar en el mundo (*in der Welt sein*) permiten, a priori, el desvelamiento anticipatorio (*vorlaufende Entschlossenheit*) o precomprensión del ser, que acontece como un desvelarse los entes y la misma estructura del ser del Existir: su existencia (*Existenz*). Heidegger, además, señala que "Aristóteles nunca defendió la tesis de que "el lugar" de la verdad es el juicio, sino que afirma que el λόγος es el modo de ser del Existir que puede ser descubridor o encubridor"[67], y que su capacidad de descubrir descansa en nuestra captación originaria del ser (νόησις). Ya Aristóteles, pues, mediante sus conceptos de razón, vislumbraba la estructura abierta y precomprensiva del Existir. A nuestra capacidad de captar originariamente el ser se añade el concepto de ὀρθός, de rectitud con la que el λόγος es capaz de expresarlo en el discurso (διάνοια) para que podamos manejar las cosas, para que nos estén presentes y a la mano (*Vorhandenheit*). En *Vom Wessen der War-*

---

[65] Hubiera querido injertar este análisis cuando hablé del concepto de adecuación entre νόμος y φύσις en Platón y Aristóteles (cfr. R. de Nigris, *Sustancia y persona,* II, 3 y 4), considerando, además, que Heidegger critica la validez de este concepto, como explico a continuación. Sin embargo, entonces no se habrían entendido, a su vez, mis objeciones a la teoría de Heidegger.

[66] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, VI, 44, p. 214.

[67] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 226 y cfr. todo el apartado 44 para las ideas que expongo a continuación.

heit Heidegger muestra cómo en la parábola platónica de la caverna ya encontramos la idea de la verdad como descubrimiento, que va poco a poco encontrándose con el concepto de rectitud (ὀρθός)[68]. La θεωρία "permite ver" (ἀπόφανσις) y dejar al descubierto al ente cuando vemos con rectitud (ὀρθός) lo que es en sí, su identidad. La verdad del concepto, entonces, es una modificación sucesiva del modo de estar abierto el Existir al mundo en su estado de comprensión (*Verstehen*), es decir, en el estado de apertura interpretativa (*Auslegung*) a la totalidad de sentido del mundo a partir y en vista de la comprensión del mismo Existir humano.

Resumiendo brevemente sus ideas, resultaría, en primer lugar, que la verdad es algo que se da en el hombre por la estructura de su existencia, que tiene un proyecto descubridor para con el ser. Ser significa para el Existir humano estar en el mundo y estar abierto a él. Este hecho primario y radical justifica, luego, que haya contemplación, descubrimiento del ser del mundo y verificación de lo que se ve mediante el juicio que permite tener a la mano lo que se ha descubierto. La verdad no es subjetiva si nos referimos a aquello que se descubre, que es la esencia de los entes del mundo; "subjetivo" puede decirse del hecho de que su descubrirse depende de mí, pues se me descubren los entes en su verdad porque mi Existir pretende hacerse originariamente en la verdad, y, por lo tanto, puede también ser encubridor de la entidad.

Vemos que Heidegger, análogamente a lo que he estado haciendo en este estudio con la razón vital personal, busca radicar el hecho de la verdad en la estructura del Existir humano, reobrando, luego, sobre el concepto antiguo de verdad para medir hasta qué punto ha sido auténtico en sus interpretaciones. Sin embargo, este ejercicio hermenéutico, a pesar de ser sumamente innovador en el momento de su formulación, que podemos remontar en sus fuentes escritas incluso a 1922[69], no toca el fondo de la cuestión. Heidegger no llega a tener plena conciencia de los supuestos interpretativos de muchos conceptos antiguos que han llegado a protagonizar su análisis de la vida humana, con el resultado de haberla cosificado, que, entendemos ahora, quiere decir "entificado". El concepto de la verdad como *adaequatio rei et intellectus,* sin duda cristaliza más el aspecto de corrección de la verdad en su sentido de lo que está dicho correctamente mediante la palabra, que en su sentido originario de descubrimiento del ser; el problema, sin embargo, es mucho más profundo, pues lo que la palabra expresa es la adecuación tanto del pensamiento como de las cosas al concepto de ser. El descubrimiento del ser de las cosas mediante el ser del intelecto im-

---

[68] Cfr. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Gessamtausgabe*, vols. 36-37, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 2005, einleitung § 8, pp. 120-124 (traducción española: Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona, 2007).

[69] En su *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*.

plica el supuesto interpretativo de que ambas realidades *son*, existen, están en el ser, algo que siempre se ha dado, pero que ahora, desde la vocación filosófica, produce asombro (θαυμάζειν). Pero el concepto de ser en el pensamiento griego no se hace radicar en el existir de la vida, en la ζωή humana, con un análisis de su tipo de βίος, como hace Heidegger, sino en el existir imperecedero de la naturaleza. Y ser, a partir de Parménides, significa ente. El *ser humano*, entonces, es una entidad capaz de pensar la entidad del mundo, con las tres reducciones de realidad que implica el concepto de ente como razón abstracta de la razón vital. Heidegger, pues, no parece entender que hay una *adaequatio* interpretativa mucho más profunda para el λόγος griego que hace que su πράξις sea una actividad cuyo término o πέρας es el ente, incluso cuando, en la actividad teórica, el término es el intelecto mismo, pues se hace *uno* con los entes, forma de las formas. De una manera u otra la πράξις humana no es un proyecto plenamente personal, porque se altera en la naturaleza: las πράγματα brotan del acto del hombre que tiene su πρᾶγμα (acción, ejecución) en el ser natural y acaba en el ente. Este tipo de adecuación es la que "cosifica" al hombre.

La filosofía, desde los griegos hasta Heidegger, pasando por Santo Tomás, no ha comprendido hasta qué punto los conceptos del ser, de la entidad, de las ideas o de la sustancia, han encubierto la razón que permite comprender el principio de la vida humana. Han sido formas lógicas que pretendían comprender a su modo la naturaleza, pero ésta, ontológicamente, no puede ser principio generador de la persona, de su realidad única, individual. Desde un punto de vista natural, con todos los matices necesarios, se puede justificar la transmisión de la especie, incluso, como hace Darwin, las supuestas razones de su supervivencia, pero no se puede explicar por qué y para qué hay vida humana. La naturaleza no puede ser un principio creador de la persona, y tampoco puede serlo, últimamente, de su realidad única, individual y de la activación de sus potencias racionales. Éstas no se activan automáticamente como el respirar o el crecer, que son potencias congénitas, sino mediante el deseo y la elección[70]. Pero si el hombre es también un ser natural, no podemos encontrar el principio de libertad de su elección y de su deseo. La racionalidad acaba siendo siempre una adecuación a la naturaleza. Dice Aristóteles: "La naturaleza, al igual que el intelecto, obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección". Pero dice también, a continuación, que ese fin "no es otro que el alma en el caso de los animales, de acuerdo con el modo de obrar de la naturaleza"[71]. Si para el ser humano no se asume un principio de personalidad distinto del "modo de obrar de la naturaleza", su cosificación, sea en forma de ente, de idea o de sustancia, significa la pérdida de sentido de la vida personal, de su ética, de su felicidad.

---

[70] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048a10-12.

[71] Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 4, 415b16-19.

Tendremos que asumir, ante todo, que el trascendental de la realidad no es el *Ens*, *unum*, *bonum*, *pulchrum*; tampoco son las categorías del entendimiento y las intuiciones puras de la sensibilidad, como pensaba Kant para la razón pura teórica, distinguiéndola de la razón práctica pura, que radica en la "conciencia moral"; pues no hay una división de la racionalidad humana; "el trascendental de la realidad", si quisiéramos así llamarlo, y si por realidad entendemos fenomenológicamene todo lo que nos encontramos tal y como nos lo encontramos, es la idéntica y universal pregunta que lanza y configura cada vida en la existencia: "¿quién soy?".

Aquello que nos permite concebir la totalidad (ὅλον) como una unidad de sentido (πρὸς ἕν), entonces, es la universal (καθόλου) pregunta personal que *abre* mi vida a la totalidad como "mi circunstancia": como una unidad de infinitas posibilidades de encontrar*me* con todo lo que hay. Por ello, la persona, dice Julián Marías, es identidad a la vez que cambio: es *mismidad*. La idéntica estructura proyectiva y personal de mi vida postula que yo sea siempre "el mismo", pero no "lo mismo" en ella, porque vivir significa proyectar en cada momento quién voy a ser en el instante siguiente desde quien he sido, para responder, quiera o no, a la *omnipresente* cuestión personal que me llama a la existencia.

La homonimia πρὸς ἕν de la realidad, entonces, no radica en la universal pregunta por "el ser", sino que es la cuestión personal, la misma que late en cada vida, configurándola como vida humana, a diferencia de otras vidas animales, que no tienen que responder personalmente a ella, que tienen, en definitiva, otro proyecto, otra vocación, otra "naturaleza". Es, podríamos decir con términos de Zubiri, reinterpretados desde otra altura filosófica, el auténtico principio de *personeidad* que postula la *personalidad* humana.

Es el momento, ahora, de entender que si queremos que la milenaria expresión de "naturaleza humana" y la definición del hombre como "animal racional" no encubran precisamente el sentido más profundo de lo humano, que es personal, tendremos que interpretar de una manera nueva el concepto de naturaleza. Φύσις para Aristóteles es la sustancia que tiene en sí el principio de su movimiento[72]. Sabemos que sustancia para Aristóteles es la materia, que puede ser la materia primera, como el bronce del que procede la estatua, o primera en sentido absoluto, como el agua para quien observa que todo últimamente se derrite, o los cuatro elementos para quien cree que de ellos se forman todas las cosas…[73] Pero la materia, siempre se apresura a decir Aristóteles, fiel a su doctrina, es φύσις porque se da en la sustancia como especie y forma concreta (εἶδος καὶ τὴν μορφή), como principio inmanente a los entes, que está en ellos "o en po-

---

[72] Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015a14-15.

[73] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015a7-12.

tencia o en entelequia"[74]. La naturaleza, pues, en primer lugar, es lo más propio de la sustancia, es su forma, y la forma, para los entes que son auténticamente naturales, es el principio y el fin inmanente de su movimiento, el que rige para cada especie el ritmo de su generación y de su muerte. En definitiva, φύσις significa la forma inmanente generadora del ritmo vital universal de la sustancia natural[75]. Pues bien, la forma que es el principio y fin de la vida es el alma, y respecto de la vida humana su dimensión racional; sin embargo, si ahora entendemos que el λόγος del hombre, en vez de ser un decir con palabras el ser de las cosas intuidas en el alma, como creían los griegos, es la comprensión circunstancial de quién soy a través del prójimo, resulta que la naturaleza del ser humano, el principio de su vida "anímica" y "espiritual", no es una forma, si por ella entendemos una entidad, sino una vocación universal de amor que *da forma* a sus proyectos. El principio de generación inmanente y universal de la vida humana es su llamada personal a amar y a ser amada para realizarse, es una vocación de amor que pone quien vive en libertad para comprenderse con el prójimo. Ortega, en mi opinión, es el primero que con el descubrimiento de la razón vital pone el rumbo de la historia de la filosofía hacia la comprensión de la naturaleza amorosa y personal de la vida humana. Paradójicamente, al contrario de lo que se le ha atacado, su filosofía abre una posibilidad radicalmente nueva para la comprensión del mensaje cristiano.

Cuando este filósofo afirmaba que "el hombre no tiene naturaleza sino historia", aquéllos que han comprendido poco de su doctrina se han apresurado a decir que con esta frase, negaba que lo humano tiene una estructura universal. Si a ello se le añade la desacertada comprensión de su teoría perspectivista, fácilmente interpretada como burdo relativismo, se le ha señalado como un seguidor de Nietzsche. Al contrario, como he mostrado en el capítulo anterior, Ortega forja una lógica analítica de la vida descriptiva de su estructura universal, de su "ontología formal", podríamos decir también rellenando de otro contenido filosófico esta famosa expresión. La fórmula "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", es el juicio lógico fundamental de esta ontología. Finalmente, siguiendo la fórmula de Ortega, pasando por el magisterio de Julián Marías, se entiende que la realización programática de la vida humana (el primer "yo" de la fórmula de Ortega), es la persona, de suerte que he definido a ésta, siempre desde un punto de vista analítico formal, como "un proyecto personal de comprensión circunstancial". Desde esta fórmula se entiende finalmente que la lógica de la vida es un lógica de amor, y que la perso-

---

[74] Aristóteles, *Metafísica*, V, 5, 1015a18-19.

[75] Es "el primer movimiento del que proceden cada uno de los entes naturales y que reside en ellos en cuanto tales" (ἔτι ὅ θενή κίνησις ἡ πρώτη ἐνέκάστῳ φύσει ὄν των ἐναὐ τῷ αὐτὸ ὑ πάρχει); Aristóteles, *Metafísica*, 1014b18-20.

na, como la define Julián Marías, es "criatura amorosa". Es esto, en efecto, lo que implícitamente se ha ido manifestando a lo largo de todo este estudio. Voy a recordarlo recapitulándolo con alguna evidencia.

Si la pregunta universal que me llama a la vida es "¿quién soy?", resulta que la persona es una realidad comprensiva, abarcadora de todo lo que encuentra y que puede encontrar para responder a sí misma. "Comprender" significa *abarcar* todo lo que me encuentro, pero siempre por y para *aprenderme* o encontrarme a mí mismo, y eso sólo lo puedo hacer si en mi circunstancia me encuentro con otras personas que tienen mi mismo proyecto. Frente a una silla soy quien se sienta, frente a un cuchillo soy quien corta, pero sólo frente a un tú, como expliqué, puedo ser plenamente "yo", porque se me manifiesta mi personalidad. Sólo encontrándome en otra vida única, biográficamente insustituible, me descubro como yo mismo, en el ámbito único de posibilidades de personalización que es mi vida.

En primer lugar, entonces, la identidad de la pregunta radical que vivifica todas las vidas, en cuanto humanas, permite la diferencia de cada una en su encuentro con otras que tienen la misma vocación; cada una, sin haberlo elegido, se encuentra en su circunstancia como ámbito único de respuesta de amor personal. Se trata del don gratuito de la vida. La posesión del don de uno mismo, en segundo lugar, pasa por la posesión de la vida del prójimo: cada persona con la que me encuentro es μέθοδος, es un camino único para encontrarme, para iluminar una porción de mi personalidad. "Comprensión", en definitiva, es el sentido auténtico de lo que significa "amor", y es el sentido que desde mi punto de vista más permite entender a Dios como Πνευμα, como Espíritu. El Espíritu es comprensión o amor personal, es Quien está en el Padre como llamada hacia el Hijo y Quien está en el Hijo como respuesta a la vocación de amor o comprensión del Padre. El Λόγος en la fórmula bíblica de San Juan[76], es el Amor que responde al Padre que le llama personalmente, es el Verbo, la Palabra.

El amor entre personas es lo que hace que cada una sea insustituible y absolutamente necesaria para la realidad de la otra; es, como dice Julián Marías, "la medida con la que vivimos personalmente a las personas, de cómo percibimos y comprendemos lo que tienen de personal, sin los ocultamientos que habitualmente se interponen entre ellas y nosotros"[77]. Esto explica que con la muerte del prójimo, cuanto más insustituible sea su realidad para la mía, me quedo sin proyectos, sin todos aquéllos que podía vivir en su vida. Al faltarme la persona amada *siento*, de repente, que sin ella soy menos "yo", o, en casos extremos, que "no soy nadie", de ahí que la salvación de mi realidad pasa por el reencuen-

---

[76] Cfr. *San Juan*, 1, 1-2.

[77] J. Marías, *Persona*, p. 176.

tro con las vidas que me han habitado. La imaginación de la vida perdurable empieza por el deseo de reencuentro con quien he amado y me ha amado, con quien me ha permitido ser yo mismo a lo largo de mi vida, y, para que el principio amoroso de mi vida siga siendo su fin, con la inagotable posibilidad de encontrarme con todas las personas que no he conocido y que, en la otra vida, son el ámbito infinito de mi personalización. La imagen auténtica de la vida perdurable es aquélla en que puedo imaginar un amor inagotable entre personas. Creo que sólo desde este punto de vista, sólo desde el proyecto de seguir amando más intensamente para ser más persona, puede resultar atractiva la clásica fórmula de Boecio de la eternidad como "total y al mismo tiempo perfecta posesión de una vida sin término" (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).

5. Reformulación de los conceptos de "verdad", "universalidad" y de "infinitud" según la razón vital personal.

Empecé este estudio mostrando que ningún principio puede ser realmente un principio de individuación si a la vez no es un principio universalizador. Conocer algo, decía allí, siempre implica injertarlo en un ámbito de comprensión, esto es, verlo desde una idea de la circunstancia en que se encuentra y que lo descubre con un sentido de existencia. Si miro una hoja de un árbol, por ejemplo, puedo comprenderla desde el punto de vista de su existencia física, biológica o química, o incluso poética, por su fresco y primaveral verdor; pero si amplío la circunstancia en que pretendo comprenderla hasta que su ámbito sea la totalidad de lo que hay, veo en esa diminuta e insignificante hoja el milagro de la existencia de todas las cosas, el problema mismo de la realidad y de su sentido. ¿Por qué y para qué, me pregunto, existe esta hoja, y, de paso, todas las cosas, y yo mismo también tratando con ellas? Es ésta la perspectiva filosófica, y su raíz, como la raíz de todo conocimiento, radica en la pretensión de comprensión personal de la vida humana.

Cualquier descubrimiento de mi circunstancia, en efecto, es el correlato de la necesidad de saber quién soy con todo lo que me encuentro; el resultado visible de esta constante personalización de todos los individuos, cada uno con su circunstancia, es la configuración del mundo en general, como conjunto de posibilidades del hombre. Y pensar, como vimos, es lo que hace la persona cuando no tiene una respuesta a su proyecto, cuando se encuentra en una situación en que no sabe qué hacer, es decir, en que no sabe quién tiene que ser[78]. Si pensamos en las ciencias, con todas sus teorías y formas lógicas, pero también en las

---

[78] Cfr. también "Pensar, saber, conocer", cap. III de mi *Libertad y Método*.

humanidades, cada una con sus formas expresivas y evidencias, todas ellas son también caminos para descubrirme en mi circunstancia, si bien, podríamos decir, de una forma "oblicua", porque queda oculto en ellas el sentido último de lo que descubren. Incluso las verdades históricas que han ofrecido la razón de la entidad, del ser, de la sustancia, de la idea platónica, de la descripción fenomenológica de las esencias o del *Dasein*, como he mostrado, no responden a la cuestión personal de mi vida, con lo cual no comprenden su sentido. El sentido de la verdad es la intensificación de la propia realidad mediante la comprensión auténtica del prójimo, de suerte que nuestra vida se hace un camino o *método* de amor. Tratar al prójimo por lo que tiene de único nos sorprende *religados* a él, insustituibles con él; sólo desde esta idea de la verdad como autenticidad personal podemos distinguir con claridad el egoísmo del amor propio. No depende de que "utilicemos" al prójimo, pues nuestra realidad siempre está religada a él, porque "yo soy yo y mi circunstancia", y el prójimo, como parte de mi circunstancia, tampoco se escapa a su función de πρᾶγμα en vista de mis proyectos; la cuestión depende de si le tratamos como persona, de si nuestros proyectos son métodos de mutua personalización.

El primero que ha aplicado el concepto de μέθοδος a la vida, y de un modo radical y revolucionario, es Jesucristo. Dice, en primera persona, "yo soy el camino, la verdad, la vida". La razón vital de Cristo es la razón divina salvadora para el hombre. No puedo imaginar, por cómo entiendo la filosofía, una frase más acertada para Dios. En ella, en mi opinión, se resume el carácter absolutamente nuevo e inagotable del cristianismo. No se puede entender la radical innovación que transfigura la filosofía antigua y, en general, su mundo, si no es en vista de esta frase.

Pasamos ahora al concepto de "universal". καθόλου significa lo común (κοινόν), lo que establece una comunidad de elementos. El término medio de una analogía, incluso de una proporción matemática, por ejemplo, establece el lazo de unión entre dos términos, el nexo lógico que los acomuna. Cuando el principio de comunidad no pretende sólo comprender algunos elementos, sino la totalidad (ὅλον), estamos frente a un principio filosófico. El ser, el ente, la idea, la sustancia, pretenden dar un sentido unitario y universal a todo lo que hay, pretenden, en otras palabras, ser un principio analógico que pone en conexión la totalidad en vista de un único sentido (πρὸς ἕν). He mostrado, sin embargo, las dificultades de esos principios para dar un sentido a todas las realidades, en particular a la persona.

Acabamos de comprender que el principio filosófico que nos introduce al auténtico sentido de lo universal es la persona, que es un proyecto personal de amor o comprensión circunstancial. Si volvemos ahora, por un momento, a los distintos sentidos de universalidad que el concepto de οὐσία implicaba, pode-

mos entender con más claridad aún "la razón sustancial" que Ortega vislumbraba en esa variedad[79].

Aristóteles busca un principio de comprensión del ser concreto, objeto de intuición, pero, por otra parte, al interpretarlo desde el ente, con sus tres reducciones de la realidad, comete una cuarta, pues divide la οὐσία en sustancia primera y sustancia segunda. El conocimiento universal del ser en Aristóteles es la abstracción de la entidad a partir de la sustancia concreta. Los sentidos de καθόλου que nos descubría Ortega en el pensamiento de Aristóteles[80] son el resultado de esa abstracción, se reflejan además en la definición y son el fundamento de la misma lógica aristotélica. Las sustancias concretas, dijimos, tienen una relación de universalidad con la especie, que, a su vez, tiene una relación de universalidad con la propiedad "católica" que la comprende; y las especies se reúnen en el lazo universal de su género correspondiente. Lo más sorprendente es que la lógica aristotélica, a pesar de ser el resultado de una lógica concreta, de una razón abstracta y derivada de la vida, ha resistido durante siglos y siglos, y sigue inspirando en sus principios básicos la lógica misma de la filosofía prácticamente en todos sus manuales. Además, como he mostrado en el capítulo anterior, si el sentido de lo universal y de lo individual se entienden desde el ente, si la abstracción universal es la entificación del ser concreto, al que se adhiere el sentido generador típico de los entes de la φύσις, llegamos también, inevitablemente, a la polémica acerca de la existencia de los universales. ¿Puede "la humanidad" generar al individuo, estar realmente en él o inspirar su realidad existiendo platónicamente *a parte rei*? La manifiesta ausencia de evidencia empírica de ello ha creado tendencias opuestas, en grados distintos, hacia el nominalismo, que ha considerado el nombre como una expresión genérica sin referencia ontológica, o como una voz común para realidades individuales, las únicas existentes.

Y cuando, luego, en la historia de la filosofía ha habido otros intentos para comprender la raíz auténtica del concepto de universal, al quedar encubierta su razón vital, se ha recaído con facilidad en la lógica aristotélica. La idea de la "mónada" de Leibniz ha sido uno de los intentos más geniales. El proyecto de cada mónada, decía Leibniz, era el de comprender el universo entero, pero tal proyecto no era personal, no tenía una finalidad de personalización. Con la mera actualización de las posibilidades a priori ya contenidas en cada mónada en vista de una armonía preestablecida, se recaía una vez más en el naturalismo de la entidad. Con el naturalismo de la actualidad de la entidad como desarrollo natural de sus potencias, el sentido de la mónada, incluso de la misma mónada humana, que reobra aperceptivamente sobre sí misma, no podía ser personal. Y

---

79 Cfr. R. de Nigris, *Sustancia y persona,* II, 6.

80 Cfr. R. de Nigris, *Sustancia y persona,* II, 6.

si la armonía preestablecida es la que dicta Dios, es la forma en la que Dios está presente en todas las cosas, entonces peligra la libertad del hombre, la idea de su historia, se asoma terrible la sombra de un panlogismo divino, del inmanentismo…, es decir, se reproponen todas las contradicciones[81] acerca del problema de la sustancia aristotélica.

Cuando no se consigue encontrar un sentido personal a la historia, además, el problema del tiempo se hace el de su incomprensible infinitud. La historia parece un tránsito de acontecimientos contingentes que nos separan de la plena y necesaria actualidad de la entidad, de su entelequia. Aristóteles afirma que "lo infinito, el vacío y las demás cosas semejantes" se dicen que son en potencia de manera distinta que los entes en general, porque son verdades sólo en el conocimiento, nunca en acto y con una existencia separada[82]. Ahora entendemos que lo infinito, sin embargo, en vez de ser un proceso en que acaba perdiéndose toda referencia de sentido (*regressus ad infinitum*), radica en la infinita capacidad de la persona de comprenderse en su circunstancia, lo que postula la perduración del sentido de su vida, que es un sentido de amor. Pero también, por otra parte, el carácter personal e inagotable de la verdad como autenticidad de los proyectos, que hace que cada verdad sea absolutamente necesaria por ser siempre un encuentro personal de una biografía concreta, justifica la definición aristotélica de la filosofía como "la ciencia buscada" (ζητουμένη ἐπιστήμη). La búsqueda de lo personal se nutre constantemente de sus encuentros, se intensifica con ellos; por eso, dicho sea de paso, el nacimiento de una persona, desde su concepción, es un infinito enriquecimiento para el amor de la humanidad, es una fuente de inagotable personalización para todas las demás personas.

6. El sentido auténtico de la sistematicidad de la realidad para la reformulación de los conceptos de forma y materia en la sustancia personal

A lo largo de este estudio se ha puesto de manifiesto que el ideal lógico demostrativo, que encuentra una fórmula acabada en el silogismo aristotélico, sobrevive en la filosofía sucesiva en la medida en que ésta acepta una concepción entitativa de la realidad. La lógica de la identidad y no contradicción del ente de Parménides, con las tres reducciones que la han supuesto, es aplicada

---

[81] Contradicciones que comenté en *Sustancia y persona,* cap. IV (sobre todo en los apartados 2, 3, 4).

[82] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048b9-17; también *Metafísica*, II, 2, 994b10 y ss., en que Aristóteles condena el regreso al infinito tanto del bien como del conocimiento de la esencia en la definición. Sin un término, dice, no existiría ni una cosa ni otra.

antes por Platón y luego por Aristóteles, cada uno a su manera, para comprender el ser concreto (de allí la cuarta reducción que mencioné). A partir de entonces, la razón intuitiva, la ἐπαγωγή, y todos los demás esfuerzos de Aristóteles para comprender la sustancia concreta que se da primeramente a los sentidos, acaban siendo instrumentos al servicio de la sustancia que es primera por naturaleza, el εἶδος. El ideal lógico de una demostración universal para todas las sustancias se apoya en una ontología que tiene un orden eterno de causalidad esencial, en que cada forma tiene un principio y un fin según un plan natural, que se da en acto, a priori, antes de todas sus manifestaciones potenciales. He tratado de mostrar, sin embargo, que si el hombre es una entidad natural más de este plan, y su λόγος consiste en descubrirlo y manifestarlo, la verdad pierde su sentido personal, y, consecuentemente, pierde sentido también la libertad y la felicidad del hombre.

La filosofía idealista, si bien partirá del sujeto pensante, de las ideas de su conciencia, seguirá entendiendo la verdad como una adecuación de éstas a la entidad del mundo, cuyo orden, desde la influencia cristiana, se había interpretado como el orden de la Creación de Dios. Por eso el racionalismo al que da comienzo Descartes, en el fondo, no es un pariente tan lejano del racionalismo que procede del ente de Parménides, de la lógica demostrativa de Aristóteles, si bien, esta vez, por el solipsismo implícito al idealismo, la percepción sensible no tiene por qué ser un instrumento al servicio de la entidad. En otras palabras, no es que el pensamiento idealista deje de creer en la interpretación realista de un orden entitativo del mundo, sino que duda de que la actividad pensante sea capaz de descubrirlo tal y como es en sí, porque lo primero para nosotros, como decía Aristóteles, es la experiencia sensible. Pero si lo primero es la experiencia sensible, y a ella se le niega a priori la posibilidad de configurarse con la forma de las cosas, el mundo, como acaba pensando Hume o los psicologistas del siglo XIX, es un magma de sensaciones regidas por costumbres contingentes. Como sabemos, estos dos modos de pensar, con sus ventajas y defectos para el conocimiento, están representados en Kant, respectivamente, por los juicios analíticos a priori y sintéticos a posteriori.

Kant cree que el conocimiento no puede ser absolutamente demostrativo; el sistema lógico de sus conceptos sería cerrado, su explicación tautológica; pero tampoco los conceptos pueden derivarse de asociaciones empíricas que no son descriptivas de un orden universal. Kant, inspirado por el éxito del conocimiento científico, busca un tipo de juicio que sea fértil, innovador para el conocimiento y a la vez universal en sus enunciados. El resultado, como sabemos, son los juicios sintéticos a priori. Lo interesante es que, para formularlos, Kant tiene inevitablemente que llegar a otra idea de la realidad. Una síntesis creadora y a la vez universal del conocimiento, sólo puede darse en vista de una realidad que no sea ni sólo la naturaleza en sí, ordenada a priori para que el hombre simple-

mente la piense y la demuestre, ni sólo una estructura de percepciones cambiantes. La realidad, según Kant, muestra sus constantes variaciones empíricas y racionales dentro de un marco de referencia sensible e intelectual que tiene a priori el ser humano, lo que permite dar una medida y un sentido a esas variaciones. La realidad, en definitiva, es el ser trascendental. Su consistencia no es ni trascendente y en sí, ni inmanente a mis percepciones, sino que se me da, en su dimensión sensible, como síntesis creadora entre el material empírico y las intuiciones puras de mi sensibilidad, y, en su dimensión racional, ya configurada por las formas puras de mi entendimiento. La de Kant, en definitiva, es una de las primeras rebeliones importantes contra la lógica realista de la entidad. Al sistema cerrado de la lógica demostrativa ordenada, que permite sólo la validez de sus reglas en el ámbito de sus elementos, y a la lógica contingente de la sensibilidad productora de estructuras del pensamiento tan abiertas como anárquicas, Kant ofrece un tipo de síntesis universal para el conocimiento del hombre. Sin embargo, tal síntesis no se extiende a toda la vida humana, sino que se aplica sólo al conocimiento científico, que se conceptúa a partir de las categorías puras del entendimiento, que son, aproximadamente, las de la sustancia de Aristóteles[83].

El sistema lógico abierto que establecen los juicios sintéticos a priori no tiene una apertura suficiente como para comprender las conexiones lógicas de toda la vida humana. El ser trascendental no es el principio trascendental de la vida, no consigue comprender todas sus conexiones, que tienen siempre, en última instancia, un sentido personal, una organización sistemática que trasciende la que pueden ordenar las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento. La realidad en cuanto tal, así como acontece para el ser humano, está siempre configurada por la pregunta "¿quién soy?", que, intrínseca a cada vida, hace que todo conocimiento sea la *comprensión* personal de quién vive en su circunstancia.

He ido mostrando a lo largo de este estudio que la contraposición clásica entre intuición y deducción, entre racionalismo y empirismo, entre juicios analíticos y sintéticos, brota de formas lógicas abstractas que no han comprendido el carácter interpretativo y personal de la razón vital, el mismo que permite comprender, antes de la construcción de toda lógica filosófica, la lógica implícita de la lengua concreta. Sin una aclaración del principio de constitución de la lengua, no se podía realmente comprender el sentido y la consistencia de la lógica filosófica, que utiliza la extensión de los términos lingüísticos, si bien orientándo-

---

[83] Por ello, también sería interesante preguntarse si tales categorías serían suficientes para justificar todo el conocimiento científico de su tiempo o, incluso, más aún, del nuestro (¿podrían las formas *a priori* de la sensibilidad y del conocimiento fundamentar el principio de indeterminación de Heisenberg o la teoría de los cuantos?).

los desde un principio de comprensión de la realidad en cuanto tal. He mostrado, entonces, que la lengua es el principal sistema de signos en el que el individuo se comprende con el prójimo en la convivencia, con lo cual, sus esquemas lógicos se organizan y se modifican por la función significativa que adquieren en esta dialéctica personal.

Desde el mismo principio de constitución de la lengua, que es la vocación personal de la vida humana, he utilizado sus conceptos para forjar una lógica filosófica descriptiva de la vida humana. El resultado, inspirándome en Ortega y Marías, ha sido una lógica analítica formal y una lógica empírica. Mostré, sin embargo, sus analogías y diferencias con la *mereología* que desarrolla Husserl desde la descripción fenomenológica. El concepto de intencionalidad recuperaba algunas fundamentales intuiciones de la teoría del alma aristotélica, como el carácter aperceptivo e inmanente del pensamiento, pero esta vez abierto a todas las realidades en sus infinitos modos de existencia y de consistencia; sin embargo, la intencionalidad no es la proyectividad de la vida humana, con lo cual los nexos de "fundamentación" que constituyen la ontología formal y las ontologías materiales no son los de la razón vital personal.

Lo que ahora es necesario descubrir, desde el punto de vista de la lógica formal, son los nexos universales de fudamentación de la vida humana, aquéllos que, a priori de todo acontecer de una vida concreta, permiten que la realidad tenga un orden sistemático. Al igual que lo que he ido haciendo con otros conceptos fundamentales como el de universalidad, infinitud, identidad, individuación…, es ahora el concepto de "sistema" el que necesita ser aclarado desde la razón vital personal. Con ello podremos alcanzar una auténtica mereología de la sustancia personal, actualizar los conceptos de forma y de materia y, en el próximo apartado, los de ἐνέργεια y de entelequia.

El punto de partida, también en este caso, es el mismo: el principio de personalidad que realiza la vida humana. He mostrado que la pregunta "¿quién soy?" relaciona todas mis vivencias en vista de un único sentido, con lo cual mi vida es una *unidad* a la vez que una *totalidad*: su proyecto hace que todo lo que me encuentro sea mi circunstancia, es decir, todo aquello con que me comprendo o puedo comprenderme. Por otra parte, cada una de mis vivencias no es un hecho en sí, no se da aislada de las que la han precedido y que van a sucederle: cada una reobra sobre las demás desde una perspectiva de comprensión única. La persona, en efecto, *está* en el presente para *ser*, a la vez, pasada y futura: en cada presente transitivo tengo que proyectar una idea de quién soy, *ya* inspirado o introducido al porvenir por quien he sido. Y no se trata aquí de ningún determinismo, de ninguna sucesión de causalidad automática: el pasado no me impone quién voy a ser, es inseparable de mi proyecto presente porque desde él propone mis posibilidades futuras, cuya realización también depende de infinitud de factores para mí incontrolables, como, por ejemplo, una imprevista tor-

menta que me impide salir o la intimidad de otras vidas que se manifiestan de repente e inesperadamente en la mía. En este sentido, mi vida pasada es la materia *de que* se hace mi proyecto presente para ser futuro: en cuanto mi proyecto deja de ser presente, actúa desde el pasado con mi vida entera, como potencialidad futura de mi sucesiva pretensión actual. *La materia es inseparable de la forma, es decir, de mi proyecto actual, que la hace inteligible, por lo tanto, su potencialidad siempre se me da como facilidades o dificultades concretas para quien pretendo ser en el inmediato futuro*.

Es evidente, entonces, que el carácter responsivo de la vida, consecuente al principio que la configura, la pregunta "¿quién soy?", es, a la vez, *recapitulador*: cada una de mis vivencias es una pieza insustituible que me ha permitido ser quien soy aquí y ahora, es, como diría Husserl, "un momento no independiente" del todo concreto que es mi vida. El resultado de ello es que mi vida no sólo es una estructura, es decir, un conjunto de "elementos más orden"[84], como pueden ser los objetos que he ordenado encima de mi mesa, o los libros alfabéticamente ordenados en una estantería; en mi vida cada elemento es imprescindible para el orden de los demás: el todo tiene una función única para cada una de las partes, y, viceversa, cada una de las partes, para el todo. Si estoy en una biblioteca y veo un conjunto de libros ordenados alfabéticamente, y quito uno de ellos, no puedo decir que el orden varíe, pues su principio de ordenación no es sistemático, sino meramente estructural, hay unos elementos más un orden que no establece una relación recíproca entre ellos; el principio que ordena los elementos, en otras palabras, es *abstracto* a los elementos mismos. La vida humana concreta, sin embargo, no tiene abstracciones respecto de sus elementos, por eso puede elegir abstraerlos y crear órdenes conceptuales o perceptivos que pueden ser tanto sistemáticos como estructurales. La lengua, la lógica aristotélica, el orden de los elementos que pongo encima de la mesa y que responden cada uno a un quehacer mío con ellos, o la misma lógica de la razón vital que estoy esbozando en este estudio, son posibles porque existe para su justificación una lógica interna de la vida, que es la de sus vivencias, cada una recapituladora del sentido de la vida entera.

Finalmente, como anticipé en el capítulo anterior, el sistema de la vida es un sistema abierto. Al reobrar en todo momento la vida entera sobre sí misma, el sentido que tiene cada vivencia, en su relación recíproca y en vista del conjunto, cambia constantemente, aunque sea de forma imperceptible, aunque sea por el transcurso temporal que aleja cada elemento de mi horizonte presente.

El descubrimiento de que la raíz y el sentido del carácter sistemático de la realidad es el de la razón vital aclara innumerables cuestiones, entre ellas el

---

[84] "Elementos más orden" es como Ortega y Marías definen el concepto de estructura. Cfr. J. Marías, "Prólogo" a *Antropología Metafísica*, Alianza, Madrid, 1998, p. 11.

problema de la libertad. Desde un punto de vista analítico, el carácter innovador y recapitulador de la vida, hace que mi realidad esté en constante transformación: sigo siendo el mismo protagonista responsable último de mi sustancia personal, pero tal sustancia en ningún momento es la misma, porque la estoy recapitulando desde una altura biográfica siempre sucesiva, en que, quiera o no, consciente o inconscientemente, tengo que elegirme y poseerme. Desde un punto de vista empírico, la intensificación de mi realidad depende, como dijimos, de mi capacidad de comprenderme personalmente con el prójimo, con cada uno como método o camino único para el descubrimiento de mis posibilidades personales. Es ésta la tarea auténtica de la vida, su proyecto moral, y en ella la persona encuentra también el camino de su libertad, la riqueza de su sustancia vital[85]. Finalmente, el descubrimiento de la libertad intrínseca del hombre por la estructura analítica de su vida, que es sistemática, abierta y recapituladora de sí misma, sugiere de inmediato alguna consideración sobre los descubrimientos de la lógica contemporánea.

Cualquier sistema conceptual, tanto cerrado como abierto, por derivarse del sistema abierto y libre en que consiste la vida humana, siempre será susceptible de circunstancializarse, es decir, de ser aplicado a dimensiones más amplias de su realidad de referencia. Esta consideración, en mi opinión, es, en el fondo, la justificación radical de aquello que a partir de los años treinta del siglo pasado se ha ido manifestando, desde el punto de vista de la formalización matemática de los sistemas lógicos, con "el teorema de Gödel", en sus dos formulaciones de incompletitud e inconsistencia. Podríamos resumir que el principio de verdad que organiza cualquier sistema siempre es susceptible de ser falseado porque últimamente no se justifica a sí mismo, con lo cual siempre hay una incompletitud y una inconsistencia en aquello mismo que organiza. No quiere esto decir, naturalmente, que no se puedan crear sistemas cerrados, pero su validez siempre depende de su capacidad de autolimitarse o acotarse desde la lógica de la vida. Sería demasiado largo entrar a fondo en esta cuestión, pero, sin duda, quien esté familiarizado con el teorema de Gödel entenderá que el concepto de verdad filosófica que ofrezco en este estudio, por el mismo hecho de saber justificar el concepto aristotélico de "ciencia buscada", sugiere que ningún sistema, por radicar últimamente en el sistema abierto en que consiste la vida concreta, se justifica siempre del todo a sí mismo si se circunstancializa su pretensión de verdad.

---

[85] Remito a mi libro *Libertad y Método,* para un tratamiento más exhaustivo del tema de la libertad, responsabilidad y moralidad intrínsecas de la vida humana desde este punto de vista.

7. Razón vital del concepto de inmanencia: la ἐνέργεια y la ἐντελεχείᾳ de la sustancia personal

Una vez comprendido que el movimiento de la vida humana es responsivo de la cuestión personal, que el carácter recapitulador de su estructura que organiza sus vivencias es un sistema abierto, intrínsecamente libre, responsable y moral, hemos encontrado también la justificación profunda del fenómeno de la inmanencia que, desde Aristóteles, pasando por toda la historia de la filosofía, se ha observado respecto de los actos del alma, o, sucesivamente, de la conciencia, dicho con terminología moderna, pero liberados de las contradicciones solipsistas a las que conducía el concepto clásico de verdad. Vamos a recapitular el recorrido con el que he pretendido aclarar el auténtico origen del concepto de inmanencia.

Mostré que el método descriptivo de la fenomenología, que es el gran motor de cambio para la filosofía contemporánea, arranca de la evidencia de la inmanencia de la conciencia. Según Brentano, la intencionalidad de la conciencia se dirige hacia el objeto (fenómeno físico) y, a la vez, hacia sí misma en cuanto conciencia de ese objeto (fenómeno psíquico). El conocimiento directo e inmediato para el hombre es interno: al ser la conciencia consciente de sí misma, es también mediata e indirectamente consciente de los fenómenos físicos que se le aparecen (personas, plantas, objetos… "cosas" en general). Husserl rechazará esta visión mediata e indirecta de los fenómenos físicos para transformar la psicología descriptiva de su maestro en "filosofía pura". Sin duda, piensa Husserl, todo lo que me encuentro, inevitablemente, lo encuentro como término intencional de mis actos, pero eso no quiere decir que su tipo de existencia tenga que ser reducido al de mi misma conciencia; de ahí el lema de la fenomenología contra todo psicologismo: "ir a las cosas mismas", esto es, tal y como se dan a la conciencia, cada una con su tipo de existencia.

He tratado de mostrar anteriormente que lo que entendemos hoy en día por inmanencia lo fue descubriendo Aristóteles a partir de la observación de las sustancias naturales, definiéndolas como aquéllas que tienen en sí el principio de su movimiento. El Estagirita vio, además, que si hay movimientos que salen de una sustancia para reobrar sobre ella misma, también hay otros que tienen como término a otras sustancias. Al primer tipo de movimiento Aristóteles lo llama ἐνέργεια, y lo considera la mayor perfección del ser, esto es, su ἐντελεχείᾳ, que literalmente significa la posesión del fin en uno mismo. Aristóteles reconoce que en el alma, en su movimiento racional, se encuentra el mejor ejemplo de entelequia, porque el movimiento del intelecto es puro, no necesita ningún agente externo para activarse, es sujeto y objeto de sí mismo, es conservación de sus propias potencias.

Si lo pensamos bien, en todas las dimensiones del ser, Aristóteles buscará esta perfección: en la ética el hombre perfecto es el que se basta a sí mismo; en la política, la organización perfecta es la πόλις, la ciudad estado que alcanza plena autarquía; en teología, Dios, sustancia perfecta, se ocupa sólo de sí mismo, es pensamiento de su mismo pensamiento.

Ahora bien, la primera observación que se nos ocurre, llegados a la altura de este estudio, es que lo que conceptuaba a su manera Aristóteles con el concepto de ἐνέργεια, inseparable de los de ἐντελεχεία y δύναμις, o que conceptuaba Husserl cuando hablaba del carácter reflexivo de la conciencia, pasando por toda la tradición filosófica que ha tratado el tema de la facultad aperceptiva del ser humano, es el sistema abierto y recapitulador de la vida humana. La vida, en efecto, es la verdadera entelequia, porque su movimiento es inagotable interpretación personal de sí misma, es "teoría intrínseca", como dice Julián Marías, "preocupación de sí misma", afirma Ortega. Sin embargo, si la estructura de la vida, su entelequia, consiste en interpretarse, no quiere esto decir que su movimiento sea una ἐνέργεια inmanente al estilo aristotélico, ni siquiera al estilo de la intencionalidad fenomenológica. El descubrimiento de la inmanencia en el pensamiento griego introduce a todo el solipsismo sucesivo porque no descubre el carácter personal de la verdad, que es individual y convivencial a la vez. La verdad no pertenece ni a las cosas ni al pensamiento, sino al amor: a la capacidad de quien vive de comprenderse comprendiendo al prójimo. El principio y el fin de la vida humana es la persona, que ontológicamente se constituye y realiza en vista de otras personas, cada una como método para las demás. Intuía Unamuno, con maravillosa expresión, que "Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama no es persona"[86].

Por eso dije en su momento que la vida no es ni inmanente ni trascendente, sino "trascendental", en un sentido bien distinto al que da Kant a este término. La cuestión trascendental de la vida: "¿quién soy?", permite comprender la realidad en todas sus conexiones y sentido unitario, que es un sentido de amor del individuo en la convivencia. Desde la razón vital personal se supera todo solipsismo intrínseco en el inmanentismo clásico y moderno, porque se entiende que la realidad, tal y como la vivimos personalmente, tiene una estructura convivencial. Finalmente, el carácter recapitulador de la vida humana no sólo recapitula conceptualmente, en su sentido estricto, ligado a las palabras; quien vive reobra sobre su vida para proyectar una imagen de quién va a ser, con lo cual, si por una parte hay una necesaria comprensión de nuestra vida entera –abarcarla toda en cada proyecto–, lo que aprendemos conceptualmente de ella es siempre parcial, insuficiente: es una posesión histórica, sucesiva, que no se hace sólo de

---

[86] M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Plenitud, Madrid, 1966, cap. VIII, p. 149.

palabras, naturalmente. Los conceptos ligados a las palabras, dije, son como islotes que nos permiten orientarnos en el océano de la vida, con lo cual hay niveles de conciencia, de lejanía atencional y perceptiva de la mayoría del contenido de nuestra vida desde el proyecto presente en que se constituye transitivamente… La razón vital, su decir, no es sólo conceptual, como he mostrado a lo largo de todo este estudio, con lo cual, el panlogismo que a menudo ha amenazado la forma clásica de razón y su concepto de verdad, da paso a un concepto de la verdad como autenticidad de nuestros proyectos, como capacidad de cada uno de ellos de dar respuesta a nuestra vocación personal, de comprender quién auténticamente podemos ir siendo en vista de quién hemos sido. Decía Ortega que la vida es quehacer, pero también decía que no se trata de hacer cualquier cosa, sino de intentar hacer lo que hay que hacer en cada momento.

Para concluir la visión sustancial de la persona, que pretende reformar los conceptos clásicos, podríamos decir lo siguiente: que la entelequia de la vida, su forma acabada, es la persona; pero, por otra parte, "persona" es proyecto –ἐνέργεια–, es movimiento recapitulador de la sustancia vital en vista de una forma o figura personal siempre concreta –μορφή–, siempre nueva. La sustancia de la vida es, por eso, una forma proyectiva, una entelequia que implica siempre ἐνέργεια y δύναμις, proyecto y posibilidades personales. En definitiva: la entelequia de la vida es una pregunta personal y amorosa, que da lugar a una ἐνέργεια que se informa constantemente a sí misma, que reconfigura la propia materia personal, en intrínseca apertura a las demás sustancias personales, de las que se nutre y a las que se dona esencialmente.

8. La metáfora en Aristóteles como síntesis de razón discursiva e intuitiva

En este epígrafe veremos la metáfora en Aristóteles como fórmula de la síntesis de la razón discursiva y la intuitiva, y cómo el uso que el Estagirita hace de ella en temas científicos, sin embargo, contradice a la teoría que excluye sus conexiones de la razón científica. Aristóteles repite, a menudo, que hay un uso propio o común (κύριον) de las palabras[87], que permite la comunicación fluida para la mayoría de las personas, y que proporciona claridad al discurso[88]. Lo

[87] Cfr. Aristóteles, *Poética*, XXI, 1457b1 y ss.; XXII, 1458a18-20.

[88] Recordemos lo que dice Aristóteles sobre la importancia de la costumbre en el uso de las palabras, incluso en el lenguaje especializado: "El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente conocible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado, lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa

repite sobre todo en distintos pasos de la *Retórica* y de la *Política*[89]. Hay modos de utilizar las palabras, sin embargo, que encierran el enigma, como, por ejemplo, el lenguaje mítico, el lenguaje poético, o, en general, el que hace uso de las metáforas. Αἴνιγμα, para Aristóteles, significa "describir hechos mediante una combinación imposible de palabras"[90]. Aristóteles considera la metáfora como un enigma[91], y, otras veces, al contrario, al enigma como una forma de metáfora, como una intensificación de la combinación poco común de los términos metafóricos[92].

En mi opinión, sin embargo, lo fundamental que subyace a estas consideraciones es que para el Estagirita el enigma, en realidad, es intrínseco al uso de la palabra y se manifiesta cuando ésta no consigue mostrar el ser de las cosas significadas. El sofista Brison, por ejemplo, recuerda Aristóteles, negaba que existiera el lenguaje obsceno. Según él, cualquier palabra significaba últimamente la cosa por ella significada, y poco más. En realidad, responde el filósofo, una misma cosa puede ser puesta delante de los ojos de manera distinta por distintas palabras[93]. La consideración que hace Aristóteles en esta cita, nos permite recordar, una vez más, el valor esencialmente epistemológico que tiene el discurso, y que, como hemos visto, deriva de su mismo concepto de razón: decir con palabras el ser de las cosas intuidas en el alma.

El λόγος, para Aristóteles, es un concepto que se complementa significativamente con el νοῦς. No es de extrañar, pues, que cuando parece ofrecernos en su obra (sobre todo en la *Retórica*, libro III) consideraciones sobre el uso de los términos y de su combinación, como es el caso de la metáfora, desde un punto de vista de la λέξις, de la dicción, siempre acaba por mostrarnos la función del discurso en vista de su principal virtud (λέξεως ἀρετή), que es la σαφήνεια, la claridad[94]. Y la claridad, naturalmente, es aquélla que se consigue cuando las cosas se nos ponen con evidencia delante de los ojos por lo que son. La verdad para Aristóteles, recordémoslo, es decir el ser de lo que es, y el no ser de lo que no es.

---

de la costumbre, pueden más que el conocimiento acerca de ellas"; Aristóteles, *Metafísica*, II, 3, 994b34-995a6 (traducción de G. Yebra).

89 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1404b5-6; *Política*, XXI, 1457b1-5; XXII, 1458a31-35.

90 Aristóteles, *Política*, XXII, 1458a22-23, y cfr. el ejemplo de enigma que presenta a continuación de esta cita.

91 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1405b4-5.

92 Cfr. Aristóteles, *Política*, XXII, 1458a27-29.

93 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1405b9-18.

94 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1404b1-2.

Cada palabra, pues, puede encerrar un enigma cuando se utiliza mal, como ocurre, por ejemplo, cuando se construyen malas metáforas[95]. Una mala metáfora, explica Aristóteles, puede darse cuando es de mal gusto, cuando sus términos no son poéticos sino vulgares, incluso cuando no suena bien al oído[96], pero, fundamentalmente, cuando los términos no permiten poner delante de los ojos las cosas significadas, que es la principal virtud de la metáfora[97].

¿Ahora bien, qué entiende Aristóteles por metáfora? Hablamos metafóricamente cada vez que utilizamos un término impropiamente respecto de un objeto al que normalmente no se extiende, de suerte que éste se ilumina de un sentido nuevo, podríamos decir "translaticio", como sugiere la misma etimología del termino μεταφορά, que indica transporte, acción de llevar más allá. En otras palabras, Aristóteles entiende que la metáfora es una *transgresión* del λόγος o razón de un término, porque en vez de aplicarse en su sentido propio o común, esto es, a la cosa que normalmente le da significado, se aplica a otra con un resultado revelador. Lo que es revelador no es ni la sola identidad ni la absoluta diferencia, es decir, la sinonimia o la equivocidad, sino la analogía que puede haber entre dos cosas aparentemente diferentes cuando se las interpreta desde una razón que descubre su similitud. La metáfora, pues, como la analogía, radica en la sustancia de las cosas, poniéndolas en conexión desde una razón reveladora de un vínculo de similitud ontológica que hay entre ellas.

La metáfora, en definitiva, tiene una interesantísima capacidad de conjugar los dos aspectos salientes del λόγος: descubre verbalmente el ser de las cosas poniéndolas delante de los ojos con imágenes reveladoras, desde una luz nueva, la que se enciende cuando una cosa se ve desde las formas de otras que descubren, en sus parecidos, sus diferencias[98]. Por esto es necesario que, en la metáfora, las palabras utilizadas "no lleguen de lejos", sino de relaciones cercanas que permiten la similitud[99]. Saber ver lo símil ("μοιοντὸ ὅμοιον θεωρεῖν"[100]) es esencial, para Aristóteles, para poder hacer metáforas, pero la metáfora omite la explicación clara que implica la similitud[101], con lo cual la similitud –a diferencia de lo que se ha interpretado a veces– es una especie de metáfora y no viceversa.

---

95 Cfr. Aristóteles, *Política*, XII, 1458a24-30.

96 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1405a30 y ss.; III, 3, 1406b5-7.

97 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, III, 10, 1410b34.

98 Aristóteles nos dice que la buena metáfora permite intuir la semejanza en los desemejantes. Cfr. Aristóteles, *Poética*, XXII, 1459a8.

99 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 2, 1405a32-35.

100 Aristóteles, *Poética*, XX, 1459a5-7.

101 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, III, 4, 1407a11-18 y 10, 1410b19-21.

Si yo digo, en efecto, que la vejez es "la tarde de la vida", no expreso claramente que la vejez está a la vida como la tarde al día; puedo omitir la similitud porque cada pareja establece una relación símil que permite la transferencia de los términos. En la metáfora se produce ἐπιφορά, es decir, la atribución de un nombre de una cosa a otra, y no una simple comparación entre conceptos de cosas distintas. La semántica del termino "tarde" implica un conjunto de imágenes en relación al día del que es parte (el fin del día, la oscuridad, el cansancio…), que el término vejez tiene respecto del conjunto de las etapas de la vida. Esto nos permite ver a la vejez (propia o ajena, dependiendo de la experiencia que tengamos de ella) desde un prisma distinto, desde unas conexiones distintas de nuestras vivencias. La buena metáfora es la que permite ver más claramente una cosa porque nos introduce a verla con la experiencia parecida o análoga que tenemos de otras.

Las ventajas que la metáfora tiene para el conocimiento, entonces, saltan a la vista. Tiene la gran ventaja de ser, a la vez, razón intuitiva, *noética*, pero también *lógica*, discursiva: no inventa nada de las cosas, pero su discurso descubre las cosas en lo que son, las muestra en lo que tienen ontológicamente ya dado pero encubierto todavía a la palabra. Ya vimos que Aristóteles nos advertía de que hay más palabras que cosas[102]; la metáfora, pues, es el modo más eficaz, sin recurrir al neologismo, de "dar nombre a las cosas que no lo tienen"[103]. Por otra parte, las relaciones análogas que implica la metáfora, nos dice a continuación Aristóteles, "no tenemos que traerlas de lugares remotos, sino de las cosas que son parejas y similares, de suerte que la similitud puede ser percibida nada más pronunciar las palabras". Entonces, otra fabulosa propiedad de la metáfora, que cumple también con uno de los lemas más importantes de la epistemología de Aristóteles, es que desde lo más conocido se comprende lo menos conocido. Podemos dar nombre a las cosas que de momento no lo tienen, porque alcanzamos una visión de ellas mediante relaciones que tienen otras cosas que nos resultan más cercanas, que son más visibles y tienen nombre. La metáfora, finalmente, produce sorpresa, asombro, porque trasladando el nombre de lo más conocido a lo menos conocido, o, simplemente, enriqueciendo ambos términos y objetos de referencia con su combinación, despierta el interés del lector o del oyente. Y el asombro, como sabemos, es la vivencia ancestral del conocimiento.

Ahora bien, es fácil entender, a la luz de todas estas magníficas propiedades de la metáfora, que Aristóteles la utilice mucho a lo largo de toda su obra. Se sirve de ella para la descripción de los organismos en sus tratados científicos, para la intuición de las sustancias más complicadas de describir, como, por ejemplo, el cuerpo y el alma en el ser humano, cuya relación difícilmente puede

---

[102] Cfr. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 165a10-15; *Metafísica*, V, 29, 1024b33 y ss.

[103] Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1405a33.

ser expresada con el patrimonio de términos filosóficos disponibles[104]; en definitiva, le concede un papel fundamental, incluso para salir de los mayores atolladeros teóricos. Sin embargo, sabemos también que ésta es sólo una de las caras de la moneda del pensamiento aristotélico sobre la metáfora. La famosa frase con la que el Estagirita despacha la teoría de la participación de las ideas de su maestro ("vanas palabras y metáforas") nos introduce a una apreciación bien distinta. Aristóteles advierte, a menudo, que el tipo de conocimiento metafórico no es un conocimiento riguroso. Dice, incluso, que si hay que evitar expresiones metafóricas en la dialéctica, menos aún hay que hacer uso de ellas cuando se aspira a definir, porque donde hay metáfora, llega a afirmar, hay oscuridad[105]. Finalmente, si consideramos la metáfora desde el punto de vista del volumen y de la sistematicidad teórica, no podemos honestamente afirmar que sea un tema central de su obra epistemológica. No hay una verdadera teoría de la metáfora ni en el *Organon*, ni en la *Metafísica,* ni en la *Física*, sino sólo en las obras dedicadas a la oración, al estilo, a los géneros literarios, como la *Retórica* o la *Política*. ¿Cómo explicar esta contradicción, que ya muchos autores han subrayado? ¿Por qué, a pesar de que Aristóteles reconoce la importancia teórica de la metáfora, no construye una teoría que justifique su uso más riguroso, aunque sea para que se entienda el uso que él mismo hace de ella en su trabajo científico?

Se ha dicho que Aristóteles no prohíbe la metáfora, sino simplemente su uso impropio[106], el que la lleva a la oscuridad, el que no capta la similitud, el que evoca relaciones oscuras, que no son fértiles para el conocimiento. Ortega mis-

---

[104] En *Historia de los animales*, *Sobre las partes de los animales* y *Sobre la generación de los animales*, los tratados más científicos de Aristóteles, la descripción es prácticamente poético-biológica, tan grande es el uso de metáforas y similitudes que encontramos. El vientre como un pesebre de donde el cuerpo entero toma la comida; el corazón, donde se halla el calor vital, es como la acrópolis o el fuego del hogar. El semen masculino es causa eficiente, como el carpintero o el alfarero, y respecto del principio femenino de generación, es como el calor solar respecto a la tierra… En el tratado *Acerca del alma*, las comparaciones y metáforas sin duda socorren al Estagirita en los puntos más dificiles de la teoría. El cuerpo y el alma son una unidad como la esfera y su tangente en el punto en que se tocan, como la cera y la figura que se imprime en ella. El alma, también, es al cuerpo como la vista al ojo, como el cortar al hacha. El alma es instrumento de instrumentos, como la mano… O el entendimiento activo, que es como la luz, mientras que el pasivo es la tablilla no escrita. Cfr. los óptimos artículos de A. Marcos, "Biología, Realismo y Metáfora", *Agora: Papeles de Filosofía*, 1995 (14, 1), pp. 77-97; "Invitación a la biología de Aristóteles", *Thémata Revista de Filosofía*, 1998 (20), pp. 25-48.

[105] Cfr. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II, 13, 97b37-39; *Tópicos*, VI, 2, 139b33 y ss.; VIII, 3, 158b15.

[106] Cfr., por ejemplo, A. Marcos, *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología de Aristóteles*, PPU, Barcelona, 1996, p. 79.

mo dice que no es que Aristóteles reproche a Platón el uso en sí de las metáforas, sino que algunos conceptos, como el de "participación", no tienen en su maestro más que una explicación metafórica[107].

Creo que la respuesta que puede aclarar las contradicciones que encontramos en el uso y la doctrina de la metáfora en Aristóteles, tiene que proceder, una vez más, de una consideración de su idea de razón y de la ontología que es objeto de su decir. La razón por la que Aristóteles limita la metáfora a un cierto ámbito ontológico, utilizándola, luego, en la práctica, para mucho más de lo que debería corresponderle, se encuentra en que no comprende su verdadero ámbito genético y de sentido: el de la estructura personal de la vida humana. Desde la razón vital hemos encontrado un sentido nuevo al lenguaje, hemos visto el principio de donde brota su lógica y su sistematicidad abierta; hace falta ahora, mediante este bagaje de conocimientos, comprender el auténtico principio ontológico de donde nace la metáfora. Se trata, una vez más, de hacer una razón vital de la teoría aristotélica para comprender mejor sus límites y su sentido.

Para este propósito, tenemos que comenzar desde una apreciación fundamental que hace Aristóteles sobre la metáfora: ella "nos representa las cosas en acción"[108]. Así como en las *Categorías* nos hablaba de homonimia, sinonimia y paronimia, como relaciones que se dicen de las cosas, hemos visto que también la metáfora no es sólo un juego de palabras; ella "nos pone las cosas delante de los ojos"; sin embargo, no nos las pone en cuanto entidades inmutables, en cuanto relaciones eternas de géneros y especies…, sino que, nada menos, como cosas *en movimiento*, es decir, nos las ofrece en aquel estado que precisamente no interesa a la lógica aristotélica, que es la lógica de la quietud, de la no contradicción.

Hemos visto que para hacer metáforas hay que saber encontrar la semejanza (ὁμοίωσις), lo común entre las cosas; y si es verdad que la ciencia trata de lo común o universal (κοινόν), las conexiones de similitud que descubre la metáfora no son conexiones de identidad rigurosa, como las que se requieren en un

---

[107] J. Ortega y Gasset, *Las dos grandes metáforas*, en *Obras Completas,* t. II, p. 379.

[108] Las metáforas "son brillantes cuando nos ponen las cosas delante de los ojos, ya que hay que verlas en su acontecer actual, no en el futuro". Y a continuación, resumiendo las virtudes de la oración, subraya tres elementos: la metáfora, la antítesis y la actualidad ("δεῖ ἄρατού των σταχά ζεσθαιτριῶν, μεταφορᾶς ἀντι θέσεως ἐνεργείας"; Aristóteles, *Retórica*, III, 10, 1410b34-35). A lo largo de todo el capítulo 10 del libro III, Aristóteles insiste en mostrarnos ejemplos de cómo la metáfora pone "delante de los ojos" ("πρὸ ὀμμάτων") las cosas. Al comienzo del capítulo 11, resumiendo lo dicho ("Las metáforas brillantes son aquéllas por analogía, y que ponen delante de los ojos las cosas") afirma, finalmente, qué entiende por "poner delante de los ojos": mostrar, mediante las palabras, las cosas en acción ("λέγω δὴπρὸὀμμά των ταῦτα ποιεῖν ὅ σαἐνεργῦν τα σημαίνει"). Desde entonces, una y otra vez Aristóteles repite el término ἐνεργείας, que bien conocemos, asociándolo a la metáfora (cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1411b30-32).

silogismo científico. La metáfora, nos dice Aristóteles, pone en conexión el género con la especie, la especie con el género, la especie con la especie[109], pero se trata de géneros y especies que no tienen una relación directa entre sí. El género que puede aparecer en la metáfora se combina con la especie que pertenece a otro género, y como cada pareja establece una relación símil, se puede sustituir un término de una con el de la otra[110] (la "vida" es género de sus "etapas" o "edades", como la "tarde" es especie del "día", de allí la metáfora de la "vejez" como "la tarde de la vida"…). En definitiva, si la estructura fundamental de la metáfora es, sin duda, la analogía[111], que es la misma estructura del silogismo, las conexiones que descubre no ordenan las entidades según un orden científico. La quietud, la identidad, la universalidad ordenada según la entidad natural del género y de la especie, son propiedades fundamentales de los juicios científicos que se oponen a la similitud que se refuerza en la diferencia, al movimiento que muestra propiedades contingentes, a las combinaciones metafóricas que están sujetas a cambios[112]. Incluso el mismo concepto de "metáfora", con la definición tan amplia que le da Aristóteles, tiende a desdibujar sus límites con otras figuras retóricas[113].

Finalmente, la metáfora, al poner delante de los ojos las cosas en su movimiento, pone peligrosamente delante de los ojos de Aristóteles todo el carácter convencional del lenguaje. Pensemos en la metáfora anterior, la de la vejez como "tarde de la vida". La tarde, a lo mejor, para muchas personas, no representa necesariamente el cansancio, el fin del día, la recapitulación de lo que se ha hecho; pero es aquello a lo que sobre todo eso *se le suele* atribuir. La realidad plástica del lenguaje hace que las razones de similitud que se utilizan para sustituir una palabra con otra nos muestren su carácter histórico-social. Y esto es particularmente evidente, por ejemplo, cuando "muere" una metáfora.

---

[109] Aristóteles, *Poética*, XXI, 1457b6 y ss.

[110] Aristóteles, *Poética*, XXI, 1457b17-24.

[111] Aristóteles, *Retórica*, III, 1411a1.

[112] No hay que olvidar que para Aristóteles el lenguaje matemático es el más perfecto (cfr. Aristóteles, *Metafisica*, II, 3, 995a16-20), porque se refiere a objetos que no tienen materia, que no cambian, que permiten una proporción perfecta, no una analogía discursiva. La geometría, dice también el Estagirita, "no necesita de un lenguaje refinado" (Aristóteles, *Retórica*, III, 1, 1404a13).

[113] Hemos visto que Aristóteles define sencillamente la metáfora como la sustitución o transferencia de un nombre de una cosa a otra (cfr. Aristóteles, *Poética*, XXI, 1457b7). De esta manera se incluyen en ella los sutiles enigmas que se producen cuando sustituyo una especie con su género, un género con su especie, o una especie con otra especie, porque todas son formas de transgresión del uso propio de un término, del ἴδιον. La metonimia y la sinécdoque se incluyen en esta definición.

La metáfora nace cuando con el nombre de una cosa se dice otra de manera reveladora. Cuando la *sorpresa* intrínseca a la sustitución va desapareciendo, cuando la combinación de palabras o la palabra en su uso impropio llega a reconocerse como propia para una cierta realidad, entonces la metáfora muere[114]. Si en el nacimiento de la metáfora, pues, podemos reconocer el interés de la situación individual y social que ha llevado a la elección de una cierta sustitución, en su muerte encontramos la modificación del campo semántico de los términos hasta otro uso "propio" de ellos.

La lengua, en su uso metafórico, nos muestra claramente su dimensión histórica, y remite últimamente a la vida individual como sustrato significativo de todo decir, porque lo que dice la metáfora, en cuanto combinación de imágenes reveladoras, puede incluso no corresponder a lo que vive rigurosamente el individuo en su vida concreta, si bien éste, por habitar en el hombre social, por distinguirse de él en cuanto individuo, puede entender dichas imágenes como reveladoras.

El funcionamiento de la metáfora, en definitiva, remite al funcionamiento del lenguaje que hemos descubierto; es un sistema abierto porque la vida en que radica tiene una "estructura sistemática" recapituladora de sí misma.

La teoría y la práctica aristotélica sobre la metáfora son un aspecto contradictorio más de su forma de razón, que sustituye la comprensión personal y circunstancial de quiénes somos en nuestra vida con la comprensión abstracta de las entidades naturales.

Ni siquiera el hecho de que la metáfora consigue penetrar hasta las relaciones más particulares de las cosas, que debería ser el proyecto epistemológico de Aristóteles, a la luz de su concepto de realidad como sustancia primera a los sentidos, le lleva a encontrarle un lugar epistemológico claro dentro del pensamiento científico. Y para que entendamos la enorme contradicción que esto implica, hay que señalar lo siguiente: que cuando la ciencia no se limita a la definición de los términos, sino a su análisis y búsqueda, cuando tiene que proceder descriptivamente, operar mediante la inducción y la comprobación (ἐπαγωγή) de las palabras mediante la observación de las cosas, para proporcionar al silogismo conceptos ya claros y definidos, no se puede obviar la importancia de la metáfora, que Aristóteles precisamente usa para encontrar similitudes y propiedades. El silogismo, que rechaza la metáfora, en realidad se nutre de ella; es más, utiliza términos que a menudo se han formado metafóricamente.

---

[114] Ortega, por ejemplo, señala la palabra *grève*, que en francés significa "huelga", pero que en su momento apuntaba a la arena (*grève*) al lado del Sena donde los obreros solían reunirse para protestar. El templo a Juno Moneta, dice también Ortega, era el edificio junto al cual en Roma había una oficina de cuño… Cfr. J. Ortega y Gasset, *Las dos grandes metáforas*, en *Obras Completas,* t. II, p. 381.

Es ahora el momento de entender, entonces, si en la formación de las palabras hay siempre metáfora, y, si es así, de qué metáfora se trata. Es éste, naturalmente, un tema antiguo tanto en la lingüística como en la filosofía. No me corresponde en este estudio hacer un resumen de tales doctrinas; hay trabajos más o menos completos que se ocupan de ello[115]. Lo que voy a hacer aquí es mostrar cómo todo lo que hemos dicho hasta ahora nos introduce a una teoría de la metáfora que radica en una idea de la persona, en una *metafísica de la persona*.

9. El descubrimiento de la propia personalidad depende de la estructura analógica de la vida humana, que es el fundamento metafísico del lenguaje metafórico

Aristóteles sabe que la metáfora establece una relación distinta entre las cosas respecto de las relaciones que establecen la sinonimia y la homonimia[116]. Como hemos visto, no se trata de una relación de identidad, ni de equivocidad, sino de similitud. Muchos pensadores se han interrogado acerca de su relación con la paronimia, que, recordemos, es una semejanza etimológica que hay entre dos términos, como "el gramático" con "la gramática", y que, también, tiene para Aristóteles una justificación ontológica[117]. Sin embargo, la metáfora expresa unas conexiones mucho más amplias y ricas que las relaciones de proximidad entre sustancias que se descubren en la etimología de las palabras. Hemos visto que es un discurso sobre el ser que pone en conexión cosas antes "imposibles" de relacionar –como "la tarde" y "la vida"–; las muestra en movimiento, las descubre hasta en sus aspectos más peculiares. Si el ser se dice de múltiples maneras, la metáfora parece tener una capacidad creadora inagotable para descubrir sus conexiones. Sin embargo, hemos visto también que esas conexiones no son exactamente las de la ciencia.

No tenemos que perder de vista que "ser" para Aristóteles significa últimamente sustancia. El "uno" en vista del cual (πρὸς ἕν) todos los seres se dicen y se configuran ontológicamente es la οὐσία. Las demás categorías del ser, como nos decía Aubenque, son un ejemplo de los infinitos modos con los que el ser se

---

[115] Cfr. M. Rodríguez Vera, "La actividad metafórica: entre razón calculante y razón intuitiva", *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, 1988-89 (10).

[116] Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, IV, 3, 123a33.

[117] Cfr. M. Zanatta, *Le Categorie di Aristotele*, pp. 402-409, o el artículo de D. Guastini, "Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione", *Isonomia, Rivista elettronica dell'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Urbino*, 2005.

dice de la sustancia. Sin embargo, a pesar de la supuesta infinitud con la que se puede predicar el ser, estamos hablando del ser de la φύσις, que no es la realidad misma, de ahí el desplazamiento teórico que recibe la metáfora. He mostrado que las categorías, por ejemplo, no predican nada de la condición personal de la sustancia.

En principio, pues, siempre está el problema de que el concepto de ente que recibe Aristóteles implica tres reducciones de la realidad, a las que él añade una cuarta cuando declara la sustancia concreta como la verdadera entidad. Y el resultado de tales reducciones, dicho en pocas palabras, es que la razón vital, en cuanto comprensión circunstancial de la persona, se sustituye por la razón de la entidad de la naturaleza.

He tratado de mostrar, en consecuencia, que la verdadera relación πρὸς ἕν de la realidad es *sustancial* siempre y cuando entendamos por οὐσία la vida humana, y por su εἶδος la persona que va haciéndose empíricamente en sus formas concretas, en sus proyectos. Si tomamos en sentido estricto el término "realidad", tenemos que entenderlo como realidad vivida, con lo cual el μέθοδος de lo real tiene que ser una teoría de esa concretísima sustancia que es nuestra vida. He organizado, siguiendo el ejemplo de Ortega y de Julián Marías, la teoría de la razón vital según una lógica analítica y una lógica empírica de la vida humana.

Desde el punto de vista de la lógica analítica, el *logice prius* de la vida, "la analogía de atribución" que configura la realidad, no es la impersonal cuestión del "ser", sino la pregunta personal en vista de la cual la sustancia entera de la vida *se mueve* y tiene constantes y sucesivas configuraciones ontológicas que, empíricamente distintas, actualizan la misma esencia: la persona. Cada acto de la vida es un "proyecto personal": respuesta implícita y concretísima a quién soy; todo lo que me encuentro –desde mi psique hasta las estrellas más lejanas y la historia entera…– tiene un sentido por *encontrarme* yo con él (es *mi circunstancia*). Pero siempre desde el punto de vista de la lógica analítica de la vida, hemos visto que la persona, en cuanto εἶδος, se realiza si yo me encuentro en mi circunstancia con otras personas en cuanto "tús" concretos. La sustancia personal, a diferencia de la idea de sustancia aristotélica, que es, a su manera, "física", se hace de *interpenetración* y *transfiguración*. Mi vida se realiza o actualiza ontológicamente como unidad de sentido personal sólo en presencia de otras vidas que tienen el mismo proyecto: "yo" me descubro constantemente en vista de un "tú" a través de una interpretación de "nosotros", es decir, de una forma común (κοινόν) a los individuos que es "el hombre". Por ello hablé de la realidad "trina" de la persona. Y creo haberlo expresado ya con suficiente claridad en el capítulo anterior con las siguientes palabras: "Quien vive tiene que encontrar una interpretación o forma común de lo que significa ser persona en general para poder, en la convivencia, individuarse a través del prójimo. Esa

forma común no es una para siempre, por ello hablo de una lógica empírica de *las formas* de la vida; es el constante y en principio cambiante precipitado interpretativo del trato personal, que establece gestos, usos, términos –la lengua entera– que nos permiten, antes de conocer al otro como individuo, introducirnos a él mediante una primera interpretación humana de sus actos. Se trata de lo que he llamado "el hombre". Es, en definitiva, el conjunto de los posibles proyectos o esquemas biográficos de la convivencia, que, individualmente actualizados e intensificados mediante el trato, nos permiten manifestarnos como individuos concretos".

Ahora bien, "el hombre", naturalmente, no es una persona concreta, es la forma común que se establece en la convivencia individual, es la respuesta social a la cuestión universal de la vida humana, a la pregunta "quién soy"; su forma, pues, si bien es, en su conjunto, necesaria, y en todo momento definitoria de una sociedad, también es, en principio, cambiante. "El hombre" es como un ἴδιον que participa en modo distinto en cada individuo[118], con lo cual ciertos elementos suyos pueden llegar a ser accidentales cuando se consideran de un individuo a otro, incluso de un proyecto a otro[119]. Desde un punto de vista analí-

---

[118] Esta relación que establezco entre lógica pura empírica y estructura empírica de la vida humana merece la siguiente aclaración, sobre todo para quien tiene ya conocimiento de la teoría de Julián Marías sobre este tema. La estructura empírica se refiere a aquel conjunto de elementos estructurales pero no necesarios que constituyen la vida humana; es decir, si la vida humana se nos aparece necesariamente como un proyecto personal de comprensión circunstancial, hay dimensiones de la persona que podrían ser otras sin que su proyecto esencial varíe. La corporeidad, dice Julián Marías, podría ser otra, podríamos comunicarnos no solo con lenguas distintas sino telepáticamente; podríamos, en definitiva, configurarnos en un cuerpo distinto y tener a nuestras espaldas una historia distinta, sin que variara nuestro proyecto. Las variaciones empíricas que se dan en el ámbito de esta estructura, según Marías, no son meramente accidentales, dada la relativa permanencia de sus formas. Si la estructura analítica formal podríamos pensarla desde la esencia, y la realidad concreta desde el accidente, la estructura empírica de la vida humana, dice Marías, podría ser una especie de ἴδιον, una propiedad exclusiva de lo humano, pero en principio cambiante. El ἴδιον, sin embargo, es una nota de la sustancia, señala Marías, mientras el conjunto de las notas empíricas de lo humano son elementos ordenados en vista de una forma concreta de hombre, se dan en una estructura circunstancial, que es definitoria pero no esencialmente constitutiva de la vida. Cfr. J. Marías, *Antropología Metafísica*, pp. 74-75.

[119] Los cambios de época de una sociedad, entonces, son cambios radicales en la estructura del hombre que la define, de la forma de humanidad en vista de la cual se hacen los individuos de una sociedad. Esos cambios no sólo pueden ocurrir por "macroacontecimientos", como guerras o calamidades, por ejemplo, sino incluso por alguna idea que va siendo como una chispa incendiaria de enormes mutaciones humanas. Esa chispa, incluso, puede ser la vida de un solo individuo, como en el caso máximo de Cristo, que injerta su vida en la historia produciendo un cambio

tico, pues, si es verdad que se puede hablar de "la estructura trina de la persona", resulta que ontológicamente, en realidad, las cosas no son tan claras. Me explico.

Desde un punto de vista lógico, podemos hablar de "el hombre" como término medio de la analogía personal, en el sentido de una analogía de proporcionalidad, de suerte que hay trinidad en cada individuo, pero desde el punto de vista ontológicamente más riguroso, la analogía es falaz, porque hay cuatro sustancias distintas. Pero esto, como vieron claramente Ortega y Julián Marías, ocurre hasta en el silogismo científico. En un silogismo más riguroso, si se toma la función significativa concreta del término medio y no su esquema lógico, no hay sinonimia real en las premisas mayor y menor, porque en cada pareja el medio actualiza su significado de forma distinta, de suerte que, ontológicamente, puede hablarse de *quaternio terminorum*[120]. La razón de todo ello, en realidad, ya la conocemos: es la razón vital del lenguaje en general. El silogismo funciona en un cierto tipo de lenguaje, en el caso del silogismo, por ejemplo, con el lenguaje de la lógica de Aristóteles, según la función lógica que se le da a sus términos (el orden genérico y específico de la entidad de la naturaleza). El término medio de cualquier analogía, entonces, siendo un "término", es, ante todo, *el mismo* para cada individuo sólo en sentido abstracto, porque esto, como he mostrado, es lo que acontece con cualquier término de la lengua, que es, en su conjunto, una estructura de "el hombre". Una lengua es *la misma* para todos sus hablantes desde el punto de vista de sus "esquemas lógicos", de la semántica potencial que se describe en su diccionario, pero la actualización de su función significativa en una vida concreta, en un cierto discurso determinado, es única e irreductible.

Y así hemos llegado, casi sin darnos cuenta, a la justificación metafísica del lenguaje metafórico. La vida misma se hace de una analogía creadora, la que en su momento he llamado su "principio de fertilidad", que es el mismo principio de fertilidad de la lengua: cada persona, en cada uno de sus proyectos, es innovación de lo que significa el hombre, es decir, cumple con la definición aristotélica de la metáfora: "Con esto –su proyecto concreto– dice aquello –el hombre". Por ello podríamos afirmar que la persona es, en cierto modo, esencialmente "artista". Ortega lo vio muy bien cuando habló de la vida como "faena poética". El artista de profesión, por ejemplo, es quien busca sorprender, y no tanto a los individuos cuanto *al hombre* que cada uno lleva dentro. Busca innovarle, moldear su imagen, incluso romperla, pero, cuando es buen artista, fabri-

---

radical en el sentido de la humanidad, un cambio que todavía hoy en día intentamos comprender y vivir por su profundidad.

120 Cfr. Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, p. 153, y J. Marías, *Introducción a la filosofía*, apartado: "El problema de la lógica".

cador de belleza, busca sobre todo ennoblecerle despertando, con la lírica de la expresión, las pulsiones más nobles del alma. Innovar al hombre, entonces, si bien no como profesión, es lo que hace de alguna manera cada persona, incluso, de forma mínima, aquéllas que son más *miméticas*, que se dejan llevar por las "creencias", sin ideas propias. "El hombre", como vamos a ver a continuación, no es Dios, no habita perfecta y amorosamente a cada individuo, pero cada uno tiene la necesidad, para vivir más auténticamente, de conocer y hacer propio al hombre que es. Quizá, con terminología antigua, podríamos decir que el hombre es una especie de δαίμων de lo humano, de ser intermedio (μεταξύ) que, en todo momento, puede llevar al individuo a Dios o a la perdición.

CONCLUSIONES

He tratado de mostrar que lo que Aristóteles quiere decir con su obra, así como lo que quiere decir cualquier otra persona, es inseparable de lo que comprendemos que nos está diciendo. La evidencia de que el problema de la realidad es intrínsecamente interpretativo o hermenéutico (de ερμηνευτική τέχνη, arte de traducir, interpretar o explicar) se ha ido afirmando a la vez que la filosofía ha comprendido que la vida, como dice Julián Marías, es "la organización real de la realidad", es decir, que la realidad en cuanto tal se da en la vida humana. El siglo XIX, con filósofos como Schleiermacher, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, entre otros, pero sobre todo Dilthey, ha contribuido enormemente a alcanzar esta evidencia, que en el siglo XX encuentra en Heidegger, Gadamer, Ricoeur, por ejemplo, expresiones teóricas más específicas.

Si "realidad", por otra parte, es lo mismo que realidad vivida, si la organización de la realidad es la que se da en cada vida aquí y ahora, si la razón de la realidad, en definitiva, es la razón vital, ello no da lugar a ningún relativismo, sino a la cuestión histórica de la verdad y del principio de comprensión que permite intensificarla. Habrá que buscar, en efecto, el principio hermenéutico más comprensivo de la vida humana, el que permite comprender su principio interpretativo esencial y penetrar con sentido en sus proyectos o decires particulares. En la elección de este principio el presente estudio se diferencia de otras hermenéuticas, como aquéllas de los filósofos que acabo de mencionar, porque entiende que la vida es un proyecto de comprensión personal circunstancial, es decir, que su proyecto esencial y principio hermenéutico es la persona.

La respuesta irreductible de cada vida a la misma cuestión radical de su personalidad ("¿quién soy?"), permite que haya una unidad del proyecto del ser humano que postula sus diferencias individuales, las personas, y hace que éstas, a diferencia de los animales, tengan historia. Siendo la cuestión personal de la humanidad una y la misma para todos los hombres, ello permite que cada uno se diferencie por cómo se comprende en su historia, por cómo se *individúa* en ella.

¿Qué sentido tiene, entonces, el proyecto histórico de la filosofía dentro de la vida y de la historia del hombre? La historia de la filosofía es, sin duda, un descubrimiento auténtico que el hombre hace en su historia, porque le instala en su vocación personal arcana y, a la vez, responsiva; sin embargo, en sus exordios, y en perjuicio para su especulación sucesiva, el hombre filósofo no alcanza a entender que la raíz del arcano y el argumento de su respuesta es su vida. La

filosofía obliga al hombre a instalarse en el problema del sentido, pero tardará históricamente en darse cuenta de que se trata del sentido de su vida, y de que el principio y el fin de la vida y de su historia es la infinita e inagotable manifestación de la persona, de su capacidad de comprenderse como tal en vista del prójimo, de su capacidad de amar.

Una conclusión fundamental de este estudio es que el objeto de la verdad que nos ha transmitido el pensamiento griego, especialmente desde Parménides, es un cierto tipo de cosa en sí, la entidad. Sin embargo, la entidad ha hecho que las cosas perdiesen el matiz originario que conservaba su etimología (πράγματα), ocultando, para la historia de la filosofía sucesiva, la función vital que tienen para la persona, para *quien* se descubre con ellas como parte de su circunstancia. He mostrado, por ello, que la esencia de la verdad no es la adecuación del pensamiento a la entidad del mundo, ni siquiera, como interpreta Heidegger, la vivencia de su desvelamiento (ἀλήθεια), *a menos que* se entienda como el desvelamiento inagotable de quien vive.

Aristóteles ve evidente que las facultades más nobles del alma, desde la sensible hasta, sobre todo, la racional, tienen un tipo de movimiento que es infinito (ἄπειρον), que no tiene límite (πέρας), porque tiene su fin (τέλος) en sí mismo con independencia de lo que descubre. Este movimiento, que llama ἐνέργεια, es la perfección que tiene el alma en sí, su ἐντελεχεία, lo que contrasta, sin embargo, con el hecho de que el objeto de la verdad es el desvelamiento de la entidad, de las formas en sí de las sustancias, que tienen que ser acabadas, finitas, determinables una vez para siempre con el concepto que expresa la palabra. Esta contradicción se explica si entendemos que Aristóteles descubre el movimiento intrínseco de la vida a la vez que confunde su objeto, que no es la entidad en sí, sino el constante desvelamiento de quien soy con todo lo que me encuentro, mi circunstancia, que implica cosas, personas, e, incluso, si hace falta, entidades, por el estado del pensamiento en un cierto momento histórico.

He mostrado, en efecto, que la persona es el sujeto y el objeto de la vida humana, pues quien vive tiene que dar respuesta a quién es proyectando una figura concreta (μορφή) de quién va a ser en el momento siguiente; y esa figura, desde luego, es corporal, es física, química, psicológica…, pero no es esencialmente ninguna de estas dimensiones, que son las que abrazan los conocimientos científicos o, entendemos ahora, la filosofía cuando se entiende como ἀρχή y τέλος de la naturaleza. Ser persona consiste en quehacer, en proyecto, en verdadera "ciencia buscada", porque es el argumento inagotable que se manifiesta en la vida humana, mostrando su capacidad de comprensión o amor, que es la de su Creador.

El fin de la filosofía, entonces, tiene que ser el mismo fin esencial de la vida humana, el descubrimiento del sentido de la vida personal, y el método que esta investigación descubre, inspirado en el concepto de "criatura amorosa" de Ju-

lián Marías, es el amor en cuanto inagotable manifestación de lo personal de cada vida. La filosofía, así, se reencontraría con esa sorprendente definición que le dio Ortega como "ciencia general del amor". Sería una ciencia práctica, además de teórica, porque implicaría una forma de vida, devolviéndole al filósofo su figura de maestro. El maestro sería quien es capaz de mostrar con su vida, tanto en la teoría como en la práctica, el principio de amor inagotable que la constituye, contagiando esa evidencia, en cuanto forma de vida, a los demás. Verdad es, para cada persona, su misma creación de amor. Habrá que preguntarse si Cristo, entonces, ha sido y es "el mayor de los filósofos".

He tratado de mostrar, también, que cuando Ortega afirmaba que "el hombre no tiene naturaleza sino historia", no quería decir que la pregunta por el sentido de la vida humana deja la vida sin una "naturaleza", si por ello entendemos una estructura permanente que nos oriente hacia el valor de nuestras acciones. Ortega quería decir que la naturaleza del hombre no es la que se le ha otorgado normalmente de "animal racional", sobre todo entendiendo por "racional" el sentido griego del término. He mostrado, a lo largo de este estudio, que la naturaleza de la vida es su condición personal. Tratar al prójimo por quién es, buscándole desde la raíz de sus proyectos, es aquello que, a la vez, descubre quién soy como inagotable innovación de realidad. El amor al prójimo, entendido de este modo, como comprensión de lo que tiene de personal, es la mayor fuente de amor propio. Ello ha permitido mostrar con claridad el significado del egoísmo, como cosificación de la persona, como trato impersonal que damos al prójimo, como fuente de nuestra propia despersonalización.

Ahora bien, los alcances de este pensamiento filosófico, que establecen una antropología que Julián Marías ha llamado justamente "metafísica", por radicar en una idea última de la realidad en cuanto idea de la vida, nos permiten entender el sentido y el valor de la filosofía de Aristóteles: como genial sistema de pensamiento de su época, como una perspectiva que, desde su circunstancia, ha descubierto porciones importantes de la vida humana a la vez que ha ocultado otras. Desde esta hermenéutica he querido encontrar el sentido de su pensamiento y una explicación a sus contradicciones.

He buscado reconstruir la función histórica y vital que han tenido muchos de los conceptos fundamentales de su doctrina, lo que ha permitido medir también su influencia en el pensamiento sucesivo, especialmente en el pensamiento cristiano, que ha buscado en la filosofía griega el método intelectual para comprender el mensaje de Dios, y en el concepto de sustancia el marco para comprender a la persona, centro de gravedad de su enseñanza.

He mostrado, ante todo, que para los griegos la razón era, en general, *un decir con palabras el ser de las cosas intuidas en el alma*. Esta definición ha permitido entender que el proceso intuitivo o *noético* de la razón, incluso en su forma de intuición sensible, tan revaluada por Aristóteles, está al servicio del

ser que expresan las palabras, que son el verdadero decir del intelecto. La ἐπαγωγή, en cuanto intuición abstractiva a partir de los casos individuales, es siempre comprobación de las formas ordenadas por el discurso. El discurso científico, para Aristóteles, culmina con el silogismo, que es la expresión aristotélica más rigurosa de la lógica de la entidad, es decir, de la organización del ser en formas jerárquicas eternamente idénticas a sí mismas, a pesar de darse en el movimiento de la materia. Aquí, implícitamente, encontramos distintas interpretaciones reductoras de lo que entendemos que es la razón en la vida humana.

La razón íntegra de la vida, en primer lugar, no es un decir que se hace sólo de palabras. La vida ni piensa sólo con palabras, ni *dice*, en su sentido íntegro, sólo lo que se puede conceptuar con ellas. En segundo lugar, "decir el ser" significa decir el ser de la φύσις, en cuanto sustrato de un κόσμος imperecedero del que brotan y se justifican todos los seres. Y, finalmente, el concepto sucesivo de entidad con el que Parménides define el ser, es, a su vez, la reducción de este ser "físico" a un conjunto de propiedades lógicas que lo definen. El ente, en cuanto interpretación del ser, significa la identidad ingenerada e inmutable de la existencia que envuelve la totalidad de lo que hay. Cada ser, entonces, es Ente, es lo existente en sí, independientemente de su movimiento, de todo lo que pueda acontecerle, incluso, paradójicamente, de que yo lo piense, pues pensar otra cosa que el ser es imposible; el "no ser" es un concepto falso porque, a priori, supone el ser. Las propiedades del Ente, que fundan una ontología supuestamente independiente de mí, en realidad, son propiedades lógicas de una razón que busca eliminar las contradicciones del movimiento –en sentido lato– del ser, que resultaba inexplicable.

Si la palabra reduce el ámbito de la razón vital a lo que se dice verbalmente, y el ser a lo que se dice de la φύσις, la entidad, respecto de ese ser, se refiere sólo a su existencia en sí, inmutable, idéntica a sí misma, imperecedera, supuestamente independiente de mí. A partir de ahí, durante casi toda la historia de la filosofía sucesiva, el problema del ser, en su forma de entidad (su consistencia u ontología), se hace "el" problema de la metafísca, con lo cual se olvida la cuestión previa del *sentido* mismo del ser, de lo que significa para la vida humana, incluso, "pensar el ser".

He querido mostrar, entonces, el límite de esta idea de la metafísica poniendo la cuestión de si cabe proponer su proyecto epistemológico y el objeto de su verdad en cuanto proyecto ético y felicitario para la vida humana. ¿Puede ser la coincidencia del pensamiento con el ser de las cosas el proyecto ético del hombre? ¿Es el descubrimiento y la descripción de las esencias, sean éstas las formas de la naturaleza o los objetos de la conciencia, un quehacer capaz de hacer *últimamente* feliz al ser humano? ¿Puede, incluso, la descripción del existir del ser humano, sin una teoría acerca del principio personal que descubre su razón, orientarnos hacia una ética que no sea un proyecto de vida impersonal? He que-

rido mostrar con estas preguntas toda la distancia que ha separado la razón vital personal de las razones abstractas, que han sido, más bien, proyectos intelectuales justificables para los hombres –*ciertos* hombres, intelectuales, filósofos– en un momento histórico, por el estado del pensamiento.

Ahora bien, si he señalado que la entidad es un concepto que reduce la razón vital personal en tres sentidos, he mostrado, sucesivamente, que el concepto de οὐσία que maneja Aristóteles ejerce sobre la vida una cuarta reducción.

Platón intentó organizar el ámbito del ser que establece el Ente en vista del concepto de Idea, para devolverle al ser, dentro de su unidad, una cierta multiplicidad, esto es, mayor apertura al ser concreto. El ser ideal sigue otorgando la entidad a todas las cosas, pero añadiéndole, además de la idéntica e imperecedera existencia, un orden, una imagen del cosmos, mediante los conceptos de comunidad y participación de las ideas. El ser ideal, que se expresa en las ideas, es, entonces, otra analogía de atribución (πρὸς ἕν) de la realidad que sucede a la entidad de Parménides, que permite que lo que se atribuye no sea sólo la mera e indefinida existencia, sino un orden para la totalidad. Ahora bien, Aristóteles buscará, a través del concepto de sustancia, una analogía de atribución que permita comprender la realidad concreta. El problema es que ese concepto, que pretende abrirse al ser que es primero a los sentidos, en realidad lo reconduce al ámbito del ser que expresa la entidad.

No se trata, naturalmente, de que la οὐσία atribuya al ser concreto la mera existencia, ni siquiera las características ideales que descubre Platón a través de la dialéctica. Aristóteles busca la forma de las cosas a partir de la experiencia que tenemos de ellas, abstrayendo *sus* formas intuitivamente, pero resulta que esas formas son las que sirven para la formulación de una lógica de la entidad aún más rigurosa que la de Platón. La ἐπαγωγή, en efecto, conduce hacia formas ordenadas en géneros y especies, a la lógica de la identidad que se expresa en el silogismo.

El concepto de οὐσία, en consecuencia, se hace desde el comienzo equívoco, porque responde a dos modos bien distintos de pensar. La οὐσία primera a los sentidos, que es la que pretende conocer Aristóteles, que ve en movimiento y llena de potencialidad, que es la "hacienda" o "patrimonio" íntegro del ser, es rápidamente abandonada en favor de la οὐσία que es primera al pensamiento, de la forma en acto que se puede pensar con identidad y universalidad, a pesar de que se da en movimiento, a pesar de que es *lo que es siendo*.

Lo más grave de todo esto es que Aristóteles, al pensar la realidad concreta desde el ente, certifica que la entidad puede estar en este mundo, es decir, certifica que este mundo está realmente hecho de entidades, y no de πράγματα, o de personas, cuya realidad es bien distinta, como acabo de mostrar. El mismo Platón no se había atrevido a tanto, porque habló, por lo menos, aunque admitamos por exigencia pedagógica, de "otro mundo". Es ésta la cuarta reducción

de la realidad que ejerce Aristóteles sobre la razón vital, y es, en mi opinión, aquélla que ha reforzado sumamente a las anteriores que él recibe, poniendo en jaque todo el pensamiento sucesivo hasta el descubrimiento de la vida personal como realidad radical.

Οὐσία, pues, es un engendro imposible, un compromiso entre dos modos de pensar irreconciliables, que pone definitivamente en evidencia la insuficiencia del concepto griego de razón, porque establece que el patrimonio íntegro del ser, su imagen íntegra que encontramos en nuestra alma, no es del todo cognoscible. El ser concreto, que es lo más real para los sentidos es, en el fondo, inalcanzable. La apertura a la sensibilidad que propugna Aristóteles esconde el racionalismo de Parménides, si bien enriquecido por la lógica platónica, perfeccionado mediante la definición, los predicables, el silogismo, etc.

He mostrado, en consecuencia, que incluso suponiendo que la forma sea una especie individual, no podemos definirla mediante la palabra, que siempre abstrae mediante el concepto. Inútil suponer el uso de una palabra para cada cosa, lo que haría peligrar el mismo concepto de "lengua" en cuanto sistema universal de comunicación. Las palabras no pueden dar razón del ser concreto, sea éste un compuesto de materia y forma, sea una especie individual. He explicado[1] que la razón como decir mediante las palabras la entidad de las cosas de la naturaleza es un quehacer sumamente problemático, que hace imposible la comprensión del movimiento personal de la vida humana, que no permite comprender el verdadero principio de individuación de la realidad, que es un principio de individuación personal. Es a partir de la que llamaría, en general, "la razón de la entidad" cuando se ha generado el eterno conflicto entre el realismo y el nominalismo de los universales, y a partir de donde hay que explicar prácticamente todas las tendencias irracionalistas del pensamiento occidental.

Ha sido necesario[2], para comprender aún más los límites efectivos de la razón griega, formular una teoría lingüística según la razón vital. Ha sido necesario mostrar la verdadera función que tiene la palabra dentro de la razón íntegra de la vida, de su decir en cuanto "decirme quién soy con el prójimo", para comprender la función equivocada que se ha pretendido dar a la lengua en el discurso filosófico clásico. Esto ha permitido también enfrentarnos con el antiguo problema del carácter convencional o natural de la lengua, de su interpretación como φύσις o como νόμος.

El decir último de la lengua no es un decir el ser, sea éste el ser de las ideas, de la sustancia, de la conciencia, del existir humano en general… A las formas de razón que han sucedido a estas ideas de realidad, las he llamado "razones abstractas", porque no han descubierto que la cuestión que descubre un sentido

---

1 Cfr. F. de Nigris, *Sustancia y persona,* cap. IV.

2 Cfr. de este trabajo, cap. I, apartados 1, 2; y *Sustancia y persona,* cap. V, 5, 6.

unitario a la realidad, que permite comprender la verdadera función de la lengua, es la cuestión personal de cada vida: ¿quién soy? La lengua, su lógica intrínseca, depende también de esta cuestión, con lo cual la he definido, ante todo, como el principal sistema de signos que permite la comprensión personal del individuo en la convivencia.

He explicado, luego, que su estructura sistemática y abierta depende de la estructura sistemática y abierta de la vida, lo que justifica, en última instancia, la incompletud e inconsistencia (fundamentación del teorema de Gödel) de cualquier otro sistema lógico abstracto de ella. Con esto, sin embargo, no hicimos nada más que empezar, pues, para comprender a fondo la función y la estructura de la lengua, había que proceder hacia la formulación de una lógica de la vida que pusiese de manifiesto todas sus estructuras.

Siguiendo el ejemplo de Ortega y Marías, entonces, he distinguido entre una estructura universal y permanente de la vida humana, su "estructura analítica", y una estructura empírica. Ambas estructuras brotan de la universal pregunta "¿quién soy?", que es analítica, universal, que es, como he dicho, la verdadera analogía (πρὸς ἕν) que atribuye a cada vida su condición personal. La respuesta implícita que brota de esta pregunta, y que define el ámbito analítico formal de la vida, es la siguiente: yo soy un proyecto de comprensión o amor circunstancial. Se trata de la reformulación de la clásica fórmula de Ortega –"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo"–, a la luz del concepto de "criatura amorosa". Por otra parte, la estructura empírica de la vida humana, es el conjunto de interpretaciones que tiene que hacer cada vida en la convivencia para dar un sentido humano a sus proyectos individuales. Es una respuesta más concreta de la que analíticamente configura la condición personal. A esta estructura empírica la he llamado "el hombre"; la lengua es una de sus dimensiones fundamentales. Esto explica la universalidad del concepto lingüístico, su necesidad de habitar a los individuos y su constante posibilidad y necesidad de modificación por el uso individual.

A partir de la estructura de la realidad que brota del movimiento personal, amoroso e inagotable de la vida humana, y no desde la entidad de la naturaleza, he podido reformular, como he anticipado más arriba, los esenciales conceptos de ἐνέργεια, δύναμις y ἐντελεχείᾳ en vista de un concepto de οὐσία en cuanto sustancia personal. Entonces, también ὕλη, εἶδος, μορφή y muchos más términos de la filosofía aristotélica han adquirido un significado nuevo, sorprendentemente fértil.

Finalmente, la estructura de la sustancia personal nos ha llevado directamente a la cuestión de la metáfora en la filosofía aristotélica. La metáfora nace, según nos transmite Aristóteles, cuando con el nombre de una cosa se dice otra de manera reveladora. Esto explica que el Estagirita haga uso de ella para describir realidades que tienen difícil definición, para dar nombre a las cosas que

todavía no lo tienen. Sin embargo, a pesar de que la metáfora tenga éstas y más cualidades epistemológicas, las conexiones que establece no son las del silogismo. Aristóteles, en la teoría, rechaza dar a la metáfora un valor riguroso para el conocimiento; en ella, en efecto, se le muestra el movimiento de la realidad, la realidad histórica del lenguaje, el sistema abierto de la lengua que es el sistema de la vida humana en que funciona. A raíz de ello he procedido hacia una fundamentación de la metáfora desde la metafísica de la persona, para descubrir la razón última de sus conexiones. Se ha descubierto[3], entonces, que "el descubrimiento de la propia personalidad depende de la estructura analógica de la vida humana, que es el fundamento metafísico del lenguaje metafórico". Dentro de este mismo apartado se concluye lo siguiente: "La vida misma se hace de una analogía creadora, la que en su momento he llamado su "principio de fertilidad", que es el mismo principio de fertilidad de la lengua: cada persona, en cada uno de sus proyectos, es innovación de lo que significa el hombre, es decir, cumple con la definición aristotélica de la metáfora: "Con esto –su proyecto concreto– dice aquello –el hombre–".

[3] Como se dice literalmente en mi *Sustancia y persona,* en el título del apartado 8 del capítulo VI.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Aristóteles

a) En castellano

Obras, F. P. Samaranch (ed.), Aguilar, Madrid, ^{2}1967.

Acerca del Alma, T. Calvo Martínez (trad.), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1978.

Ética a Nicómaco, J. Marías / M. Araújo (trads.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

Ética Nicomáquea. Ética Eudemia, J. Pallí Bonet (trad.), Gredos, Madrid, 1995.

Física, Tomás Calvo Martínez (trad.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

Política, J. Marías / M. Araújo (trads.), Centro de Estudio Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

Protréptico, una exhortación a la filosofía, introducción y traducción de C. Megino Rodríguez, ABADA Editores, Madrid, 2006.

Metafísica, V. García Yebra (trad.), Gredos, Madrid, 1998.

Metafísica, T. Calvo Martínez (trad.), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2000.

Tratados de lógica (Órganon) I y II, M. Candel Sanmartín (trad.), Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Poética, V. García Yebra (trad.), Madrid, Gredos, 1999.

Retórica, A. Tovar (trad.), Clásicos Políticos, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1990.

Constitución de los atenienses, edición bilingüe, A. Bernabé (ed.), Abada, Madrid, 2005.

Acerca del cielo. Meteorológicos, M. Candel Sanmartín (trad.), Gredos, Madrid, 1996.

Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural, traducción de E. La Croce / A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

Investigación sobre los animales, introducción de C. García, Gredos, Madrid, 1992.

Reproducción de los animales, E. Sánchez (ed.), Gredos, Madrid, 1994.

Tratados breves de historia natural, A. B. Pajares (ed.), Gredos, Madrid, 1998.

Las partes de los animales (*Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*), introducción, traducción y notas de E. Jiménez, Gredos, Madrid, 2000.

Obra biológica: *De partibus animalium, De motu animalium y De Incessu Animalium*, R. Bartolomé / A. Marcos (trads.), Luana, Madrid, 2010.

Fragmentos, A. Vallejo Campos (ed.), Gredos, Madrid, 2005.

b) En italiano

Opere di Aristotele, Editori la Terza, Bari, 2007; en 11 volúmenes, según el orden de la edición Bekker, textos con introducciones, notas, índice de los nombres por Gabriele Giannantoni, Giorgio Colli / Gabriele Giannantoni / Diego Lanza / Renato Laurenti / Oddone Longo / Armando Plebe / Antonio Russo / Manara Valgimigli / Mario Vegetti (trads.).

Metafisica, Saggio introduttivo, traducción e introducción por G. Reale, con texto griego, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

Le Categorie, introducción y comentario de M. Zanatta, con texto griego, B.U.R, Milano, 2007.

Retórica, introduzione di F. Montanari, a cura di M. Dorati, con texto griego, Oscar Mondadori, Milano, 2010.

La costituzione degli ateniesi, a cura di M. Bruselli, con texto griego, B.U.R, Milano, 2006.

c) En alemán

Aristotelis Opera, 5 vols., Academia Regia Borussia, G. Reimer, Berlin, 1831-1870; reimpresión: Walter de Gruyter, Berlin, 1960-1987.

d) En francés

Aristote, 15 vols., edición bilingüe, Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris, vv.aa.

Aristote, 9 vols., J. Tricot (ed.), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, vv.aa.

Aristotelis latinus, Laurentius Minio-Paluelo / G. Verbeke / A. Mansion / W. L. Lorimer (eds.), Desclée de Brouwer, Brujas / París, 1953-1965.

Histoire des animaux, P. Luis (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1964.

Politique, J. Aubonnet (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1960.

e) En inglés

Aristotelis opera, Oxford Classical Texts, Scriptorum classicorum Bibliotheca oxoniensis, Clarendon Press, Oxford, 1959-1970.

Aristotelis opera, 5 vols., I. Bekker / H. Bonitz / O. Gigon (eds.), Gruyter, Berlin, 1931-1987.

The Complete Works of Aristotle, 2 vols., J. Barnes (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1984.

The Works of Aristotle, 12 vols., W. D. Ross (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1952.

The basic works of Aristotle, R. Mc. Keon (ed.), Random House, New York, 1966.

Fragmenta Selecta, W. D Ross (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1955.

De Anima, R. D. Hicks (ed.), Georg Olms Verlag, Hildesheim / Zurich / New York, 1990.

Politics, The Loeb Classical Library / William Heinemann, Cambridge (MA) / London, 1944.

2. Obras de Platón consultadas

Obras Completas, Aguilar, Madrid, ^{2}1979.

Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes, Gredos, Madrid, 2003.

Diálogos, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

Las leyes, 2 vols., edición bilingüe, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, [2]1983.

3. Bibliografía secundaria[1]

ACKRILL, J. L.: *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1981; 1991; traducción castellana: *La filosofía de Aristóteles*, F. Bravo (trad.), Monte Ávila, Caracas, 1987.

ALLAN, D. J.: *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

ANAGNOSTOPULOS, G.: "Plato's *Cratylus*: The Two Theories of the Correctness of Names", *Review of Metaphysics*, 1972 (25), pp. 691-736.

APELT, O.: *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig, 1891.

APOSTLE, H. G.: *Aristotle's philosophy of mathematics*, Chicago University Press, Chicago, 1952.

AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; 1991; traducción castellana: *El problema del Ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, Vidal Peña (trad.), Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

–*La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963.

AVICENNA: *Metafísica*, texto trilingüe, O. Lizzini (trad.), G. Reale (dir.), O. Bompiani, Milano, 2002.

BAMBROUGH, R.: *The Philosophy of Aristotle*, New American Library, New York, 1963.

BARNES, J.: *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

BARNES, J. / SCHOFIELD, M. / SORABJI, R. (eds.): *Articles on Aristotle,* 4 vols., Routledge, London, 1975-79.

---

[1] Para una bibliografía más exhaustiva sobre Aristóteles, cfr. G. Radice, *La "Metafisica" di Aristotele nel XX secolo: bibliografia ragionata e sistematica,* Vita e Pensiero, Milano, 1997; J. Ferrater Mora, voz "Aristóteles"; M. Schwab, *Bibliographie d'Aristote*, 1896; M. D. Philippe, O.P., *Aristoteles (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, I. M. Bochenski (ed.), vol. 8, 1948); J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji, *Aristotle: A Selective Bibliography*, Oxford University Press, Oxford, 1977; F. E. Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, V. Koerner, Baden-Baden, [2]1984.

BASTONS, M.: *La inteligencia práctica en la filosofía de la acción en Aristóteles*, Prohom, Barcelona, 2003.

BELARDI, W.: *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Kappa Edizioni, Roma, 1975.

BELFIORE, E. S.: *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

BERTI, E.: *L'unità del sapere in Aristotele*, Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, Cedam, Padova, 1965.

–*Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977.

–*Profilo di Aristotele*, Studium, Roma, 1979.

–*La filosofia del primo Aristotele*, Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e filosofia, Cedam, Padova, 1962.

–*Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma / Bari, 1992.

–*Aristotele*, Laterza, Roma / Bari, 1997.

BERTI, E.: "La presenza di Aristotele nella filosofia odierna", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 85-98.

BESTOR, T. W.: "Plato's Semantics and Plato's *Cratylus*", *Phronesis*, 1980 (25), pp. 306-330.

BHÜLER, K.: *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid, 1950.

BIEN, G.: *Die Frage nach dem Glück*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1978.

–*Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg, 1973.

BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia, ^{2}1973.

BLAIR, G. A.: "The meaning of enérgeia and entelécheia in Aristotle", *International Philosophical Quartely*, 1967 (7), pp. 101-117.

BOCCALI, R.: "Contributo per una teoria della *metafora viva*", *Il Contributo*, 2003 (2-3), pp. 29-44.

BOLTON, R.: "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: *Posterior Analytics* II 7-10", *Philosophical Review,* 1976 (85), pp. 514-544.

BONITZ, H.: *Aristotelis Metaphysica. Comentarius*, Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1949; 1960.

–*Index Aristotelicus*, Akademische Druck, Graz, 1955.

BRÉHIER, E.: *Historia de la filosofía,* 3 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

BRENTANO, F.: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i.F., 1862; traducción castellana: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, M. Abella (trad.), Encuentro, Madrid, 2007.

–*Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, F. Kirchheim, Mainz, 1867; traducción italiana: *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del Noûs poietikos*, B. Maj / R. Roberto / S. Besoli (trads.), Pitagora Editrice, Bologna, 1989.

–*Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Duncker & Humblot, Leipzig, 1874; Introducción, notas y registro de O. Kraus (ed.), F. Meiner, Hamburg, 1955; traducción castellana parcial: *Psicología*, J. Gaos (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1926; traducción italiana completa: *La Psicologia dal punto di vista empirico*, 3 vols., Liliana Albertazzi (trad.), Editori Laterza, Bari, 1997.

–*Aristoteles und seine Weltanschaung*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1911; traducción castellana: *Aristóteles*, M. Sánchez Barrado (trad.), Labor, Barcelona, 1930.

BRIOSI, S.: "Il significato, il senso e la metafora", *Studi di Estetica*, 1983 (11), pp. 140-153.

BROADIE, S. W.: *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1991.

BRUNSCHWIG, J. (ed. y trad.): *Aristote: Topiques*, t. I (livres I-IV), Les Belles Lettres, Paris, 1967.

BUSTOS, E.: "La teoría aristotélica sobre la metáfora", *Suplementos Anthropos*, 1992 (32), pp. 17-21.

–"La Metáfora y la Filosofía Contemporánea del Lenguaje", *A Parte Rei*, 2002 (19, enero).

CALBOLI-MONTEFUSCO, L.: "Le fondement logique de la métaphore selon Aristote", en M. S. Celentano / P. Chiron / M. P. Noël (eds.), *Skhéma / Figura. Formes et figures chez les Anciens*, Rue d'Ulm, Paris, 2004, pp. 115-27.

CALOGERO, G.: *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

CALVO MARTÍNEZ, T.: *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996.

CAMPODONICO, A.: "Note sull'attualità e inattualità di Aristotele", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 171-181.

CARBONELL, C.: *Movimiento y forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2007.

CASTON, V.: "Le besoin de l'imagination", *Les études philosophiques*, 1997 (70), pp. 3-39.

CAZZOLA-GASTALDI, S.: "Lo statuto concettuale della retorica aristotelica", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1976 (31), pp. 41-72.

CLAVELL, L.: "La presenza di Aristotele nell'Enciclica *Fides et ratio*", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 161-169.

CONFORD, F. M.: "Platón y Parménides", *Visor, La Balsa de la Medusa*, 1989 (14).

COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*, vol. I: *Grecia y Roma*, Ariel, Barcelona, 1984.

COROMINAS, J. / PASCUAL, J. A.: *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, 6 tomos, Editorial Gredos, Madrid, 1989.

COSERIU, E.: "L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico", en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Gredos, Madrid, 1977, pp. 23-24.

CROMBIE, I. M.: *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1979.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada, 1949.

DAVIDSON, D.: "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry*, 1978 (5, 1), pp. 31-47.

DE CAROLIS, M.: "Sofia, sofistica, filosofia nella metafisica di Aristotele", *Aut Aut*, 1984 (201), pp. 75-110.

DE LIBERA, A.: *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris, 1999.

–*La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du seuil, Paris, 1996.

DE NIGRIS, F.: *Libertad y Método*, FUE, Madrid, 2005.

–"Humanismo griego y humanismo cristiano", *Cuenta y Razón*, 2008 (2ª etapa, 3), pp. 39-46.

–"Meditaciones filosóficas (II)", *Cuenta y Razón*, 2005 (136, marzo-junio), pp. 77-86.

–"Julián Marías: conservación y superación", *Cátedra Nova*, 2006 (23, Junio), pp. 283-294.

–"Inteligencia y belleza", *Cuenta y Razón*, 2006 (142, verano), pp. 121-125.

–"El origen griego de la intencionalidad medieval", *Paideia*, 2007 (80, septiembre-diciembre), pp. 335-351.

DE PATER, W. A.: *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Editions St. Paul, Fribourg (Suiza), 1965.

DECARIE, G.: *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Vrin, Paris, 1961.

DIONIGI, R.: *Nomi Forme Cose*, Quodlibet, Macerata, Bologna, 1994.

DÜRING, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg, 1966; traducción castellana: *Aristóteles*, B. Navarro (trad.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

ECO, U.: "Semantica della metafora", en *Le forme del contenuto*, Bompiani, Milano, 1971.

–*Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 2004; en castellano: *Semiótica y Filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1990.

ENGBERG-PEDERSEN, T.: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

–*Essays on Aristotle's De Anima*, M. Nussbaum / A. O. Rorty (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1992.

–*Essays on Aristotle's Poetics*, A. O. Rorty (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1992.

–*Essay on Aristotle's Rhetoric*, A. O. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley, 1996.

FEMENIAS, M. L.: "Conocimiento y metáfora en Aristóteles", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 1996 (31-32), pp. 152-157.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, 4 tomos, Ariel, Barcelona, 2001.

FLANNERY, K. L. S.J.: "Due sensi della logica di Aristotele", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 73-84.

FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*, vol. I: *Grecia y Roma*, BAC, Madrid, ^{7}1997.

FRAISSE, J. C.: "Imitation, ressemblance et métaphore dans la 'Poetique' d'Aristote", *Les Etudes Philosophiques*, 1981 (1), pp. 9-18.

FREDE, M. / PATZIG, G.: *Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 tomos, vols. I-II, Beck, München, 1988.

FREDE, M.: "Substance in Aristotle's *Metaphysics*", en *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp.72-80.

GAMBRA, J. M.: "La metáfora en Aristóteles", *Anuario filosófico*, 1990 (23, 2), pp. 51-68.

GARCÍA CUADRADO, J. Á.: "¿Es actual la doctrina aristotélica del intelecto agente?", en www.unizar.es/sofime/carpetas/cuadrado/roma_99.htm.

GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones Preliminares de Filosofía*, en *Obras completas*, t. II, vol. 1, Juan Miguel Palacios / Rogelio Rovira (eds.), Fundación Caja Madrid, Editorial Anthropos, Barcelona, 1996.

GENETTE, G.: *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Seuil, Paris, 1976.

GIARDINA, G.: *I fondamenti della fisica. Analisi critica di Aristotele Phys. I*, CUECM, Catania, 2002.

GILSON, É.: *Le Thomisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1942.

GÖDEL, K.: "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Système", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1931 (38), pp. 173-198; traducción castellana: *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los 'Principia mathematica' y sistemas afines*, Teorema, Valencia, 1980; [2]1981.

GOMPERZ, Th.: *Griechische Denker*, 3 vols., Veit & Co., Leipzig, 1896-1909; traducción castellana: *Pensadores griegos*, 3 vols., Guaranía, Buenos Aires, 1951-1952.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: *El Renacimiento del Humanismo, filosofía contra barbarie*, BAC, Madrid, 2003.

–*La Belleza de Cristo,* San Pablo, Madrid, 2002.

GRABMANN, M.: *Santo Tomás de Aquino*, Editorial Labor, Barcelona, 1930.

GUASTINI, D.: "Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione", *Isonomia, Rivista elettronica dell'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Urbino*, 2005.

GUASTINI, D.: *Il piacere del tragico*, Jouvence, Roma, 2003.

GUTHRIE, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., Gredos, Madrid, 1984.

–*The Greek Philosophers*, Methuen, Londres, 1950; traducción castellana: *Los filósofos griegos (De Tales a Aristóteles)*, F.C.E., México, 1953.

–*Les sophistes*, Payot, París, 1976 (edición separada del vol. III de *History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969).

GUY, A.: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. La ambiguedad del modo de pensar peripatético juzgada por el raciovitalismo*, Mª L. Pérez Torres (trad.), Espasa Calpe (col. Austral), Madrid, 1968.

HAMELIN, O.: *Le système de Aristote*, Vrin, Paris, 1920.

HARTMAN, E.: *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologie Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, en *Gessamtausgabe*, band 62, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 2005; traducción castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

–*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963; traducción castellana: *Ser y Tiempo*, J. Gaos (trad.), Fondo de Cultura Económica,

México, 1971; *Ser y Tiempo*, J. E. Rivera (trad.), Editorial Trotta, Madrid, 2009.

–*Vom Wesen der Wahrheit*, en *Gessamtausgabe*, vols. 36-37, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 2005; traducción castellana: *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón, Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*, A. Ciria (trad.), Editorial Herder, Barcelona, 2007.

HÉRING, J.: *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, Editorial Encuentro, Madrid, 2004.

HIDALGO, R.: *Julián Marías y la muerte*, edición digital (Id: 7783599, www.lulu.com).

HIRSCHBERGER, J.: *Historia de la Filosofía*, t. I, Editorial Herder, Barcelona, 1973.

HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1901, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, vol. I, II/1, II/II, 1968; traducción castellana: *Investigaciones lógicas*, 2 tomos, J. Gaos (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2001.

–"Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos,* 1911 (1); reeditado en Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.

–"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913 (1, 1), pp. [1]-323; Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1922; traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, J. Gaos (trad.), Fondo de cultura económica, Madrid, 1993.

–*Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*; traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*, J. Gaos / M. G. Baró (trads.), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

–*Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1929; traducción castellana: *Lógica formal y trancendental*, L. Villoro (trad.), Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México, 1962.

–*Erfahrung und Urteil,* 1939, Ludwig Landgrebe Claassen, Hamburg, 1948; traducción castellana: *Experiencia y Juicio*, J. Reuter / B. Navarro (trads.), UNAM, México, 1980.

INCIARTE, F.: "L'attualità della metafisica aristotelica", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 101-111.

IRWIN, T.: *Aristotle's First Principles*, The Clarendon Press, Oxford, 1988.

JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, México, 1990.

–*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923; traducción castellana: *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, México, 2001.

KIRK, G. S. / RAVEN, J. E.: *Los Filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981.

KULLMANN, W.: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Die Deutsche Bibliothek, Stuttgart, 1998.

LEAR, J.: *Aristotle and logical theory*, Cambridge Universit Press, Cambridge / New York, 1980.

LEBLOND, J. M.: *Logique et Methode chez Aristote. Etude sur la Recherche des Principes dans la Physique Aristotelicienne*, Vrin, Paris, 1939.

LEFEBVRE, R.: "La *phantasia* chez Aristote: Subliminalité, indistinction, et pathologie de la perception", *Les études philosophiques*, 1997 (70), pp. 41-58.

LEROY, M.: "Théories linguistiques dans l'Antiquité", *Les Études Classiques*, 1973 (41, 4), pp. 385-340.

LESKY, A.: *A history of Greek literature*, Hackett Publishing Company, Londres, 1966.

LEVIN, S. R.: "Aristotle's Theory of Metaphor", *Philosophy and Rhetoric*, 1982 (15), pp. 24-46.

LICATA, G.: *L'ordine nascosto. Natura e armonia all'origine del pensiero filosofico e scientifico*, Ed. Franco Angeli, Milano, 2007.

LICATA, G.: "Teoria dei nomi e teoria delle idee in Platone", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2002 (4).

LLOYD, G. E. R.: *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

LO PIPARO, F.: *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, La terza, Bari, 2005.

LUGARINI, L.: *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1961.

LUKASIEWICZ, J.: *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford, ^{2}1957.

MAIER, H.: *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., H. Laupp, Tübingue, 1896-1900; Georg Olms, Hildesheim, 1969.

MANSION, S.: *Aristote et les problemes de methode*, Louvain, Paris, 1961.

–*Le Jugenient d'Existence chez Aristote*, Desclee de Brouwer / Institut Superieur de Philosophie, Louvain / Paris, 1946.

MARCOS, A.: *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología de Aristóteles*, PPU, Barcelona, 1996.

–"Biología Realismo y Metáfora", *Agora: Papeles de Filosofía*, 1995 (14, 1), pp. 77-97.

–"Invitación a la biología de Aristóteles", *Thémata Revista de Filosofía*, 1998 (20), pp. 25-48.

–"Sustancias y universales en Aristóteles. Comentario a: Theodore Scaltsas", *Contextos*, Centro de estudios metodológicos e interdisciplinares de la Universidad de Leon, 1995 (2).

MARÍAS, J.: *Historia de la Filosofía*, 1941, en *Obras*, t. I, Revista de Occidente, Madrid, 1981.

–*Introducción a la Filosofía,* 1947, en *Obras*, t. II, Revista de Occidente, Madrid, 1982; traducción italiana: *Ragione e Vita, un'introduzione alla filosofia*, F. de Nigris (trad.), Casa Editrice della Santa Croce, Roma, 2004.

–*Biografía de la Filosofía*, en *Obras*, t. II, Revista de Occidente, Madrid, 1982.

–*Acerca de Ortega*, El Alción, colección de la Revista de Occidente, Madrid, 1971.

–*Nuevos ensayos de teoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

–*Antropología Metafísica,* Alianza Editorial, Madrid, 1998.

–*Ortega: las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

–*Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

–*El mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

–*Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

MCINERNY, R.: "Aristotele e pensiero cristiano: le sostanze aristoteliche esistono?", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 117-126.

MÉAUTIS, G.: *Platón vivant*, Albin Michel, Paris, 1950.

MOENTE GARCÍA, M.: *Obras Completas*, 4 vols., R. Rovira / J. M Palacios (eds.), Anthropos / Caja Madrid, Barcelona, 1996.

MONDOLFO, R.: *El pensamiento antiguo*, 2 vols., Losada, Buenos Aires, 1942.

MOREAU, J.: *Aristote et son ècole*, PUF, Paris, 1962; traducción castellana: *Aristóteles y su Escuela,* EUDEBA, Buenos Aires, 1972.

MORPURGO-TAGLIABUE, G.: *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Ateneo, Roma, 1967.

NATALI, C.: "Aristotele e la rinascita della retórica", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 15-30.

NATOLI, S.: "Metafore e teorie. Invenzioni linguistiche e costruzioni razionali", *Metaxù*, 1986 (2), pp. 33-49.

NATORP, P.: "Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*", *Philosophische Monatshefte*, 1888 (24).

NUSSBAUM, M. C.: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

ODIFREDDI, P.: *Il diavolo in cattedra. La logica da Aristotele a Gödel*, Einaudi, Torino, 2003.

OÑATE ZUBÍA, T.: "El criticismo en la filosofía de Aristóteles en el siglo XX", *Lógos* (U.C.M), 1999 (1), pp. 250-270.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*, vols. I-XI, Revista de Occidente, 1965.

OWEN, G. E. L.: "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle", en Duering, I. / Owen, H. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the MidFourth Century, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August*, Almqvist & Wiksell, Goeteborg, 1957; *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 1960 (11).

OWENS, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1951; 1978.

PAGLIARO, A.: *Nuovi saggi di critica semantica*, Biblioteca di cultura contemporanea, Firenze / Messina, 1956.

PAREYSON, L.: *Il verosimile nella* Poetica *di Aristotele*, Giappichelli Editore, Torino, 1950.

PFÄNDER, A.: *Logik*, Max Niemeyer, Tübingen, ^{3}1963; traducción castellana: *Lógica*, J. Pérez Bances (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1933.

PORFIRIO: *Isagogé*, ed. trilingüe (castellano, griego y latín), Anthropos, Madrid, 2006.

RADICE, R.: *La "Metafisica" di Aristotele nel XX secolo: bibliografia ragionata e sistematica*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.

REALE, G. / ANTISERI, D.: *Historia de la Filosofía y del pensamiento científico*, vol. II, Herder, Barcelona, 1988.

REALE, G.: *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*, Laterza, Roma / Bari, 1997.

–*Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1961.

RICOEUR, P.: *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, CDU, Paris, 1971.

–*La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975; traducción castellana: *La metáfora viva*, A. Neira (trad.), Europa, Madrid, 1980.

ROBIN, L.: *La Pensée Grecque*, La Renaissance du Livre, Paris, 1923.

ROBINSON, R.: *Essays in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

RODIER, G.: *Étude de philosophie grecque*, Préface de E. Gilson, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1929.

ROSALES, A.: "Dynamis y energeia", *Revista Venezolana de Filosofía*, 1973 (1), pp. 79-109.

ROSS, D.: *Aristotle*, University Paperback, London, 1964.

ROVIRA, R.: *La fuga del no ser. El argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1991.

–*Léxico fundamental de la metafísica de Leibniz*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

SALAMONE, M. A.: *La Ética y la Política di Aristóteles: una cuestión de proporciones áureas*, Lampi di Stampa, Milano, 2007.

SAUSSURRE, F. DE: *Cours de Linguistique générale (1906-1911)*, Payot, Paris, 1968.

SCHOFIELD, T. W. M.: "The Dénouement of the *Cratylus*", en M. SCHOFIELD / M. NUSSBAUM, *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

SOLMSEN, F.: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin, 1929.

SORABJI, R.: *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, New York, 1983; traducción castellana: *Necesidad, causa y culpa: perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, R. Salles (trad.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México D.F., 2003.

–"Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 1974 (49), pp. 63-89.

STENZEL, J.: *Filosofía del Lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid, 1935.

TAYLOR, A. E.: *Aristotle*, Revised Edition, Dover, New York, 1956.

THUROT, C.: *Etudes sur Aristote: politique, dialectique, rhétorique*, Durand, Paris, 1860.

TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, edición bilingüe, texto de la Edición Leonina y versión castellana, BAC, Madrid, 1999.

–*De veritate*, R. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino, [10]1964; en castellano: *Cuestión 15: acerca de la razón superior e inferior*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; *De veritate, Cuestión 16 y 17: la sindéresis y la conciencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; *De veritate, Cuestión 19: sobre*

el conocimiento del alma tras la muerte, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

–*In Aristotelis Libros De Anima Commentarium*, P. F. Angeli / M. Pirota (eds.), Marietti, Torino, [5]1959.

–*In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, M. R. Cathala / R. Spiazzi (eds.), Marietti, Torino, [2]1971.

–*In Libros Posteriorum Analitycorum Aristotelis Expositio*, R. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino, [2]1964.

–*Super De divinis nominibus*, en http://www.corpusthomisticum.org.

TRENDELENBURG, F. A.: *Geschichte der Kategorienlehre,* en *Historische Beiträge zur Philosophie*, vol. 1, Verlag von G. Bethge, Leipzig, 1846; Berlin, [2]1876; reimpresión: Hildesheim, 1983.

–*Aristotelis: De Anima libri tres*, Walzius, Jena, 1833; Weber, Berlin, [2]1877.

–*Elementa Logices Aristotelicae*, Weber, Berlin, [7]1874.

UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Plenitud, Madrid, 1966.

VALORE, P.: *La categoria di sostanza in Aristotele*, CUEM, Milano, 1999.

VEGA RODRÍGUEZ, M.: "Metáforas de interacción en Aristóteles", *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, 1999 (11).

–"La actividad metafórica: entre razón calculante y razón intuitiva", *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, 1988-89 (10).

VERNANT, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965.

VIANU, T.: *Los problemas de la metáfora*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1971.

VOLPI, F.: *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova, 1984.

WALLACE, W. A., O.P.: "Aristotele e la filosofia della scienza", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 53-62.

WATERLOW, S.: *Nature, Change and Agency in Aristotle's 'Physics'*, Clarendon, Oxford, 1982.

–*Passage and possibility: a study of Aristotle's modal concepts*, Clarendon, Oxford, 1982.

WHEELWRIGHT, P.: *Aristotle*, Odyssey Press, New York, 1951.

WIELAND, W.: *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1970.

WITT, C.: "Hylomorphism in Aristotle", *Apeiron*, 1989 (22), pp. 141-158.

YARZA, I.: "L'atualità dell'etica di Aristotele", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 33-44.

YEPES STORK, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

–"El origen de la enérgeia en Aristóteles", *Anuario filosófico*, 1989 (22, 1), pp. 93-109.

ZAGAL ARREGUIN, H.: "L'attualitá del metodo aristotelico", en S. L. Brock (ed.), *L'attualità di Aristotele*, Armando Editore, Roma, 2000, pp. 127-159.

ZALTIERI, C.: "La somiglianza e la verità: problemi del sapere metaforico", *Acme*, 1985 (38), pp. 147-185.

ZANATTA, M. (intr., trad., com.): *Le categorie di Aristotele*, B.U.R, Milano, 2007.

–*Lineamenti della filosofia di Aristotele*, Utet Università, Torino, 1997.

ZELLER, E.: "*Bericht* über die deutsche Litteratur der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1886 (87), pp. 259-299.

ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1856-1868; R. Reisland, Leipzig, ^{3}1876-1882; reimpresión de la 6ª edición de 1919: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

–*Fundamentos de la Filosofía Griega*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.

ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. Mª CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión,* Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546),* Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Brevyloquyo de amor e amiçiçia,* Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii,* Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre,* Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582),* Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656),* Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica,* tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669), Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. Mª IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / Mª IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. Mª IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011)
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013)
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013)
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL
A la att. de Mª Idoya Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: izorroza@unav.es