

Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado

La situación fundamental de la investigación Aristotélica (Física, 189  
b39-191 a22)

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Nombre: Cristián De Bravo Delorme  
Profesor Guía: Héctor Carvallo

2005

*A Elizabeta, entregado en sus manos*

# ΠΕΡΙ ΠΑΣΗΣ ΓΕΝΕΣΕΩΣ

LA SITUACIÓN FUNDAMENTAL DE LA INVESTIGACIÓN  
ARISTOTÉLICA (FÍSICA, 189 b30-191 a22)

Γένοι' οἷος ἐσσι μαθῶν

Píndaro, Pít. II, 72.

## INDICE

Índice.....	3
Advertencia.....	4
<p>Consideración preliminar respecto al filosofar de Aristóteles bajo la orientación del antiguo sentido del ser.</p> <p>Capítulo I. Preparación de un camino para el entendimiento de la pregunta aristotélica τί τὸ ὄν, ¿qué es lo que está siendo?</p> <p>§1. La necesidad de retroceder al suelo de la experiencia antigua. El pensar de Aristóteles como hilo conductor para el acceso a ello. La pregunta por el ser como pregunta por la φύσις.....</p> <p>§2. La determinación previa del antiguo sentido del ser y su carácter de estancia. La οὐσία como haber llegado a estar delante.....</p> <p>§3. La problemática determinación cuádruple de la pregunta aristotélica.....</p>	
	9
	13
	19
<p>El movimiento como horizonte de la investigación aristotélica.</p> <p>Capítulo II. La γένεσις como el carácter fundamental del φύσει ὄν.</p> <p>§4. La doble significación de la φύσις como γένος τοῦ ὄντος y como οὐσία. La φυσίς como lo propiamente cuestionable. La relación entre los φύσει ὄντα y los ἔργα τέχνης.....</p> <p>§5. La ἐπιστήμη φυσική como investigación de los principios del nacimiento desde el λόγος como hilo conductor.....</p> <p>§6. La determinación del nacimiento como situación fundamental de la investigación aristotélica.....</p>	
	30
	40
	47
Bibliografía.....	79

## ADVERTENCIA

Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπέικασον τοιοῦτω πάθει  
τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.

Platón. Politeia VII, 514 a1-2.

El trabajo que aquí se presenta puede de partida pretender demasiado respecto al ámbito desde el cual se quisiera proyectar la filosofía de Aristóteles. Y es cierto que cualquiera que pretenda demasiado corre el riesgo de perderse, pues la ambición en todo proyecto suele nacer de una exacerbada pasión, cuya falta de medida yerra el sentido y arruina. Y además la pretensión de escribir de un asunto como el que aquí se propone abre la sospecha acerca de la verdadera capacidad del atrevido, más aún si éste es un estudiante, que frente a una tarea que se toma por ambiciosa es fácilmente juzgado más por su juventud que por su auténtico impulso. Pero nadie, por otra parte, rechazaría del todo el espontáneo esfuerzo nacido de alguien que pretenda decir algo respecto a algo tan inquietante como la posibilidad de una determinación más auténtica del hombre. Esta posibilidad es lo que Platón nombró como παιδεία, es decir, el movimiento y cambio de dirección de toda el alma *desde* una determinación *hacia* otra.

El ámbito dentro del cual consideramos la filosofía de Aristóteles se proyecta como el propio asunto de nuestra investigación: *la comprensión del existir histórico del hombre desde la relación filosófica entre lo griego-antiguo y lo cristiano-occidental*. Esta relación, que no es un accidente, sino que desde largo ha sido una constante tensión, es lo que permanece como el problemático fondo en el cual se enraíza toda la intención de este trabajo y los sucesivos. A partir del concepto de la antigüedad y de lo clásico desde el humanismo de Winckelmann y Herder o en otro sentido el respecto de Hegel, por ejemplo, lo griego comenzó a ser primeramente lo más cuestionable. Pero la consideración de ningún modo podía permanecer en una generalidad tal, sino que necesitaba de un seguro punto de partida. Lo griego, en su relación con nuestra actualidad, si bien podía ser pensado desde diversos aspectos, en la filosofía de Platón y Aristóteles se podía establecer con claridad y decisión una referencia. En efecto, desde largo permanece moviéndose toda consideración filosófica sobre el suelo conceptual de

estos dos pensadores, suelo sembrado y cosechado una vez, pero que ahora permanece demasiado trillado por un descuidado ir y venir por él. El hecho de que todavía *usemos* y *necesitemos* de estos conceptos, que, sin embargo, se encuentran desarraigados a la propia experiencia griega, se basa en nuestro propio comportamiento histórico ante lo que es, un comportamiento que damos por sentado y que por eso permanece lejos de cualquier inquietud, pues es nuestro modo de ser familiar y actual. Suponiendo que la relación entre lo antiguo y lo occidental pueda ser establecida, ¿qué sentido tiene volver a lo antiguo? Y previamente ¿cuál es el concepto de lo griego que ya está determinando nuestro querer volver a lo antiguo? ¿Acaso una fase temporal del desarrollo histórico, o bien un valor suprahistórico? Lo antiguo ya pasó, por otra parte, lo antiguo está fuera de nuestro alcance, a no ser cada vez que leemos un texto de Homero, de Platón o de Sófocles. A lo más tal vuelta a lo antiguo significaría un retroceso literario. ¿Pero este retroceso a lo antiguo tiene su sentido acaso en un acercamiento más genuino a la literatura griega y, según ello, en un tratamiento de sus escritos del modo más correcto y fiel posible? Más que cualquier otra, efectivamente, la tradición literaria es la forma de transmisión histórica más significativa, pero el carácter y la experiencia interpretativa de la tradición pueden ser distintos. La experiencia que se propone aquí tiene que ver con la Tradición. Lo antiguo tiene que acceder a la experiencia. Pero lo antiguo es *lenguaje* y en éste se abre para nosotros lo que *fue*. Pero nosotros tenemos que decidir un respecto a lo antiguo desde una mirada a nuestro *futuro*, pues tenemos que tener *a la vista* nuestra más propia determinación, es decir, aquello para lo cual estamos llamados y determinados. Ahora, cuando en el presente trabajo se habla de *nosotros* respecto a una *fuerza fundamental de formación* no tiene que ver con un deseo de “educación” en el sentido de un “querer culturizarnos” al modo de un mero y superficial “saber sobre los griegos”. Cuando en este trabajo se habla de *nosotros* se quisiera referir a todo aquel que permanezca bajo la inquietud de esta tensión histórica y que se tiene más allá de cualquier curiosidad literaria. Este *nosotros* quisiera referirse a una disposición filosófica conjunta hacia lo más extraño y último, a nosotros mismos.

En este trabajo se propone hacer una experiencia con lo antiguo, es decir, comprender de un determinado modo lo que he llamado la *arquitectura vital antigua*. Comprender esto significa ciertamente enfrentarse de un modo diferente a este pasado, enfrentamiento que llega a ser posible *fundamentalmente* a través de su tradición literaria. *La experiencia tiene su sentido primero en una mirada hacia nuestro porvenir,*

de manera que sea esta perspectiva de lo *futuro* la que abra la comprensión de lo que  *fue*. Pero esto significa tener a la vista la forma y la determinación de nosotros mismos. Y esto ¿de qué modo puede ser determinado? ¿Bajo el mero arbitrio de lo que proyectemos? Aquí precisamente no está en juego nuestro mero “querer ser” o “deber ser” como si se tratara de hacer un tratado de ética o de proclamar la mejor humanidad para el futuro. Aquí precisamente está en juego primero nuestra capacidad para escuchar a los que ya han hecho una tal experiencia con la antigüedad. Nuestros modelos en este sentido son Hölderlin, Hegel, Nietzsche y Heidegger.

Este trabajo tiene a la vista el *existir* del hombre en tanto somos aquellos que preguntamos y aquellos en quienes la Filosofía *está viva*. Pero esto quiere decir poner a la vista nuestra situación, iluminarla, es decir, conocer el carácter actual del hombre, su determinación histórica, su *ser*. Pero el *ser* del hombre, de partida, es problemático en su estructura y previamente no queda claro lo que entendamos por *ser*, aun cuando, efectivamente, cada vez nos movamos en un cierta comprensión de lo que *es*. Por otra parte, no es sino en la “ontología tradicional” en donde el *ser* es puesto como problema a su modo. El modo de este entendimiento surge de una fundamental experiencia del ser. El primer paso fue entonces retroceder al filosofar griego, particularmente al filosofar de Aristóteles, cuyo esfuerzo constante fue el de poner en evidencia y preguntar por el problemático sentido del ὄν. Dentro de esta problemática la consideración de la φύσις cada vez aparecía como una orientación notable en el modo de tratar el asunto. La experiencia primera del ser entonces parecía entonces permanecer vislumbrada en la comprensión llena de presentimientos de esta palabra.

En nuestra investigación el carácter de la φύσις (Naturaleza) tendrá que mostrarse en la γένεσις (nacimiento), la cual, como *llegar a ser desde algo hacia algo*, podrá ser considerada en conexión al modo de la producción técnica (ποίησις). Una orientación tal tiene su supuesto en que el pensar de Aristóteles toma su dirección desde un entendimiento previo del ser, es decir, desde algo que de manera destacada se determina en su modo de ser, la οὐσία (estancia), y de un fundamental entendimiento de la φύσις (Naturaleza), cuya articulación es el problemático suelo de toda su investigación “metafísica”.

Para preparar la experiencia con lo antiguo fue necesario asentar el suelo de la investigación aristotélica a través de la interpretación del capítulo 7 del libro A de la

“Física”, en el cual se trata de la γένεσις de modo general, para luego en un trabajo posterior analizar los capítulos 1-3 del libro Γ, en los cuales se analiza temáticamente el fenómeno del movimiento, fenómeno que llega a ser estructurado a través de los modos fundamentales de ser: δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια.

A partir del horizonte del movimiento desde dichas estructuras en conexión con la determinación de la φύσις como γένεσις, este proyecto podrá abrirse hacia la consideración del libro Z de la Ética a Nicómaco. De este modo la investigación primera tiene su fin en la comprensión de la γένεσις, en conexión a los modos fundamentales de ser, cuyo sentido, a nuestro juicio, es la referencia tradicional para la comprensión del existir histórico del hombre.

Las conexiones aquí insinuadas tienen el objeto de limitar previamente el ámbito de la investigación. Sirva la siguiente exposición como primer paso de un proyecto de un alcance por ahora sólo presentido.

Consideración preliminar al filosofar de Aristóteles bajo la  
orientación del antiguo sentido del ser

## Preparación de un camino para el entendimiento de la pregunta aristotélica

τί τὸ ὄν, ¿qué es lo que está siendo?

§1. *La necesidad de retroceder al suelo de la experiencia antigua. El filosofar de Aristóteles como hilo conductor para el acceso a ello. La pregunta por el ser como pregunta por la φύσις.*

Wir suchen das Griechische weder um der Griechen willen, noch wegen einer Verbesserung der Wissenschaft; nicht einmal nur der deutlicheren Zwiesprache halber, sondern einzig im Hinblick auf das, was in einer solchen Zwiesprache gebracht werden möchte, falls es von sich aus zur Sprache kommt. Das ist jenes Selbe, das die Griechen und uns in verschiedener Weise geschicklich angeht. Es ist Jenes, was die Frühe des Denkens in das Geschick des Abend-Ländischen bringt. Diesem Geschick zufolge werden die Griechen erst zu den Griechen im geschichtlichen Sinne.

M. Heidegger. "Der Spruch des Anaximander"

Suponiendo previamente que hayamos tomado atención a preguntar por el ser<sup>1</sup>, pregunta que históricamente y cada vez de acuerdo a una necesidad y modo propio ha sido el esfuerzo fundamental de la Filosofía, entonces será posible ver que nuestro aliento toma su fuerza de la misma y primera respiración. Sin embargo la experiencia y naturaleza fundamental de los primeros no es la nuestra, es decir, su arquitectura vital. Desde nuestra situación actual, no obstante, nosotros permanecemos con lo antiguo en una cierta tensión que tiene que ser entendida en su sentido histórico. Este sentido se nos puede declarar en las formas por las cuales la tradición histórica se transmite y desde las cuales podemos de algún modo conocer lo que ha sido. Pero la manera de pensar lo antiguo no puede errar en un camino cuya dirección sea el primer obstáculo para su entendimiento. Este camino sería el de mantener lo que fue como *pasado*, es decir, como algo que pasó y dejó su efectividad. El pasado aparece así como ruina, algo digno de aprenderse, por cierto, pero desde un medio por el cual la experiencia histórica antigua se deja conocer al modo de una objetivación científica. Desde esta mirada la tradición transmite la "expresión" del pasado, de manera que el todo histórico y sus formas

<sup>1</sup> Cf. M. Heidegger. "Sein und Zeit". Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1927.

expresivas es captado como un conjunto objetivo. En este tipo de consideración todo pasado puede ser conservado, y el cuidado o descuido de este pasado es el único modo de relacionarse con él. La mirada que aquí proponemos, sin embargo, es de un tipo del todo distinto. Nuestra mirada tiene a la vista lo que *puede venir*. Conforme a ello, *para considerar aquello que nos ha transmitido la Tradición<sup>2</sup> es necesario que, de acuerdo a nuestra propia y respectiva decisión de futuro, nos apropiemos de una perspectiva de la antigüedad<sup>3</sup>*. Por otra parte tomar un respecto hacia los antiguos no significa atender al modo de su “expresión”, sino hacer una experiencia con lo que abrió inicialmente la formación antigua<sup>4</sup>. *Esto significa retroceder al suelo desde el cual surge y se establece su arquitectura vital*. Esta arquitectura se presenta cada vez como la articulación de una comunidad y en cuya fundación siempre permanece iniciando el dios, de modo que a esta arquitectura no sólo le pertenece la formación de los hombres, sino también y primeramente el surgimiento de un mundo bajo la medida determinada por la relación esencial de los hombres y lo divino<sup>5</sup>. Retroceder al suelo de la experiencia antigua no significa apartarse de la propia situación histórica como si se tratara de una abstracta imagería alejada de la realidad actual, más bien significa previamente haber tomado un respecto a nuestro más decisivo futuro, de manera que ante la posibilidad de pensar nuestra situación y voluntad de acuerdo a su nacimiento no admitamos ya el positivo estado actual, el cual es lo que oprime toda tensión vital, sino que habiendo comprendido que cada vez nos movemos sobre el mismo suelo conceptual, pero que permanecemos desarraigados a la experiencia primera y por ello diferentes en cada época, pensamos que es una necesidad la que nos impulsa a determinarnos desde el fondo, una necesidad por la cual ya no respondamos a reaccionar vengativamente a lo que fue, sino a pensar una relación con lo antiguo de acuerdo a una *fuerza fundamental de formación<sup>6</sup>*. Queremos retroceder al suelo original para hacer una experiencia con la antigüedad, de manera que a través del entendimiento de la mismidad y la diferencia sea posible la apropiación de

<sup>2</sup> Respecto a lo que aquí entendemos por tradición cf. H. G. Gadamer “Verdad y método”. III. Pág 461ss. Salamanca, 1991.

<sup>3</sup> Cf. F. Hölderlin, “Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben”. Sämtliche Werke. Stuttgart, 1946.

<sup>4</sup> Cf. W. Jaeger “Paideia. Los ideales de la cultura griega”. México, 1957.

<sup>5</sup> Cf. W. Otto “Los dioses de Grecia”. Madrid, 2002; K. Reinhardt “Vermächtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtschreibung”. Göttingen, 1960; J. Burckhardt “Historia de la cultura griega”. Barcelona, 1974.

<sup>6</sup> Cf. Nietzsche “Fatum e Historia” en “De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)”. Valdemar, Madrid, 1997. Respecto al concepto de formación cf. H. G. Gadamer “Verdad y método”. Pág. 38-48.

nuestro fundamento<sup>7</sup>.

Considerar este suelo al que nosotros hacemos referencia es primero considerarnos a nosotros mismos, significa a su vez tomar parte en lo que ya fue, es decir, enfrentarnos con la tradición histórica. Lo que *fue* cada vez nos topa y nos anticipa abriendo nuestro *futuro*. De este modo se funda nuestro comportamiento respecto a todo lo que es. Y suponiendo que algo hayamos aprendido de los más tardíos, será necesario entonces alejarnos de toda tendencia a ver en lo antiguo algo meramente pasado y a la vez dejar en claro nuestra situación, es decir, *nuestra propia actualidad histórica descubierta por la pregunta por el ser*<sup>8</sup>, pues es desde aquí que queremos entender a los antiguos, desde lo que se está cayendo (*occidens*), es decir, desde lo caído (*occasum*). ¿Qué queremos decir con Occidente? El que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos como occidentales proviene de un irreflexivo, pero fundamental modo de comportarnos respecto a lo que es. De cierta manera experimentamos la conformación de nuestra actual posición como un acabamiento, sin embargo su sentido hoy apenas lo podemos ver en su origen. Lo que entendemos aquí por Occidente se ha abierto a nuestra mirada gracias a los más tardíos, quienes bajo su propia medida han mostrado, cada uno a su modo, el carácter del hombre occidental y cuya acuñación en cada caso permanece bajo un respecto a lo antiguo. El horizonte de nuestra investigación según lo dicho tiene, en sus rasgos más destacados, los lineamientos del pensar de Hölderlin, Nietzsche y Heidegger.

Querer retroceder al suelo originario abre la posibilidad de someternos a la necesidad de nuestra propia y respectiva formación, la cual sólo podrá determinarse en la medida que pueda ser establecida una fundamental relación entre lo que *fue* y nuestro *futuro* (φύσις). Según esto consideramos necesario volver decisiva *la posibilidad de nuestra formación*, de manera que podamos apropiarnos de una perspectiva de la antigüedad bajo la mirada de nuestro futuro. Pero a la vez tiene que considerarse en qué medida es posible nuestra formación respecto a lo antiguo, pues, conforme a una necesidad, lo inicial (ἀρχή) cada vez es lo que dispone y rige todo por venir, resultar y aparecer.

De este modo tal vez pensar hoy a los antiguos no sólo esté lejos del ya agotado respecto erudito, como también de la vana curiosidad literaria que ve en ellos un

<sup>7</sup> Cf. Aristotelis Metaphysica I, 1054 b26ss. Recognovit adnotatione critica instruit. W. Jaeger, 1957. Cf. también Gadamer "Verdad y Método" II, pág. 370 ss.

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger. "Sein und Zeit". Max Niemeyer Verlag, 1967. Enleitung. Erstes Kapitel. Pág. 2ss.

momento, sí, inicial y glorioso, pero como mero pasado y, por ello, demasiado distante y fuera de toda positiva actualidad, sino que el hecho, digo, de pensar a los antiguos quizás hoy pueda surgir de una decisión fundamental de conocer. Suponiendo que se nos comprenda, entonces no será forzoso un preámbulo en torno a nuestra “postura”, sino que será preciso asumir una necesidad<sup>9</sup>, cuya ausencia, en el fondo, es nuestro propio modo de ser actual. Pero si entendiéramos qué sentido tiene esta necesidad sería posible libremente hacernos cargo de nuestra relación con los antiguos.

Nuestro propósito está determinado por la histórica pregunta por el ser. Consideramos que este esfuerzo de preguntar exige retroceder al suelo de la experiencia antigua bajo una necesidad histórica de formación. Para ello hemos tomado como nuestro hilo conductor el filosofar de Aristóteles. En la medida que Aristóteles, conservando aún la experiencia antigua, dispone la ἀπορία del ser bajo determinados respectos<sup>10</sup>, es decir, en tanto que es, a nuestro juicio, en este pensamiento en donde se determina la conceptualidad griega y desde la cual crecen los conceptos fundamentales, los cuales además han sido transmitidos a través de una serie de interpretaciones históricas desarraigadas a su experiencia primera, podemos tomar la iniciativa en él y bajo una perspectiva fundamental. Nuestra perspectiva toma la pregunta por el ser como pregunta por la φύσις (Naturaleza). Esta palabra como palabra fundamental descubre y nombra ya a lo que es en total ya a al modo de ser de lo que es<sup>11</sup> desde su primera experiencia. *En la medida que este concepto fundamental determina cada vez todo asunto, incluso como concepto opuesto dentro de una relación<sup>12</sup> y siendo previamente aquello desde donde lo otro se diferencia (μετὰ-τὰ φυσικά), consideramos la pregunta fundamental de la Filosofía como pregunta por la φύσις.*

La determinación del ser tiene que volverse pregunta por la φύσις. De esta manera establecemos una relación fundamental entre φύσις y οὐσία, en tanto que ésta última palabra propiamente se acuña como el concepto tradicional griego para la determinación del sentido primero del ser. Debemos, según ello, comenzar nuestra consideración bajo la orientación de la significación corriente de la palabra οὐσία, para desde allí encaminarnos hacia la comprensión de la pregunta fundamental de la Filosofía, que bajo el

<sup>9</sup> La necesidad de determinarnos a nosotros mismos.

<sup>10</sup> Cf. Met. B, 995 a24ss.

<sup>11</sup> Cf. Cap. 2.

<sup>12</sup> Naturaleza-Espíritu, Naturaleza-Arte, Naturaleza-Historia etc.

planteamiento aristotélico toma forma definitiva. La palabra griega *οὐσία* y nuestra palabra *estancia*, de esta manera, guiarán el primer paso de nuestra consideración.

§2. *La previa determinación del antiguo sentido del ser y su carácter de estancia. La οὐσία como haber llegado a estar delante.*

Nosotros queremos determinar un apropiado camino para el entendimiento de la pregunta aristotélica. Esta pregunta dice de modo simple *τί τὸ ὄν, ¿qué es lo que está siendo?*<sup>13</sup> La pregunta se refiere a una totalidad que de manera simple los griegos nombraron como *τὰ ὄντα*, esto es, como *lo que es en total*. Ciertamente esta referencia a lo que *es* se mantiene y se comporta en todo quehacer humano, de manera que esta referencia en cada caso *está* en determinadas relaciones significativas a través de las cuales el hombre permanece viviendo en un mundo. Conforme al modo como nos movemos en un determinado mundo lo que *es* puede ser tratado y conservado diferentemente. Esto significa que en cada caso el hombre se relaciona a un mundo *nombrado e interpretado* a través del discurso (*λόγος*). El discurso por el cual lo que *es está* a la vista revela, sin embargo, la multiplicidad de sentidos del “es”. La comprensión de esta diversidad de sentidos en los cuales se desparra significativamente el “ser” es el barbecho del filosofar aristotélico. El “es”, de este modo, se pone adelante como *πρόβλημα*. El problema aristotélico surge de la naturaleza del *ὄν* (*ἐν καὶ πολλά*), el cual es el problema heredado por la Tradición<sup>14</sup>. Lo que *está* en juego es *la verdad de lo que es*<sup>15</sup> y la decisión respecto a lo cual (*περὶ ὧν*) se pregunta se toma desde lo cual (*ἐξ ὧν*) toma asiento el *λόγος*. Lo que se tiene que decidir es el *respecto fundamental* por el cual

<sup>13</sup> Bajo esta forma nuestra de preguntar se señala *la presuposición del entendimiento antiguo del ser*, pues cada vez lo que *es* “está” *siendo*, es decir, se supone ya previamente que lo que *es* se caracteriza en el fondo por su *estabilidad*. Por ello es que en *Met. Z* la pregunta “¿qué es lo que (*καθόλου*) está siendo?”, cuya pluralidad de significaciones dispersan su sentido, debe orientarse por otro modo de preguntar, es decir, “lo que está siendo (primeramente la *οὐσία*), ¿qué es?”. La estabilidad mencionada con esta expresa pregunta ha sido acuñada como el carácter de lo ente: “...ὕποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἔστιν”. (*Met. Z*, 1028 b31-32). Acerca de la *οὐσία* como *τύπος* cf. Platón. *Teeteto* 192 a, 194 b). Todo este pasaje del diálogo es fundamental en relación al párrafo quinto de este trabajo.

<sup>14</sup> Cf. Platón. *Filebo*, 16 c5ss; también *Met. A*, 983 a33ss; *Met. Λ*, 1074 a38ss.

<sup>15</sup> Cf. *Met. α*, 993 b19-20.

lo que *es* puede ser conservado en su verdad. Este respecto decisivo es la perspectiva, el punto de vista desde el cual la investigación filosófica puede tomar la iniciativa, por ello la investigación de los principios resulta fundamental. Desde la ἀρχή es posible decidir *aquello respecto a lo cual* se refiere el λόγος. En este sentido Aristóteles señala la búsqueda de los respectos fundamentales de lo que está siendo. “Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα”<sup>16</sup>(Se buscan los principios y causas de los entes, pero es evidente que como entes). A diferencia de otros saberes que se restringen a un ámbito de lo que es (περὶ ὄν τι καὶ γένος τι) el saber buscado tiende a lo que está siendo como lo que simplemente es y lo que se presenta por sí mismo para este. La consideración de lo ente *como* ente quiere decir que la reflexión está en respecto a su *ser*. Lo ente, *cada vez lo que está siendo*, se considera según lo más general y no respecto a sus partes.<sup>17</sup> Pero en general se dicen “muchas cosas” de lo ente, pues el “es” cuando hablamos y de acuerdo al momento significa y dice algo distinto. Ello revela la ἀπορία del ὄν, su carácter *móvil*<sup>18</sup>. Lo que está siendo en este sentido ya es entendido de muchos modos<sup>19</sup>. Su entendimiento, sin embargo, no es un disparate, sino que todos los sentidos permanecen determinados por una previa y única naturaleza<sup>20</sup>. Esta naturaleza única surge teniendo el carácter de aquello de lo cual dependen los modos de decir lo que está siendo en cada caso. “πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι’ ὃ λέγονται”<sup>21</sup>(en todo momento y de modo principal la ἐπιστήμη está en respecto a lo primero y trata de aquello de lo que dependen los otros entes y a través de lo cual estos se llaman). La posibilidad de la referencia no sólo a los otros entes, sino previamente a esto primero tiene su asiento en el λόγος. El λόγος es una posibilidad del hombre y cuyo carácter fundamental se revela en el mostrar. Desde los modos como “se llaman las cosas” es posible articular esta referencia mostrativa. La κατηγορία es la acusación que se hace pública (κατά-ἀγορεύειν) y que se dirige explícitamente a algo. La κατηγορία es *la*

<sup>16</sup> Met. E, 1025 b3ss.

<sup>17</sup> Cf. Met. Γ, 1003a21ss. “Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. αὕτη δ’ ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τοῦτου θεωροῦσι τὸ συμβηβικός”.

<sup>18</sup> Cf. Phys. A, 184 a1-192 b7.

<sup>19</sup> Cf. Met. Γ, 1003 a33.

<sup>20</sup> Met. Γ, 1003 a33-34. “πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν”.

<sup>21</sup> Met. Γ, 1003 b16ss.

*interpelación y el llamado que se dirige en suma al fondo de algo*<sup>22</sup>. La categoría es el modo de interpelar a algo diciendo tal o cual llamado de acuerdo al momento. Por ejemplo podemos decir que las hojas de un cierto árbol son en un momento verdes y en otro momento rojas, o incluso podemos decir en un momento respecto a lo mismo que es grande, blanco y que está en reposo. El λόγος así es la referencia de lo ente, pues lo ente se llama en todo momento<sup>23</sup>. Decimos que esto es esto, *lo llamamos* de tal o cual forma, *lo indicamos* y *mostramos*: eso es la κατηγορία. Lo que está siendo se entiende en todo llamado y todo llamado está en respecto a una naturaleza que recolecta para sí los múltiples modos de decirlo. Estos llamados como modos de decir el ser en cada caso se refieren a lo que ya se presupone como aquella unidad que surge y que toma sobre sí toda referencia categorial. Lo primero es lo que se dice simplemente y de modo que ya previamente permanece siendo el respecto de lo demás dicho. Lo que primero está siendo es ἀπλῶς λεγόμενον<sup>24</sup>. Lo buscado es lo primero, cuyo carácter se presenta estando previamente y bajo las determinaciones múltiples que pudiesen sucederle. La intención de la pregunta se dirige hacia algo καθ' αὐτό<sup>25</sup>, es decir, hacia *algo simplemente constante y por sí mismo*, para sostenerse bajo lo problemático de su planteamiento<sup>26</sup>. Expresamente esta dirección de la investigación se plantea en el primer capítulo del libro Z de la “Metafísica”: “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία”<sup>27</sup> (Y ciertamente, pues, lo que antiguamente como también ahora cada vez está buscándose y cada vez sigue obstaculizando la salida es: ¿qué es lo que está siendo?, esto es, ¿qué es la οὐσία?). Esta expresión como palabra fundamental de la filosofía aristotélica tiene su suelo en el uso común del lenguaje<sup>28</sup>. Su significación está ya previamente determinada dentro de una articulada experiencia del mundo, de manera que su sentido permanece en un cotidiano modo de hablar. Según esta corriente significación la οὐσία nombra: “riqueza y bienes”, “propiedad”, “hacienda”, “estancia”. Los antiguos entienden así un determinado ente como estando propiamente,

<sup>22</sup> Cf. por ejemplo Cat. 1 b10: “Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρω κατηγορηται ὡς καθ' ὑποκειμένω..”.

<sup>23</sup> Met. K, 1060 b4ste.

<sup>24</sup> Cf. Met. E, 1026 a33.

<sup>25</sup> Top. A, 103 b36ss.

<sup>26</sup> Cf. Met. Z, 1029 a7ss.

<sup>27</sup> Met. Z, 1028 b2-4.

<sup>28</sup> Respecto a las traducciones tradicionales de este concepto desde la experiencia latina cf. J.F. Courtine “Note complémentaire pour l’histoire du vocabulaire de l’être” en “Conceptes et catégories dans la pensée antique”. Paris. Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

como aquello que está simplemente siendo. Del mismo modo nosotros irreflexivamente nombramos la estancia, más antes que ahora, bajo el sentido de la hacienda<sup>29</sup>. Ambas palabras, tanto la antigua como la nuestra, señalan un *ente* en su *modo de ser*. La estancia es la propiedad, aquello que de una manera acentuada permanece más cerca y disponible. La *estancia* es aquello que propiamente *está*. Este ente en el modo de su ser dice: *ser en el modo de estar cada vez y constantemente disponible*. οὐσία tiene así una notable ambigüedad, pues, por una parte nombra *el modo de ser* de un ente y por otra parte *un ente* en su modo de ser. Estancia nombra ya el *ser* de lo ente ya lo *ente*.

Notable también es el hecho de que la caracterización antigua para las cosas tal como nos topan inmediatamente, πράγματα, es decir, los entes con los que constantemente tenemos que hacer, y χρήματα, aquello que es referido en el uso, señalan hacia aquella significación de οὐσία, en la medida que el sentido antiguo del ser se determina desde la ποίησις<sup>30</sup>. *Estar* quiere decir propiamente *estar producido* (productum), entendiendo esta palabra desde un amplio sentido, es decir, como llevar adelante y poner lo llevado en su presencia (pro-ducere)<sup>31</sup>. La οὐσία se entiende así como *haber llegado a estar delante*. Por otra parte lo que ha sido hecho desde la ποίησις se determina como estando disponible, y este carácter disponible y dispuesto guía todo entendimiento de ser.

¿Cómo este ente, es decir, la οὐσία, se nombra como la palabra fundamental de la filosofía aristotélica, cuyo sentido es el modo de ser de lo ente? La estancia, aquello que responde de modo más propio al simple estar, tiene su estado en la más cercana disponibilidad y permanece cada vez adelante para el hombre. Este entendimiento surge así de una fundamental experiencia del ser. La estancia, sin embargo, es un τέχνη ὄν, un ente que ha sido producido desde la madera o la piedra, que *ha llegado a estar parado y aparece*<sup>32</sup> sobre el suelo. Esta corriente significación de la estancia se funda en un entendimiento previo del modo de ser de lo ente. Este ente es experimentado como aquello que en vida está adelante de modo más propio, pues es en esta estancia donde el hombre habita y se mueve. Lo que previamente está a la vista es el modo de ser de la

<sup>29</sup> Es notable que lo que nosotros nombramos estante sea entendido como un bien mueble. La estancia, en este sentido, sería el bien inmueble, destacando con ello que su inmovilidad y permanencia indican su estabilidad a disposición.

<sup>30</sup> Cf. Cap. 2.

<sup>31</sup> Este producir debe ser entendido en el sentido de sacar afuera, hacer salir, poner al descubierto.

<sup>32</sup> Proponemos la relación esencial entre aparecerse (appareo) y pararse (apparo)

estancia, que está siendo adelante más propiamente. La notable ambigüedad de la estancia nombra el *ser* de lo ente y lo *ente*. Lo ente, sin embargo, es experimentado desde el ser.

Así experimentada la estancia desde el cotidiano modo de hablar también la οὐσία puede nombrar otros entes. En “Metafísica” Z se dice: “δοκεῖ δ’ ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν(διὸ τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναι φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)”<sup>33</sup> (Según el parecer de todos la estancia se presenta más aparentemente para los cuerpos [por eso afirmamos que los vivientes y las plantas y sus partes son estantes y también los cuerpos naturales, como el fuego, el agua, la tierra y cada uno de los otros de tal modo y cuantos son parte de ellos o desde ellos, en parte o totalmente, como el cielo y sus partes, las estrellas, la luna y el sol]). σώμα no dice cuerpo en nuestro sentido meramente material, sino que también tiene aquel carácter de la estancia, aquello que es propio y disponible. Tal sentido se encuentra destacadamente cuando σώμα nombra esclavo, es decir, lo que me pertenece y está disponible para mí. Con mayor precisión Aristóteles caracteriza la estancia en el libro Δ de la “Metafísica”. El primer carácter de ser se encuentra en el ὑποκείμενον<sup>34</sup>, *lo que está al fondo y previamente delante*, aquello de lo cual se dicen las otras cosas, como el agua, el fuego, los vivientes etc. También se dice estancia αἴτιον ἐνυπάρχον τοῦ εἶναι<sup>35</sup>, *la causa de disposición interna de ser*, por ejemplo, la ψυχή en el viviente. Estancia es μόριον ἐνυπάρχον<sup>36</sup>, *las partes internamente dispuestas*, las cuales limitan al estante significando algo, así se entiende que destruida la superficie se destruye el cuerpo. Además la estancia es τὸ τί ἦν εἶναι, *lo qué era ser*, cuyo λόγος es una *definitio*, una determinación (ὁρισμός). “συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ’ ὑποκείμενον ἔσχατον ὁ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται, καὶ ὁ ἄν τὸδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ. τοιοῦτον δὲ ἕκαστου ἢ μορ-

<sup>33</sup> Met. Z, 1028 b8ss.

<sup>34</sup> Met. Δ, 1017 b13ss.

<sup>35</sup> Met. Δ, 1017 b15

<sup>36</sup> Met. Δ, 1017 b17

φή καὶ τὸ εἶδος"<sup>37</sup> (Así resulta que la estancia se dice en dos sentidos, el último fondo permanente, que ya no se dice de otro, y aquesto, siendo también separable. Tal es, ciertamente, la apariencia y la vista). La consideración aristotélica de la estancia, que se articula en el libro Z de la “Metafísica”, permanecerá en estas determinaciones.

Como posteriormente se expondrá, el modo cotidiano de hablar es el hilo conductor que Aristóteles en cada caso dispone para su investigación. Desde este decir usual Aristóteles comporta el sentido de ser, pues comúnmente el decir de algún modo llama a lo que es y a través de tal modo de hablar el hombre se entiende cada vez con las cosas en el mundo cotidiano. Así es como permanece una concordancia en que los estantes están siendo propia y aparentemente a los sentidos en el trato común y corriente<sup>38</sup>.

De esta manera podemos observar que la estancia en su significado usual es lo que está siendo más propiamente y es aquello que más plenamente cumple el simple estar. Pero también de un modo propio se llaman estantes los entes que desde sí y por sí mismos nacen y con mayor apariencia aún los que están cada vez, pero también las partes internas constitutivas de ellos.

El carácter de estancia aparece en aquel ente que toma para sí de modo más propio el llamarse estante, la hacienda, y tal ente, como τέχνη ὄν, es determinado, a la vez, como aquello que ha sido hecho y está parado habiendo aparecido delante, pero también porque la hacienda crece fructificando su riqueza. La estancia en su corriente significación es la Hacienda (Facienda) como lo hecho (factum) desde el hacer (facere). Pero el φύσει ὄν también es determinado estando y en la medida que nace y se para por sí mismo a la vista. El φύσει ὄν aparece así en el decir corriente como aquello que ha *nacido* (factus) desde el surgir por sí (fieri). Es notable que la lengua latina conserve aquella relación esencial de lo surgido por sí mismo y lo hecho desde el hacer productor. En ambos modos de llegar a ser lo que se para y aparece es nombrado, por una parte como factum, y por otra parte como factus. No es accidental que esta cierta homonimia, proveniente de una determinada experiencia de ser, haya sido posteriormente entendida a tal punto que la esencia de la Naturaleza pudiese aparecer como una “técnica”.

Tenemos entonces a la vista que desde el modo cotidiano de entenderse con las

<sup>37</sup> Met. Δ, 1017 b23ss.

<sup>38</sup> Cf. Met. Z, 1029 a33ss.

cosas el sentido primero del ser se entiende desde un ente destacado, cuya prestancia sobresale de modo más propio. La estancia es entendida habiendo llegado a *estar*, de manera que el *tenerse en perfecto estado* se experimenta como rasgo fundamental del ser de lo que en cada caso se está moviendo.

### §3. La problemática determinación cuádruple de la pregunta aristotélica.

La estancia (οὐσία), aquello que responde más propiamente a lo que está siendo, aparece inmediatamente para la vida cotidiana como aquel ente cuya prestancia aparece más sobresaliente. A su vez está siendo aquello que está disponible para el trato cotidiano (πράγματα καὶ χρήματα). Y ya siempre son los entes naturales (φύσει ὄντα), pues estos nacen y aparecen por sí mismos. En otro sentido y más alto la estancia también es entendida y experimentada como lo divino (τὸ θεῖον). Esto es el más alto modo de ser que se presenta de cierto modo para el hombre<sup>39</sup>. Esta conexión de la estancia con lo divino tiene previamente que permanecer a la vista, pues la intención de la pregunta por el ser se desplegará ya hacia la más alta estancia<sup>40</sup> (y la estancia del hombre respecto a ella<sup>41</sup>) ya hacia lo ente como ente bajo la dirección de lo primeramente descubierto<sup>42</sup>, y sólo porque tal intención de la pregunta permanece orientada ya previamente por un fundamental

<sup>39</sup> Cf. Met. E, 1026 a20ss; Et. Nic. K, 1177 b27ss.

<sup>40</sup> Met. A, 1071 b2ss. Cf. H. G. Gadamer “Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen” en “Gesammelte Werke”. Band 6.

<sup>41</sup> La επιστήμη buscada ha de ser la más principal y superior y a la cual los demás saberes deben servir. (ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἢ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστον, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση Met. A, 982 b4ss). Esta επιστήμη *sería* la más divina y la más digna de aprecio (983 a5). Esto en conexión con Et. Nic. A, 1094 a26ss. ¿Cuál es la relación esencial entre la σοφία y la πολιτική? ¿De qué modo se entrelazan ambos saberes si, en apariencia y conforme a conceptos ya arraigados, una es metafísica y la otra ética? ¿Son acaso dos series de ideas independientes, una de ellas, por lo demás, problemáticamente buscada, en la medida que la πρώτη φιλοσοφία es tanto επιστήμη del ὄν ἢ ὄν como del τιμιώτατον γένος? ¿O acaso en tal triada de consideraciones teóricas, es decir, la Política (Ética), el saber del ente como ente y la teología se oculta una misma fuerza que, de acuerdo a la propia experiencia griega, necesariamente debe ramificarse dejando surgir, de ese modo, la problemática naturaleza de sus conexiones? Si precisamente lo que está en juego en la existencia del hombre es la búsqueda del saber más alto y principal, éste debe estar armado conforme a la propia experiencia. Una indicación la da P. Aubenque. “¿Es el filósofo el hombre “cualquiera”, el hombre en cuanto hombre, o bien el mejor de los hombres? ¿Es su objeto el ser cualquiera, es decir, el ser en cuanto ser, o bien el género más eminente del ser? ¿Pertenece el ser al dominio público, siendo aludido por la más modesta de nuestras palabras, o bien tan sólo se desvela, en su “maravillosa trascendencia”, a la intuición de adivinos o reyes? ¿Es el discurso del filósofo -por último- la palabra de un hombre meramente hombre, que habría renunciado a interpelar al ser como teólogo, físico o matemático, o bien la palabra altiva de quien, siendo primero en todos los géneros, se hallaría en connivencia con los dioses? Op. Cit. Cap. III, pág 270.

<sup>42</sup> Cf. Met. Θ, 1051 a34ss; Met. Z, 1028 a10ss.

sentido del ser<sup>43</sup>. La pregunta *busca* el estar más simple, determinado y reunido (colectado), el estar contento<sup>44</sup>. Pero ¿qué se presta ya para preguntar? La pregunta tiene previamente a la vista *algo que está llegando a su presencia*, es decir, *lo que se está moviendo* (κινούμενον). En cada caso *algo se mueve*. Lo que se mueve tiene ὕλη, de lo cual se constituye, pues *es posible* que cada uno de los movientes *sea o no sea*<sup>45</sup>. La ὕλη es de este modo lo que *posibilita* el surgimiento de lo que es<sup>46</sup>. Cada vez *algo está moviéndose* y cada vez *hacia su presencia*. La pregunta tiene a lo que está moviéndose a la *vista*. La intención de la pregunta así inmediatamente se topa con lo que está delante y aparece<sup>47</sup>. Lo que inmediatamente sale al encuentro es τὰ ὑποκείμενα, los que están a la vista de cualquier modo, bien sea para la αἴσθησις<sup>48</sup> o para la ἐπιστήμη<sup>49</sup> o para la πρᾶξις<sup>50</sup>. τὰ ὑποκείμενα nombra *aquellos que permanecen ya previamente bajo y para* el percibir, saber y trato cotidiano, en la medida que algo *se presta*<sup>51</sup>, es decir, *se para a la vista y así está presto como aquello cuya presencia se presta a disposición* (τὰ ὑπάρχοντα)<sup>52</sup>. Lo que está siendo se dice *esto que está aquí* (τόδε τι)<sup>53</sup>. Esto significa cada vez algo *uno* (ἓν)<sup>54</sup> y siendo uno<sup>55</sup> esto está aquí presente *a la vista* (εἶδος)<sup>56</sup>. El εἶδος es el aspecto que algo ofrece, es la apariencia y forma por la cual algo está presente. La *vista* es lo *visto* de algo, de manera que sólo por esta *visión* algo llega a su presencia. Lo

<sup>43</sup> Respecto al problemático despliegue del esfuerzo filosófico (πρώτη φιλοσοφία) cf. P. Aubenque. Op. Cit. Por nuestra parte consideramos que la ἐπιστήμη buscada necesariamente siendo conservación de lo que está siendo cada vez (ἄει), es conservación de la más alta constancia. La constancia es lo primero, de modo que necesariamente la ἐπιστήμη buscará las primeras causas (Cf. Met. A, 982 b7ss). Porque το θεῖον ἐστις ἀρχή καὶ αἴτιον (983 a9) y porque es ἄει la πρώτη φιλοσοφία puede ser ἐπιστήμη θεολογική (983 a5ss). Pero puede decirse a su vez que la πρώτη φιλοσοφία es θεολογική en un sentido más fundamental. Respecto a la φύσις como ἀρχή Met. Γ, 1003 a26ss; E, 1026 a20; K, 1064 a36ss. No proponemos ninguna “unidad” de ambos intentos filosóficos, sino más bien destacamos la necesidad de la pregunta, la cual la determina respecto a lo constante y a lo inmóvil (χωριστόν καὶ ακινητόν).

<sup>44</sup> Cf. Et. Nic. K, 1177 a12ss.

<sup>45</sup> Cf. Met. Z, 1032 a20ss.

<sup>46</sup> La verdad de la ὕλη, siguiendo a Hegel, reside en la relación entre la ἐνέργεια y la μορφή.

<sup>47</sup> Cf. Met. A, 992 a25; también R. Boehm. “Das Grundlegende und das Wesentliche”. I. Kap. IV. §10.

<sup>48</sup> Cf. Et. Nic. K, 1174 b15.

<sup>49</sup> Cf. Met. K, 1063 b37.

<sup>50</sup> Cf. Pol. 1216 b14.

<sup>51</sup> En latín “praesto” como adverbio se usa en general con alguna forma de “esse”. Esto indica algo que ya *está* ahí a la mano, a disposición. Como verbo, además, tiene el sentido de distinguirse y sobresalir de algo, sentido que a nuestro juicio se destaca en la palabra griega ὑπάρχειν.

<sup>52</sup> Cf. Met. A, 982 b23; Et. Nic. I, 1169 b5.

<sup>53</sup> Cf. Met. Z, 1037 b27. “γὰρ ἡ οὐσία ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει”.

<sup>54</sup> Cf. Met. Γ, 1006 a28ss.

<sup>55</sup> Cf. Met. K, 1061 a18 “τό τε γὰρ ἐν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἐν”.

<sup>56</sup> Cf. Met. Γ, 1006 a28ss.

que está a la vista, el aspecto de algo uno, no está respecto a algo otro, sino que *esto uno* ya está a la vista y *lo demás que le ha sucedido* está respecto a él. Esto uno que se dice está descubiertamente presente y junto a esto uno *lo que le ha sucedido*<sup>57</sup> (συμβεβηκότα)<sup>58</sup>. Pero la pregunta no se dirige a lo que está y luego no indeterminadamente, sino que ya de modo previo se orienta por *lo que simple y descubiertamente está presente* (ἀληθές). Lo que primero está siendo significa *qué es* (τί ἐστι). Ello significa que se considera su *essentia*, pues se tiene respecto a la οὐσία: “τὸ ὄν σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ...”<sup>59</sup> (Lo que está siendo significa, pues, por una parte qué es y a questo, por otra parte...). Aristóteles dice esto precisamente en un pasaje que abre con una expresión que constantemente guía todo su esfuerzo filosófico, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, lo ente se dice de muchos modos. Dentro de un modo Aristóteles separa a un lado (τὸ μὲν) aquello que está simplemente siendo, *qué es, esto aquí*, y al otro lado (τὸ δὲ) los demás entes que han sucedido de modo accidental. *Qué es, a questo*, indican un modo determinado de ser, el cual es el respecto fundamental del λόγος. Lo que le ha sucedido a algo, por otro lado, se llama respectivamente y de acuerdo a un modo de decir “es”. Pero esto mismo afirma los múltiples comportamientos respecto a lo ente y esto significa los múltiples modos de atenderlo, pues cada vez decimos algo de algo (τὶ κατὰ τινός) y esto de modo problemáticamente múltiple<sup>60</sup>. El carácter fundamental de lo ente se descubre en la movilidad del acusar (λέγεσθαι κατὰ). Entendemos este κατὰ como el movimiento mismo del decir. τὰ λεγόμενα, los llamados, tienen su suelo en el λόγος, cuyo fondo se descubre en el σύμβολον, es decir, en mantener reunido lo que se arroja conjuntamente. Cuando nace un σύμβολον se afirma un acuerdo previo, se sostiene un entendimiento común y a la vez la posibilidad del διαλέγεσθαι. Este es posible así en la γένεσις del σύμβολον<sup>61</sup>, cuyo carácter señala el previo entendimiento. El λόγος *deja aparecer recolectando* bajo la unidad del σύμβολον. Este

<sup>57</sup> Proponemos la palabra “sucedido” como traducción de lo que tradicionalmente se entiende como “accidente”. Por una parte destacamos con esta palabra lo que le acontece a algo. El sentido de esta forma verbal en nuestra lengua tiene precisamente el sentido de algo que le acontece a alguien, algo que le pasa y que puede ser referido a otro, pero también aquello que resulta, por así decirlo, de manera posterior a algo primero.

<sup>58</sup> Cf. Met. Δ, 1025 a14ss.

<sup>59</sup> Met, Z, 1028 a11ss.

<sup>60</sup> Cf. P. Aubenque. “El problema del ser en Aristóteles”. Cap. 2, 2.

<sup>61</sup> Cf. De interpretatione. 16 a27ss.

λόγος ἀποφαντικός, es decir, que deja aparecer, se apresta para descubrir o simular<sup>62</sup>. *El λόγος descubriendo recolecta los llamados múltiples de la estancia, siendo ésta lo que el λόγος primeramente descubre*. La separación indicada arriba (τὸ μὲν...τὸ δὲ) destaca una preeminencia de la llamada estancia, es decir, su sobresaliente estar, cuya presencia permanece cada vez como el respecto para la llamada de lo que le ha sucedido de manera accidental, lo cual se presenta indeterminadamente. “κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τᾶλλα τὰ οὕτω λεγόμενα. πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον”<sup>63</sup>(Pues según el λόγος de la estancia se dicen los otros entes, el cuanto, el cual, y los otros que así se dicen. Puesto que todos tienen que comportar en sí el λόγος de la estancia). En la medida que el carácter fundamental del hombre está en el λόγος es a su modo (λέγειν κατὰ) donde el hombre mismo y el mundo están descubiertos. Desde el λόγος de la estancia lo que es está limitado (πέρας). Esta posibilidad del λέγειν es la determinación (ὀρισμός). Este modo de decir descubre (ἀληθεύει) aquello que *está* siendo. ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὗ ὁ λόγος ὀρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἐκάστο”(Además lo que era ser, cuyo λόγος es determinación, también se dice estancia de cada uno). Lo que está siendo se dice καθ’αυτό<sup>64</sup>. En este preeminente decir se descubre algo, se lo hace conocido<sup>65</sup>. El λόγος como ὀρισμός llama a lo ente en su simple estancia. El carácter limitado de la estancia es τὸ ἔσχατον ἐκάστου<sup>66</sup>, lo extremo de cada uno. El πέρας es lo que está determinado frente a otro (ὀριστόν) y de tal modo que es visto, está a la vista (εἶδος)<sup>67</sup>. El estar propiamente tal se cumple en la determinación y así delimitado en su perfección (τέλος) lo ente se para a la vista<sup>68</sup>, está siendo<sup>69</sup>.

La referencia que los demás llamados tienen a esta determinación sucede y resulta en el λόγος. Cada llamado así tiene que comportar conjuntamente a la estancia. La

<sup>62</sup> Cf. De interpretatione. B, 17 a2ss. “ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει”.

<sup>63</sup> Met, Θ, 1045 b29ss.

<sup>64</sup> Cf. Met. Δ, 1017 b22.

<sup>65</sup> Cf. An. Post. B, 90 b16.

<sup>66</sup> Cf. Met. Δ, 1022 a4.

<sup>67</sup> Cf. Met. Δ, 1022 a6.

<sup>68</sup> Cf. Met. Δ, 1021 b12ss.

<sup>69</sup> Cf. Phys. B, 192 b13 “...φύσει συνεστῶτα”; 193 a36 “...τοῖς φύσει συνισταμένοις”. Respecto a esto cf. F, Kaulbach “Der Philosophische Begriff der Bewegung”. I Kapitel. Pág. 13ss.

estancia previamente está siendo simplemente llamada, de manera que ya a la vista por sí misma es lo primero y el respecto que los demás llamados comportan en sí. Pero en la determinación el εἶδος sobresale y permanece separado (χωριστὸν)<sup>70</sup>. Aristóteles llama a esta autoconstancia τὸ τί ἦν εἶναι, lo que era ser<sup>71</sup>. Con esta expresión Aristóteles nombra la constante prestancia de lo permanente, pues lo manifiesto por el ὀρισμός yace firme, es un κείμενον<sup>72</sup>. La estancia está permaneciendo bajo (ὑποκείμενον) cada llamado del decir. Pero el ὑποκείμενον sólo puede ser determinado como estancia si el εἶδος es visto estando delante, es decir, en su estar presto (ὑπάρχειν)<sup>73</sup>. El ὀρισμός así es la referencia del saber, lo γνωριμός de cada εἶδος. La pregunta, orientada previamente por la presencia, tiende así a lo que está más simplemente presente para cada uno. “ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ’ αὐτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστὶ, δῆλον”<sup>74</sup>(Es ciertamente evidente, pues, que de entre los entes primeros y que se llaman estando en sí mismos, el ser para cada pausa y la pausa es uno y lo mismo). Lo primero y por sí es lo que era ser como la estancia de cada pausa (οὐσία ἑκάστου). Comprendemos este carácter de la estancia desde la *pausa* en un cierto sentido, esto es, ya no desde la duración, sino desde un modo extremo de movilidad, desde el *reposo*. La pausa no la entendemos aquí como la duración de algo, sino *aquello mismo en su estar presto*. En este sentido vemos lo que nombra τὸ ἕκαστον. ἑκάς quiere decir “lejos” y ἕκαστον nombra cada uno por sí y en su parte. En la medida que la determinación se establece bajo la demora de la consideración (διαγωγῆ)<sup>75</sup>, cada uno no aparece inmediatamente, sino que se precisa cierta distancia para su determinación. En

<sup>70</sup> La constancia libre de ὕλη. Cf. Met. Z, 1032 b14. “λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι”; también Met. A, 1019 a3.

<sup>71</sup> Respecto al problema de este concepto cf. E. Tugendhat. “TI KATA TINOS, eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe”. Kap III, pág 67ss; P. Aubenque. Op. Cit. Cap. II, 2, pág. 438ss; R. Boehm. Op. Cit. II. Kap. III, §16ss. Por nuestra parte pensamos que una indicación para la comprensión de este concepto fundamental permanece en la experiencia cotidiana griega. En este sentido la indicación puede señalarse a través del modo como cada ciudadano libre se presentaba a los demás. Su *presentación* la indicaba su patronímico y su nombre propio, incluso además el δῆμος del cual provenía. Del mismo modo puede ser considerado teóricamente el concepto aristotélico. Así en la determinación del hombre como ζῷον λόγον ἔχον la correspondencia con el concepto aristotélico τὸ τί ἦν εἶναι es la siguiente: la proveniencia, el γένος (ἦν), fue, lo indica ζῷον y la diferencia específica, el εἶδος (εἶναι), ser, el λόγος.

<sup>72</sup> Cf. Met. Z, 1040 a11.

<sup>73</sup> Respecto al problema del υποκειμενον cf. Met. Z, 1029 a1ss. También E. Tugendhat. Op. Cit. y sobre todo R. Boehm. Op. Cit.

<sup>74</sup> Met. Z, 1032 a4ss.

<sup>75</sup> Cf. Et. Nic. X, 1177 a19ss.

esta distancia que se toma, cada uno permanece como una pausa, es decir, como un momento constitutivo de lo estante. La pausa se establece precisamente desde el modo mismo de la determinación. En la medida que previamente *algo se mueve, esto se determina desde el reposo y la detención*<sup>76</sup>. La estancia así, como más arriba se dijo, se determina de dos modos: como el ὑποκείμενον ἔσχατον y el τόδε τι ὄν. La primera determinación corresponde a lo que ya está delante y de lo cual todo lo demás sucedido y resultante se dice. La otra determinación dice el carácter separado (χωριστόν) de lo estante<sup>77</sup>. La problemática dirección del preguntar se detiene en la presencia, es decir, en el εἶδος, pero sólo en la medida que tiene el carácter de la prestancia y cuyo estado permanente (κείμενον) está presente bajo (ὑπο) todo lo demás sucedido y resultante. Precisamente porque tiene a la vista ya previamente lo estante como moviente la intención de la pregunta se despliega problemáticamente.

Para Aristóteles el εἶδος es lo simplemente determinado (ὀριστόν), está presente en su prestancia, es decir, en su estar presto (ὑπάρχειν). La pregunta se detiene en lo simplemente presente apartando las demás prestancias (συμβηβεκότα) que le advienen a la estancia y deja salir el simple estar sobre sus sucedidos y resultantes a una cierta persistencia. Lo qué era ser se dice por sí mismo<sup>78</sup>. La estancia así es llamada ἀπλοῦν<sup>79</sup>. Lo que simplemente está sobresale por sí mismo descubierto (ἀληθές)<sup>80</sup>. Lo ente se considera desde su constante prestancia (τί ἐστιν), en la medida que se presta (ὑπάρχει) el εἶδος καθ' ἕκαστον, es decir, la vista conforme a cada pausa. Siendo la estancia la πρώτη κατηγορία, lo primeramente llamado, aquesto (τόδε τι) sobresale como lo simplemente prestante (ὑπάρχον) y en cuyo respecto todas las demás prestancias que le advienen están presentes. Tugendhat indica el problema: “Es zeigt sich, dass tatsächlich alle anderen Präsenzen, die in ihrem Vorliegen nicht als selbständig angesprochen werden können, weil sie von etwas gesagt werden, nicht von einem Unbestimmten, sondern von einer Präsenz gesagt werden, die ihrerseits von keiner anderen Präsenz gesagt wird und daher als vorliegende mit der “τί ἐστι” –Frage angesprochen werden kann. Von einem

<sup>76</sup> Cf. Phys. H, 247 b11.

<sup>77</sup> Cf. Met. Δ, 1017 b23ss.

<sup>78</sup> Cf. Met. Z, 1029 b13-14. “ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστω ὃ λέγεται καθ' αὐτό”.

<sup>79</sup> Cf. Met. E, 1027 b27.

<sup>80</sup> Cf. Met. Θ, 1051 b33ss.

Vorliegenden lässt sich z. B. sagen es ist weiss, gross, auf der Erde, jung, später alt – und noch unbegrenzt vieles andere; aber was ist es? Zum Beispiel ein Mensch. Und diese ausgezeichnete Präsenz, die “erste” Kategorie, ist nicht nur selbständig, sondern zugleich die einige versammelnde Stätte der Mannigfaltigkeit und Bewegung der anderen Präsenzen, nicht als blosse Unterlage, sondern die Präsenzen sind als Kategorien ihre weiteren Seinsbestimmungen, sind die Präsenzen des Vorliegenden, so dass es selbst es ist, was sich mannigfaltig präsentiert und bewegt, dabei aber hinsichtlich seiner eigenen Präsenz einfach und beharrlich bleibt”<sup>81</sup> (Se muestra que concretamente todas las otras prestancias que no pueden ser llamadas como autoconstantes en su permanecer, porque ellas son dichas de algo, no son dichas de algo indeterminado, sino de una prestancia, la cual por su parte no es dicha de ninguna otra prestancia y por eso puede ser llamada como permanente con la pregunta “τί ἐστι”. De un subyacente se deja, por ejemplo decir: es blanco, grande, sobre la tierra, joven, viejo-y aún ilimitadamente muchos otros; pero ¿qué es? Por ejemplo, un hombre. Y esta destacada prestancia, la “primera” categoría, no es sólo constante, sino a la vez el estado único colectante de la multiplicidad y movimiento de las otras prestancias, no como mera situación, sino que las prestancias son como categorías de sus más amplias determinaciones de ser, son las prestancias del fondo permanente, de modo que esto mismo, que se presenta y se mueve múltiplemente, permanece, empero, persistente y simple respecto a su propia prestancia). El ser entendido como constante estar toma posición frente a lo que le sucede, de manera que esto sucedido puede ser designado como una caída (πτῶσις), un inclinarse y desviarse de la estancia<sup>82</sup>.

La problemática pregunta que busca el estar más simple encuentra su dirección desde el modo múltiple (πολλαχῶς) de decir lo ente hacia aquello que ya previamente permanece bajo lo llamado y que está primero a la vista. Tal articulación de la pregunta que toma su medida desde el decir mismo, pues al preguntar qué es no se pregunta respecto a cual o a cuanto o a dónde, sino respecto a algo καθ’αυτό, algo que responda más propiamente al llamado de la estancia, tal articulación, digo, es gracias a una posibilidad del decir, pues el establecimiento de la determinación es un modo del λόγος. La estancia así es delimitada en su propiedad. Límite y perfección aparecen como el

<sup>81</sup> E. Tugendhat “ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ”. Ed. Cit. Pág 25. Respecto a la permanencia de la estancia ver infra. Cap. 6.

<sup>82</sup> Cf. Met. N, 1089 a27.

carácter fundamental del estar de lo que es. El problema aristotélico de la ούσία se plantea sobre un suelo determinado y a través de un horizonte ya alcanzado. Lo primero es la estancia, pero ésta aparece sucediendo a la vista desde los respectos del λόγος (τὶ κατὰ τινός).

Pero la pregunta no permanece sólo en el múltiple modo de decir lo ente desde cada llamado, sino que la intención de la pregunta desde la misma y única necesidad se articula de otras distintas maneras. Así lo dice Aristóteles en *Metafísica Θ*. “ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντέλεχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον”<sup>83</sup>(Pues ciertamente se dice lo ente, por una parte el qué, el cual, el cuanto, por otra parte según la posibilidad y la actualidad y también según la obra). Lo ente se dice no de un solo modo, sino de muchos modos, por una parte (τὸ μὲν) conforme al modo de cada llamado, κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, y por otra parte (τὸ δὲ) según la δύναμις y la ἐντέλεια. Estas dos determinaciones se pertenecen mutuamente como modos de ser fundamentales de lo ente. Lo ente como ἐντέλεια de un δυνάμει ὄν<sup>84</sup>. Pero lo ente también es κατὰ συμβεβηκός, lo que no es propiamente, pero está siendo a su modo. De esto no hay saber alguno<sup>85</sup> y está más cerca del no-ser<sup>86</sup>. Pero τὸ ὄν ὡς ἀληθές ἢ ψεῦδος, lo ente como descubierto o simulado se considera como κυριώτατον ὄν.

Había sido posible encontrar la unidad del múltiple decir categorial en la estancia, pero ahora la pregunta se despliega de otros tres modos y permanece oscuro el modo cómo esta cuádruple determinación de la intención cuestionadora pueda estar articulada. En cierto modo Aristóteles contesta a este problema. “παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἓν τι καὶ κοινὸν ἢ ἀναγωγὴ γίγνεται”<sup>87</sup>(Para todo ente nace la conducción hacia un cierto uno y común). Lo ente cada vez se está diciendo de muchos modos<sup>88</sup>. Esta multitud, desde un modo, está determinada bajo la unidad de lo que está

<sup>83</sup> Met. Θ, 1045 b32ss.

<sup>84</sup> Cf. Met. Θ, 1045 b27-1051 a34. Respecto a la conexión esencial entre esto y el libro Z cf. E. Tugendhat Op. Cit. Kap. III, pág. 67ss. Estas determinaciones permanecerán aquí expresamente omitidas, pues reservamos su aclaración en un trabajo posterior.

<sup>85</sup> Cf. Met. Δ, 1026 b2ss.

<sup>86</sup> Importante es conectar la consideración del κατὰ συμβεβηκός εἶναι con el libro B de la “Física” (195 b31-198 a13).

<sup>87</sup> Met. K, 1061 a10ss.

<sup>88</sup> Cf. Met. K, 1060 b32ss.

primeramente siendo bajo cada llamado y lo cual es un modo determinado de ser. Pero este modo de decir lo ente es hondamente problemático. El ὄν πολλαχῶς λεγόμενον indica no sólo los cuatro mencionados respectos del ser, sino la pluralidad de sentidos y modos de llamarlo<sup>89</sup>. La dirección de la pregunta se afirma en un modo preeminente de ser, la estancia, pero la hondura del ser la desparrama en los múltiples modos de descubrir lo ente, aunque respecto a una cierta unidad regidora, que, empero, no es la primeramente llamada estancia<sup>90</sup>. El ser así no se restringe a ella<sup>91</sup>. ¿Cuál es la unidad colectora común de los cuatro mencionados modos de decir lo ente? La disipación categorial encontraba solución en la unidad de la estancia, pero ahora más problemáticamente el ser se disipa ya no sólo en tal multitud de llamados, sino en el cuádruple respecto del ser. La referencia de los demás llamados permanece determinada hacia un cierto uno y común. “Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν”<sup>93</sup>(Por cierto lo ente se dice de muchos modos, pero con respecto a uno y a una única φύσις).

De modo preparatorio hemos podido ver lo problemático de la intención de la pregunta aristotélica y su despliegue. El proyecto filosófico de establecer la σοφία se articula bajo la orientación de una determinada experiencia. La búsqueda de la unidad del

<sup>89</sup> P. Aubenque Op. Cit. Cap. 2. Pag 167.

<sup>90</sup> Cf. P. Aubenque. Op. Cit. Cap. 2. “Ciertamente, la οὐσία es aquello sin lo cual las demás significaciones no serían, aquello que las mantiene constantemente en su ser, pues no puede concebirse una cualidad que no sea cualidad de la esencia, ni relación que sea relación entre esencias, etc. En este sentido la οὐσία, por respecto a las demás categorías, representa sin duda el papel de fundamento del ser. Pero no es ἀρχή en el sentido del fundamento del conocer: el conocimiento de la esencia no permite de ningún modo conocer las otras categorías, pues ella no es *su* esencia”. Pág 186. ¿Cuál es el sentido entonces de la referencia de los llamados a lo primeramente llamado? El problema se destaca aún más adelante: “...hay que reconocer por fuerza que las categorías del ser se significan entre sí constantemente; el hecho de que toda categoría sea *relativa* a la esencia, perteneciendo así a la categoría de los relativos, no es más asombroso que la observación de que toda categoría tiene una *esencia*, perteneciendo así a la categoría de la esencia. Pero la doctrina tiene otra particularidad más merecedora de atención: la de que el término por respecto al cual las categorías significan el ser es él mismo una categoría, una significación más del ser, entre otras. El estatuto de la esencia es, por tanto, doble: significación del ser entre otras y, a la vez, aquello en cuya virtud las demás significaciones del ser son significaciones del ser; la esencia, entonces, no está más allá ni más acá de las categorías, como podría esperarse que un fundamento lo estuviera, sino que es el primer término de una serie, o sea, de un conjunto donde hay anterioridad y posteridad, y al cual pertenece ella misma: el fundamento es, en este caso, inmanente a la serie (...) Las categorías no son los modos de significación de la *esencia*, sino que tanto la esencia como las demás categorías significan, inmediatamente la primera y por relación a ella las demás, otro término aún más fundamental, que es el *ser*”.

<sup>91</sup> Cf. Anal. Post. B, 92 b13. “το δ’ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί”. Met. I, 1053 b17.

“οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἓν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ’ ἢ κατηγορημα μόνον”.

<sup>92</sup> Cf. Met. Γ, 1003 b5ss

<sup>93</sup> Met. Γ, 1003 a33ss.

ser desde el asumido entendimiento de los múltiples modos de decirlo estructuran la notable dirección del esfuerzo de saber. Pero de los respetos que surgen para tratar de responder la pregunta, la experiencia de la φύσις siempre parece estar orientando de algún modo la consideración ya sea del proyecto de la unidad de las significaciones del ser, ya sea de la búsqueda de la más propia estancia, la cual para el hombre antiguo se presentaba como una vida ευδαιμον dentro de la πόλις, conforme a la experiencia que tenía de su relación con τὸ θεῖον, *lo que siempre es*, asunto expreso de la σοφία<sup>94</sup>. No podemos detenernos ahora en todas estas conexiones, no obstante lo principal aquí es ver que la experiencia de la φύσις impera cada vez, y la mayor parte de las veces de modo oculto, en la consideración del sentido de ser, cuya acuñación tradicional permanece como estancia. El problema de la estancia propiamente sólo podría ser considerado a través de un análisis del libro Z de la Metafísica en conexión con el libro Θ, trabajo que no nos corresponde aquí realizar. Nuestro próximo paso, empero, tiene la tarea de señalar aquel carácter imperante de la φύσις en la investigación aristotélica. Esta indicación a la φύσις recibe su orientación desde un lugar que, a nuestro juicio, fundamenta toda la investigación aristotélica. Desde esta indicación será posible ver el ámbito de la consideración y, a la vez, acercarnos al suelo de la experiencia aristotélica del ser.

---

<sup>94</sup> Cf. Met. A, 983 a5ss.

## El movimiento como horizonte de la investigación aristotélica

## La γένεσις como el carácter fundamental del φύσει ὄν

§4. *La doble significación de la φύσις como γένος τοῦ ὄντος y como οὐσία. La φύσις como lo propiamente cuestionable. La relación entre los φύσει ὄντα y los ἔργα τέχνης.*

Hemos aprendido que en el fondo de la experiencia antigua impera el entendimiento del ser como φύσις. Con esta palabra se nombra algo demasiado simple como para que nosotros aún podamos siquiera alcanzar a distinguir un leve eco de lo que vivamente alguna vez estuvo en el oído y ánimo antiguo. Como tal experiencia jamás podría ser posible en nosotros, debemos contentarnos con aprender aquello de lo que de ella han dicho los antiguos y también los más tardíos. Es cierto que φύσις fue traducida por la experiencia romana como Natura. Y en el inicio de la lengua castellana se conserva esta palabra. Nos es familiar lo que significamos cuando nombramos naturaleza y mentamos en suma con esta palabra todo lo que *ya está siendo*. Pero también decimos naturaleza refiriéndonos a la esencia de algo, a aquello que constituye propiamente su modo de ser. La ambigüedad de lo que dice φύσις es tan fundamental como lo que dice οὐσία. Los antiguos entendían la φύσις desde una experiencia del ser que ya previamente tenían a la vista. *Lo que ya está a la vista en cada caso y cada vez es la presencia (παρουσία)*<sup>95</sup>. Pero a la presencia *algo ha llegado*. φύειν quiere decir crecer, surgir, nacer<sup>96</sup>. Nuestra palabra *salir* proviene de la latina saltare, lo que quiere decir saltar, surgir, y también danzar. Decimos sale el sol y mentamos que el sol se *presenta y aparece*. Pero también decimos, por ejemplo, en cierto sentido, que nosotros salimos a algún lugar, es decir, que nosotros vamos *afuera*. Además decimos que algo nos salió bien, es decir, que algo nos *resultó y sucedió* favorablemente. Y también decimos en primavera que están saliendo las flores, es decir, que ellas *desde lo oculto* del capullo *nacen y surgen llegando a* la claridad de su bella forma. Si prestamos atención a esto, primero de lejos, entenderemos que en el fondo de nuestra experiencia algo permanece de lo que fue experimentado, pero de un modo desarraigado, pues ya no es la misma

<sup>95</sup> Cf. Parménides. “νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν”. Fr. 8, 5, Simplicio, en Phys. 78, 5. Cf. también G. Teichmüller “Aristotelische Forschungen”. Band 3.

<sup>96</sup> Cf. Met. Δ, 1014 b16. “ἡ τῶν φυσικῶν γένεσις”

experiencia, sino una históricamente diferente respecto a todo lo que es. A pesar de ello nuestra lengua conserva en la naturaleza la ambigüedad fundamental de la φύσις. Por una parte φύσις nombra al φύσει ὄν, a lo estante por sí, aquello que en la inmediata experiencia tomamos como estando y siendo en conjunto, el cielo, los astros, el mar, los ríos, la tierra. La φύσις es experimentada ampliamente como lo que *constantemente está imperando por sí mismo en su presencia*. φύσις es la Naturaleza<sup>97</sup>. Lo que ya previamente está siendo por sí mismo y aquello que está presente animando, maravillando, nutriendo, protegiendo, destruyendo. Pero la φύσις experimentada por Aristóteles se diferencia respecto a la τέχνη<sup>98</sup>. El φύσει ὄν como lo que nace y surge por sí mismo se diferencia del τέχνη ὄν como lo que nace desde la producción (ποίησις). φύσις nombra de este modo un ámbito determinado de lo que es.

“ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὔσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος.”<sup>99</sup>(Puesto que ciertamente también la ἐπιστήμη φυσικὴ resulta ser respecto a cierto género de lo ente...). La φυσικὴ trata de un γένος de lo ente que surge por sí mismo y tiene el principio del movimiento en sí mismo. Por el contrario, el τέχνη ὄν tiene el principio de su nacimiento en otro, ἐν τῷ ποιοῦντι. La φύσις así es considerada como un ámbito de lo ente respecto a otro. La diferencia fundamental reside en la ἀρχή de la γένεσις. Desde uno y otro γένος, sin embargo, nace una determinada estancia. Y una y otra estancia no está a la vista sino como estancia. Pero respecto a su γένος la ἐπιστήμη φυσικὴ pregunta por la vida, por lo que sea el alma, por el nacer y el perecer, por el movimiento, por el lugar, el tiempo, el vacío, aquello en lo cual lo moviente se mueve, pregunta por lo que se mueve en total y por el primer motor, en una palabra, por τὰ φυσικά, es decir, por todo lo que pertenece a la φύσις. La más alta pregunta, sin embargo, tiende al primer motor (τὸ θεῖον) y en suma se dirige al todo estante de la φύσις (τὸ ὄν καθόλου). Lo divino en este sentido tiene una naturaleza determinada, pues τὸ θεῖον φύσει ὑπάρχει<sup>100</sup>. La más alta estancia

<sup>97</sup> Cf. Hölderlin “Wie wenn am Feiertage”. Sämtliche Werke. Zweiter Band. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1951, pág. 118ss.

<sup>98</sup> Respecto a la determinación de la φύσις cf. Phys. B, 192 b8-193 b21. Además la interpretación de M. Heidegger a este capítulo. “Vom Wesen und Begriffen der Φύσις. Aristóteles, Phys B, 1, en “Wegmarken”. Gesamtausgabe, Band 9. V. K. 1976.

<sup>99</sup> Met. E 1, 1025 b19-20. Cf. también Met. Γ 3, 1005 a34. “ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις”.

<sup>100</sup> Cf. Met. E, 1026 a20.

está más propiamente presente y cada vez (ἀεί) por sí misma. Así φύσις puede nombrar, ya no a lo ente natural en su imperante conjunto, sino a la οὐσία, el modo de ser de algo, su esencia, su naturaleza: “καί ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία”<sup>101</sup>(Y todo esto, es decir, lo ente natural, tiene el modo de ser de la estancia). φύσις es οὐσία, es decir, estancia, eso que deja presentar, el *ser* de lo estante<sup>102</sup>. Pero si la φύσις es οὐσία τις más principalmente la οὐσία y de igual modo la ἀρχή puede comprendida como φύσις τις. “ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν”<sup>103</sup>(Y puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que son necesariamente de *cierta naturaleza* en cuanto tal). La φύσις está pensada ciertamente como ἀρχή y πρῶτον<sup>104</sup>, pero las ἀρχαί en el sentido citado están determinadas por la φύσις.

Ahora, las dos significaciones fundamentales de la φύσις en el pensar de Aristóteles (La φύσις como γένος τοῦ ὄντος y οὐσία) están recogidas de tal modo que constantemente señalan, en cada caso y de acuerdo a su sentido, hacia la pregunta fundamental de la filosofía. Cuando Aristóteles pregunta por la estancia de lo estante, ya previamente tiene a la vista la presencia (παρουσία), en la medida que la estancia se piensa en relación a su vista (εἶδος) y ésta en cada caso estando constante en su prestancia (ὑπάρχον). Esta experiencia fundamental del ser, *la constante prestancia*, articula todo ámbito del decir y hacer. A partir de lo prestado en tal experiencia, es decir, de lo que ya está previamente dado como suelo, cada ámbito puede ser determinado conforme a los respectos que nacen de allí. La experiencia fundamental del ser como constante prestancia, sin embargo, tiene al movimiento como horizonte, de modo tal que algo cada vez *ha llegado a ser*. Ser significa *haber llegado a la presencia*. De esta manera *la experiencia del ser tiene su horizonte en el movimiento*.

El movimiento es la *diferencia fundamental* que separa<sup>105</sup>. Lo constantemente

<sup>101</sup> Fís. B 1, 193 b33.

<sup>102</sup> Cf. Met. Δ, 1014 b36. “ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία ” y 1015 a13. “ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν”.

<sup>103</sup> Met. Γ 1, 1003 a26ss.

<sup>104</sup> Cf. Met. Δ, 1015 a13ss.

“ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἡαυτά”

<sup>105</sup> Cf. P. Aubenque. Op. Cit. Cap. II Pág 400-401. “El movimiento es la diferencia fundamental que separa a lo divino de lo sublunar. El que haya intermediarios entre la inmutabilidad del Primer Motor y el movimiento discontinuo de los seres del mundo sublunar no debe enmascarar la radicalidad del corte que así se instaura dentro del ser. El ser en movimiento y el ser inmóvil no son dos especies opuestas en el interior de un mismo género. El

separado es οὐρανός y γῆ. οὐρανός es κόσμος<sup>106</sup>, es decir, orden y esto significa *siempre* (ἀεί). El orden del cielo revela a los estantes divinos que nos son aparentes<sup>107</sup>. El cielo mismo es uno<sup>108</sup> y su claridad inmóvil<sup>109</sup>. La claridad del cielo deja ver, pues el fuego celestial se presenta en la transparencia (διαφανής)<sup>110</sup>. En el movimiento celestial se presenta el orden circular de los más divinos de entre los estantes aparentes<sup>111</sup>. La presencia celestial de este orden circular revela la cercanía de la más alta estancia inmóvil<sup>112</sup>. “ἀδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει”<sup>113</sup>(es evidente que si la más alta estancia [lo divino] está presente en algún lugar, está presente en tal naturaleza [inmóvil]). φύσις está nombrando aquí precisamente el modo de ser de la estancia divina. La φύσις de la estancia divina, es decir, el modo como la más alta estancia se presenta por sí misma es la inmovilidad y la constancia (ἀκίνητον και χωριστόν). τὸ θεῖον simplemente está siendo por sí mismo cada vez. El más alto modo de ser es τὸ ἀκίνητον y señal de ello es la circularidad del movimiento celeste<sup>114</sup>, cuyo tránsito es por mor de la estancia divina, la cual, sin embargo, como primer motor, se ausenta<sup>115</sup>.

El estante natural, cuyo principio de nacimiento está en sí mismo, está ya *moviéndose ya reposando*. El φύσει ὄν surge por sí mismo y de tal modo que cada vez como moviente está disponible para iniciar otro movimiento. La estancia por sí misma y desde sí misma está constantemente siendo apropiada en cada movimiento y nunca suficientemente estante en cada reposo. Lo estante está constantemente *en movimiento*. La causa de esto pertenece a la ὕλη<sup>116</sup>. El movimiento como horizonte de la mirada no se

---

movimiento no es una diferencia específica, es decir, cuya presencia o ausencia no impediría proferir un discurso unitario sobre los seres a los que afecta o no afecta. No es una diferencia que dejaría subsistir una unidad más alta; es la Diferencia que hace imposible, por principio, toda unidad, es el Accidente que no es un accidente más entre otros, sino aquello en virtud de lo cual la unidad del ser se halla afectada sin remedio por la distinción entre esencia y accidente; es el corte que separa el mundo del accidente y el mundo de la necesidad”.

<sup>106</sup> Cf. De Coelo, A, 280 a21

<sup>107</sup> Cf. Met. E, 1026 a17.

<sup>108</sup> Cf. Met. Λ, 1074 a32ss.

<sup>109</sup> De anima B, 418 b21ss.

<sup>110</sup> De anima B, 418 b13ss.

<sup>111</sup> Cf. Fis. B, 196 a33. Respecto a la primacía (κύριως) del movimiento circular ver Fis. Θ, 260 a20ss.

<sup>112</sup> Cf. Met. Λ, 1072 b7ss.

<sup>113</sup> Met. E, 1026 a20.

<sup>114</sup> Cf. Met. Λ, 1072 b8ss. También Fis. Θ, 254 b4 ss.

<sup>115</sup> Cf. Hölderlin “Was ist Gott?...”. Sämtliche Werke. Pág. 210.

<sup>116</sup> Cf. De generatione et corruptione B, 335 a27ss. Vide infra.

deduce. Superficial sería tal intento, pues es precisamente el movimiento el carácter fundamental del φύσει ὄν, de lo ente que surge por sí mismo: “ἡμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι. δῆλον δ’ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς”<sup>117</sup> (Para nosotros, empero, ya permanece como suelo que lo ente que es por sí mismo, ya todo ya alguno, está moviéndose. Esto claramente permanece a la vista desde una ἐπαγωγή). La ἐπαγωγή es el modo de acceder a aquello que ya está a la vista y por lo cual la consideración respecto a la estancia natural puede asentarse y tener sus respectos fundamentales. El movimiento accede ya previamente a la mirada tan evidentemente que no precisa de deducción alguna, sino que, como horizonte y como experiencia fundamental del mundo, deja ver de donde surgen por sí mismos los respectos de la consideración. Esto significa, sin embargo, una cierta mirada que, ante lo moviente y la movilidad, tenga ya a la vista *lo movido respecto a su estancia*. Al inicio del libro Λ se dice :“Περὶ τῆς οὐσίας ἢ Θεωρία τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἷτια ζητοῦνται”<sup>118</sup>(La consideración reflexiona respecto a la estancia, pues estamos buscando los principios y causas de los estantes). La reflexión permanece respecto a la οὐσία, y esto quiere decir, desde la οὐσία, pues se busca *desde donde* los estantes son al presentarse. La estancia está considerada así de modo tal que, teniéndola ya a la vista, no se la busca a través de los estantes, sino desde los respectos del movimiento. Aristóteles nombra οὐσία en su ambigüedad fundamental, pues, por una parte se refiere a la estancia misma, y por otra parte a los estantes, pues se buscan los principios de éstos. El modo de ser del φύσει ὄν es la movilidad y sólo por ella las disposiciones de salida son fundamentales. “ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεως ἐστίν, δεῖ μὴ λαυθάνειν τί ἐστὶ κίνησις. ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν”<sup>119</sup> (Pero en tanto nuestro modo de conducirnos tiene su respecto a la φύσις, es forzoso que no permanezca oculto qué es el movimiento. Necesariamente, pues, permaneciendo desconocido esto, desconocida permanecerá la φύσις). El movimiento es el horizonte a través del cual el respecto de la consideración tiene su suelo desde la experiencia del ser. El entendimiento aristotélico fundamental surge de la experiencia del movimiento desde la estancia. La pregunta por la

<sup>117</sup> Cf. Fís. B, 185 a12.

<sup>118</sup> Met. Λ, 1069 a18.

<sup>119</sup> Phys. Γ, 200 b12-15.

estancia de lo moviente tiene su respecto así desde ella y hacia ella, de manera que se presenta en la moviente consideración categorial respecto a ella. Considerado el movimiento en su fundamento el sentido de la pregunta por la estancia tiene su despliegue. Pero la pregunta tiende ya previamente, como pregunta por lo ente, al más simple y descubierto modo de estar<sup>120</sup>. La pregunta entiende la estancia como constante prestancia, pues es allí, en la descubierta presencia, donde la experiencia fundamental está enraizada, en la medida que ya previamente se entiende la estancia descubiertamente presente. A la vez y de acuerdo al modo de la ποιήσις, la estancia *ha llegado a ser*. En tanto la τέχνη trata con entes que pueden ser de otro modo, el ἀρχιτέκτον se entiende con entes que serán, ἐσόμενον<sup>121</sup>. Así mismo se entiende la προᾶξις, esto es, en cada caso con una situación que puede llegar a ser<sup>122</sup>. Pero la estancia previamente está a la vista bajo su constante prestancia en toda referencia del decir, aún cuando en la experiencia cotidiana con las cosas y desde el respecto de cada comportamiento los entes aparecen y desaparecen. La estancia de lo moviente con lo cual uno se entiende en el trato, ya sea de la προᾶξις ya de la ποιήσις, está determinada por su principio, por una parte la τέχνη<sup>123</sup>, por otra parte la φρόνησις<sup>124</sup>. En la medida que estos entes se caracterizan por su movilidad, la cual los expone en su poder ser de otro modo, son considerados como siendo impropriadamente en la reflexión respecto al modo pleno del estar, el de la constante prestancia de lo más propiadamente ente, ente, cuyo γένος es otro, pues aquí la estancia es ἀίδιον. Esto corresponde a la consideración de la ἐπιστήμη, pues ello es lo propiadamente ἐπιστητόν<sup>125</sup>. Por otra parte el φύσει ὄν también está en movimiento y de modo que moviéndose llega a ser por sí mismo y no desde otro, como en el caso de los entes de la ποιήσις. Según el trato productor ser es ἔργον, obra. Esto lo comprendemos como lo que a llegado a ser estando a la vista, por ejemplo una casa construida. Esto, lo que ha llegado a ser, limita el movimiento y está *en reposo*, es decir, *está haciendo una pausa como lo que en cada caso reposa en su posada y así aparece a la vista*. El ser de la προᾶξις, por otra parte, tiene su más alta posibilidad como σοφία, en la medida que ella tiene como

<sup>120</sup> Cf. Met. Θ, 1051 a34ss.

<sup>121</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 a11ss. "ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν..."

<sup>122</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 b2ss.

<sup>123</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 a1 ss.

<sup>124</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 a23 ss.

<sup>125</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1139 b23ss.

τέλος (εὐδαιμονία)<sup>126</sup> el estar presente junto a lo que está siempre siendo (ἀεί). Por ello es que la estancia más propia de la vida tiene su respecto al divino bienestar y esto entendiéndolo en su antiguo sentido, es decir, como la más alta actividad vital, el θεωρεῖν. Estamos demasiado acostumbrados a escuchar esta palabra contrariamente al πράτειν, pero precisamente para el ánimo antiguo el θεωρεῖν constituye el más alto modo de la actividad, pues simplemente reflexiona, su movilidad consiste, por así decir, en devolver reflejos. En la θεωρία el ser de la vida humana encuentra su plenitud como la más alta estancia. Tal actividad se mueve de modo tal que permanece en reposo, pues no tiene otro respecto sino a lo que está siempre siendo, de modo más alto. Conforme a ello la propia disposición que sabe (ἐπιστήμη) tiene su respecto a lo necesario, no como así la πράξις, cuyo trato se entiende con τὸ πρακτόν, que en cada caso es de otro modo. La πράξις, sin embargo, permanece relacionada a la θεωρία, en la medida que la εὐπραξία misma es un τέλος<sup>127</sup>. La σοφία, por su parte, reflexiona, esto es, intelige y ha inteligido<sup>128</sup>. En la recogida movilidad de la reflexión reposa la más alta actividad de la vida y así está presente en su más alta estancia.

Cada vez la orientación de la mirada tiene su respecto a la estancia. En la medida que ya previamente se ha experimentado el ser como constante prestancia, el movimiento ya previamente permanece a la vista desde los respetos fundamentales. Ahora, ¿cómo entonces aparece la relación de lo ente que surge por sí mismo y lo ente que puede ser de otro modo en su respecto a la estancia como prestancia constante bajo el horizonte del movimiento?

Para responder a esto es necesario establecer efectivamente la conexión fundamental entre los φύσει γινόμενα y los ἔργα τέχνης con respecto a la determinación de la estancia. La importancia del respecto a los φύσει γινόμενα, así como en cualquier ámbito de la investigación, se funda en la pregunta por la estancia, y ello significa preguntar por los principios y causas de los estantes. El διὰ τί, el por qué de algo, cuyo γένος es la φύσις, puede tener dos respetos. Por una parte el οὐ ἕνεκα, aquello *por mor de* lo cual algo se mueve, y por otra parte ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, *desde dónde* el

<sup>126</sup> Cf. Et. Nic. K, 1176 a31ss.

<sup>127</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 b7ss.

<sup>128</sup> Cf. Met Θ, 1048 b18ss.

movimiento toma su iniciativa<sup>129</sup>. La decisión del respecto la toma el λόγος. El λόγος tiene su ámbito en lo que está siendo y él constituye su ἀρχή. Tal ἀρχή es igual tanto en el φύσει ὄν como en el τέχνη ὄν<sup>130</sup>. Ahora, el οὐ ἔνεκα es un λόγος, el cual como ὀρισμός está en respecto al εἶδος. Pero λόγος y εἶδος es lo mismo<sup>131</sup>. El λόγος en este sentido dice tanto λέγειν, es decir, el llamar algo (κατηγορεῖν), mostrarlo y dejarlo aparecer (ἀποφαίνεσθαι), como τὸ λεγόμενον, es decir, lo llamado, *aquello* que responde al llamar como *lo que llama la atención*. En la medida que el λόγος es οὐ ἔνεκα, aquello por mor de lo cual algo se mueve, el λόγος es ἀρχή. "ἢ γὰρ τῇ διανοίᾳ ἢ τῇ αἰσθήσει ὀρισάμενος ὁ μὲν ἰατρὸς τὴν ὑγίειαν, ὁ δ' οἰκοδόμος τὴν οἰκίαν, ἀποδιδόασιν τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας οὐ ποιοῦσιν ἑκάστου, καὶ διότι ποιητέον οὕτως"<sup>132</sup> (Pues el médico o bien el constructor determinan [en cada caso] la salud y la casa a través del διανοεῖν o a través de la αἰσθεσις y dan el λόγος y las causas de cada cosa que hacen y el por qué de lo que se va a hacer de tal modo). Para determinar el respecto a los φύσει ὄντα Aristóteles da un ejemplo del ámbito de los ἔργα τέχνης. La ἀρχή de la τέχνη está en el productor, en aquel que va a *llevar adelante* ya sea la salud ya la casa. El productor previamente bajo el pensamiento, es decir, bajo el entendimiento de lo estante con lo cual se ocupa, o bien bajo la percepción, es decir, bajo el concreto aspecto, acaso de la casa ya vista, anticipa lo ποιητέον, lo que se tiene que llevar adelante, lo que se ha de producir<sup>133</sup>. Así previamente visto aquello que tiene que ser llevado adelante, el productor ya sabe y conoce el modo como tiene que ser llevada a término la producción. El productor ya tiene anticipadamente a la vista (εἶδος), por ejemplo, la casa. Para él la casa está lista. Entendemos esta palabra desde eligere<sup>134</sup>, así vemos que lo que está listo es lo que ya ha sido elegido (προαιρετόν). El constructor expone un λόγος, de modo que dé fundamento de lo que tiene que ser puesto en obra. El constructor descubre lo que tiene que ser construido. Lo descubierto ἐν τῇ ψυχῇ es el εἶδος προαιρετόν que tiene que aprestarse en su presencia. La casa está así pre-parada en

<sup>129</sup> Cf. De partibus animalium. A, 639 b12ss.

<sup>130</sup> Cf. De partibus animalium. A, 639 b15ss.

<sup>131</sup> Phys. A, 190 a 16. "τὸ γὰρ εἶδει λέγω καὶ λόγῳ ταύτόν".

<sup>132</sup> De partibus animalium. A, 639 b16ss.

<sup>133</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 a11ss.

<sup>134</sup> Cf. Diccionario etimológico Corominas.

tanto está anticipada en el alma del constructor. Lo pre-parado, supone el respectivo entendimiento del constructor, de manera que “si esto tiene que ser terminado, entonces esto tiene que hacerse”<sup>135</sup>. En el λόγος reside la vista previa y decidida. El λόγος así tiene pre-parado el εἶδος como τέλος, aquello por mor de lo cual la producción es posible. Siendo el τέλος λόγος, lo estante está determinado desde el εἶδος. Permaneciendo en el ejemplo, la casa pre-parada como el εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ es el τέλος y aquello por mor de lo cual la producción toma la iniciativa. Desde la perspectiva del llegar a ser de lo estante de la producción el τέλος es entendido como οὐ ἔνεκα. El τέλος es considerado así como *estar en perfecto estado*, no como la mera finalización de algo, sino como el límite y la plena concreción de lo que ha llegado a su forma plena. Este límite es aquello en lo cual la producción tiene su fin, es decir, el ἔργον, la obra. El ser desde la ποιήσις es entendido como lo perfecto, lo que permanece en su límite (πέρας), más precisamente como *haber llegado al propuesto límite*. El ἔργον es estar delimitado en su estado propuesto. A partir de esto podemos ahora asegurar el siguiente respecto. El τέλος determina la γένεσις de la producción, en la medida que el εἶδος permanece anticipado en el productor como aquello por mor de lo cual la producción es posible. “ἐπεὶ τοιόνδ’ ἐστὶ τὸ εἶδος τῆς οἰκίας, ἢ τοιόνδ’ ἐστὶν ἡ οἰκία, ὅτι γίνεται οὕτως. ἢ γὰρ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ’ οὐχ ἡ οὐσία ἔνεκα τῆς γενέσεως”<sup>136</sup> (En tanto la vista de la casa es tal, tiene que ser tal la casa que surge de tal modo. Pues el nacimiento es por mor de la estancia, pero no la estancia por mor del nacimiento). Precisamente porque ser significa estar en perfecto estado, es decir, haber llegado al límite propuesto, toda producción está fundada en lo ya visto (εἶδος). Desde la vista de lo estante perfecto en su estar anticipado en el λόγος es posible la determinada producción. Conforme a ello podemos entender la producción como un nacimiento fundado en el τέλος. La pregunta que ahora nos asalta es: ¿cómo pueden ser determinados los φύσει γινόμενα bajo el hilo conductor de los ἔργα τέχνης? Aristóteles afirma que el οὐ ἔνεκα, aquello por mor de, es más dominante en los estantes que surgen por sí mismos que en las obras de la producción<sup>137</sup>. Así en el οὐ ἔνεκα viene a aparecer el carácter propio de lo viviente.

<sup>135</sup> Cf. Met. Z, 1032 b15ss.

<sup>136</sup> De partibus animalium. A, 640 a16ss.

<sup>137</sup> Cf. De partibus animalium. A, 639 b19ss.

“πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνεται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. ὥστε εἶναι φανερόν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν”<sup>138</sup>(En todas partes llamamos a esto por mor de esto otro, donde aparece algo perfecto respecto a lo cual el movimiento se limita y que nadie lo obstruya, de manera que es evidente que algo tal es lo que llamamos φύσις). No es suficiente preguntar de qué consiste algo (τὸ ἐκ τίνων)<sup>139</sup>, sino más fundamental y necesario es preguntar por el εἶδος. Lo que inmediatamente nos topa sale para nosotros llamándolo esto por mor de esto otro<sup>140</sup>. La inmediata experiencia respecto a lo estante es la vista de lo moviente que está llegando a su perfecto estado. Algo está moviéndose y de modo tal que cada vez se mueve para alcanzar su forma plena y perfecta. Algo tal es llamado φύσις. Aristóteles presenta esto como un *factum*, es decir, el hecho de que el sentido de φύσις es *lo que ha llegado a su perfecto estado como algo que se ha producido*. Esto no lo entendemos como si lo estante natural se hiciera a sí mismo, sino que lo estante que proviene de la φύσις *se lleva a sí mismo a su perfecto estado y apareciendo se para por sí mismo delante*. “ἡ φύσις ἕνεκα τοῦ ποιῆι πάντα”<sup>141</sup>(La φύσις lleva todo adelante por mor de algo). El suelo para esto es la experiencia de que lo estante está llegando a su perfección, de modo que el εἶδος, la vista que presta algo, constituye el descubierto estar de un estante en su estar perfecto. El carácter producido de lo estante, el haber llegado a su perfección, el haber llegado a estar en su propio límite tiene su suelo en el εἶδος, de modo que la presencia de lo estante como nacido es su estar descubierto (ὄν ὡς ἀληθές). La φύσις en este sentido es ἀρχή, pues es principio de la movilidad y el reposo de algo movido disponible hacia su εἶδος, de tal modo que la φύσις le pertenece a tal moviente en la medida que el móvil dispone sobre su movilidad en sí, desde sí y hacia sí<sup>142</sup>. Esto quiere decir por mor de la estancia. La γένεσις así es entendida desde el εἶδος, de manera que la estancia es la fundación de todo nacimiento, ya sea del llegar a ser de la φύσις ya del llegar a ser de la ποίησις<sup>143</sup>.

“μᾶλλον δ’ ἐστὶ τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης”

<sup>138</sup> De partibus animalium. A, 641 b23ss

<sup>139</sup> Cf. De partibus animalium. A, 640 b22; Met. A, 983 a35ss.

<sup>140</sup> Cf. Ret. A, 1362 a18ss.

<sup>141</sup> De partibus animalium. A, 641 b12ss

<sup>142</sup> Cf. Phys. B, 193 b12ss. “φύσις...ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν”.

<sup>143</sup> Cf. Phys. B, 199 b26ss; 199 a-14. También cf. M. Evans “The physical philosophy of Aristotle”. 1. The order of

La determinación del τέλος como aquello por mor de lo cual todo movimiento toma la iniciativa, ha aclarado el respecto primero del φύσει ὄν. El ser entendido como haber llegado a su perfecto estado tiene el carácter de lo nacido y tal nacimiento necesariamente tendrá que ser entendido desde la prestancia (ὑπάρχειν del εἶδος). El nacimiento entonces como carácter de la estancia tiene que ser aclarado en sus respetos fundamentales. La reflexión de esto pertenece a la φυσική, a aquel saber de la φύσις.

§5. *La ἐπιστήμη φυσική como investigación de los principios del nacimiento desde el λόγος como hilo conductor.*

Aristóteles determina toda ἐπιστήμη como una ἔξις y la ἐπιστήμη φυσική como una τενción (disposición) que tiene su respecto a la φύσις<sup>144</sup>. El modo constitutivo de la ἐπιστήμη es teórica, a diferencia de la práctica y la producción. La ἐπιστήμη, cuyo respecto permanece a lo que no puede ser de otro modo, a lo necesario, es un modo de ser del hombre que se tiene a sí mismo al comportarse a través de un decir demostrativo (ἔξις ἀποδεικτική)<sup>145</sup> y que tiene como suelo lo que es conocido, de manera que tomando ya para sí los principios demuestra algo y lo conserva para sí<sup>146</sup>. La ἐπιστήμη siempre presupone los principios y lo hace en la medida que ya previamente tiene su suelo a través de una ἐπαγωγή<sup>147</sup>. La ἐπιστήμη que tiene su respecto a la φύσις es teórica de un modo fundamentalmente reflexivo. Ya al comienzo de lo que se nos ha transmitido como φυσική ἀκρόασις, es decir, como *audiencia respecto a la φύσις*, Aristóteles señala el camino de la investigación que tiene su ámbito en lo está siendo por sí mismo: “Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἰτία ἢ στοχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασ

---

nature. “There is order and regularity exhibited in things which come-to-be by nature, and this order is intelligible in the same sense that the work of man is intelligible. Hence the theological mode of explanation”. Pág 12.

<sup>144</sup> Cf. Met. E, 1025 b18ss.

<sup>145</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1140 b34. “τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτὸν”.

<sup>146</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1139 b32.

<sup>147</sup> Cf. Et. Nic. Z, 1139 b28ss.

θαὶ πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς<sup>148</sup> (Puesto que el entender y más propiamente el tener sabido, en todos los modos de los cuales hay principios, causas y elementos, resulta del conocimiento de estos (puesto que creemos conocer lo que está siendo en cada caso cuando conocemos sus causas y principios primeros y hasta sus elementos), es evidente que también en el saber que tiene su respecto a la φύσις tendremos que intentar delimitar primero lo respecto a sus principios). La ἐπιστήμη propiamente tal es aquella que ya tiene para sí como suelo los principios y desde ellos puede conocer. Pero la pregunta por la φύσις tiene que volverse pregunta por las ἀρχαί. El comienzo del saber consiste, según esto, en determinar primeramente περὶ τὰς ἀρχάς. No se presuponen los principios, sino que *la investigación es el acceso mismo a ellos*. Se buscan los principios de los estantes que surgen por sí mismos, pues teniendo previamente a la vista tales principios pueden ser conocidos tales estantes de modo propio. En el libro Δ de la “Metafísica” Aristóteles determina los respectivos sentidos de la ἀρχή<sup>149</sup>. Se dice por una parte el inicio, es decir, aquello desde donde algo toma la iniciativa para su movimiento, por ejemplo el inicio de un camino. También se dice ἀρχή al mejor modo de comenzar algo, lo cual puede hacerse desde lo inmediatamente a la vista, en este sentido el aprendizaje puede comenzar no desde los principios más altos, sino de lo más conocido. Se dice también como aquello que dispone internamente el nacimiento de algo, de modo que desde ello algo nace y así internamente ello permanece en el nacimiento. Así por ejemplo la casa es construida de los cimientos y el barco de la quilla. Pero también la ἀρχή nombra aquello que, sin ser disposición interna del nacimiento, es el principio desde donde algo nace manteniéndose fuera de lo nacido, como en el caso del padre y la madre respecto al hijo o la injuria respecto a la disputa. Además la ἀρχή se dice en el sentido de la decisión respecto a la cual se mueven los movientes y cambian los cambiantes. Aquí principio se entiende como la orden, de acuerdo a la cual algo puede llegar a ser lo que previamente estaba ya determinado, por ejemplo los dictadores en los Estados y las τέχναι, es decir, las artes y de modo más principal las arquitectónicas como la πολιτική. Por último ἀρχή se dice aquello desde donde algo es primeramente conocido, por ejemplo las premisas en las demostraciones. Lo común (κοινόν) a todos estos sentidos mencionados es ser

---

<sup>148</sup> Phys. A, 184 a1ss.

<sup>149</sup> Cf. Met. Δ, 1012 b34ss.

“τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνηται ἢ γινώσκειται”<sup>150</sup>(lo primero desde lo cual algo es o nace o se conoce). El principio como el *desde dónde* puede ser considerado simplemente como un límite<sup>151</sup>. Así la estructura del principio formalmente puede ser vista en el sentido de inicio y dirección, de salida y disposición de mando.

En la medida que se trata de determinar la φύσις los principios necesariamente tendrán que ser conocidos. Pero los principios son indemostrables e indemostrados<sup>152</sup>. La ἐπιστήμη φυσική se ocupa de aquello que nace por sí mismo, pero hacia sus principios, pues sólo desde ellos lo nacido puede conocerse. Los principios, como aquellos desde los cuales y conforme a su disposición regidora lo estante sale y es conocido, tienen que hacerse visibles en el acceso de la investigación. ¿Qué quiere decir este acceso? Este acceso fundamental abre la mirada a lo estante, es el modo por el cual las ἀρχαὶ llegan a ser conocidas. Sin embargo el sentido del acceso a los principios aún permanece obscuro. “ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι”<sup>153</sup>(Es necesario [que las ἀρχαὶ] tengan que permanecer de antemano o llevarlas a la vista de algún otro modo). Si *lo primero* es aquello respecto a lo cual la investigación retrocede, es necesario que el acceso mismo a *lo primero* se asiente en la situación fundamental que se muestra. Esto significa abrir la mirada al entendimiento previo del ámbito dentro del cual se discurre. ¿De qué modo es posible la apropiación de este previo entendimiento? La búsqueda de los principios abre el ámbito mismo del entendimiento y es a través del λόγος que la búsqueda tiene su sentido. Las ἀρχαὶ previamente se suponen cuando nos referimos a algo o pueden sobresalir poniéndolas a la vista de otro modo (...ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι). La investigación no presupone las ἀρχαὶ, sino más bien accede a ellas en el sentido de un retroceso. Este retroceso significa un ir hacia atrás, pero en el sentido de un despliegue de la experiencia del nacer, haciendo visible (ποιεῖν), de este modo, su suelo a través del λόγος. Retroceder en este sentido es acceder, por así decirlo, lingüísticamente, a los principios desde lo dado por el lenguaje hacia lo presupuesto por él.

El διαλέγεσθαι es la posibilidad para ver lo que es mencionado en lo que se habla. Los modos de mencionar y mostrar en la διαλεκτική son la ἐπαγωγή y el συλλογισμός<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> Cf. Met. Δ, 1013 a18ss.

<sup>151</sup> Met. Δ, 1022 a12.

<sup>152</sup> Cf. An Post. A, 72 b11ss

<sup>153</sup> An. Post. B, 93 b23ss.

<sup>154</sup> Cf. Ret. A, 1356 b1ss.

La ἐπαγωγή es un camino que va “διὰ τῶν καθ’ ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου”<sup>155</sup> (a través de los singulares al todo). καθόλου nombra aquí aquello a lo cual se accede inmediatamente. Aristóteles señala este camino al todo a través de un ejemplo: Si el piloto es aquel que se entiende superiormente en su asunto y el auriga en el suyo, entonces aquel que en cada caso se entiende con su asunto es el mejor<sup>156</sup>. El συλλογισμός, por otra parte, es un λόγος en el cual se presenta algo otro desde lo que ya está previamente asentado (premisas). En la medida que aquello de lo cual se habla está descubierto (ἀληθές), la premisa, esto es, lo previamente asentado (πρότασις) tiene que ser visible en sí mismo, pues sólo así llega a ser asiento para el discurrir demostrativo. Hay demostración (ἀποδείξις) cuando el συλλογισμός sale de asentamientos descubiertos y primeros<sup>157</sup>. Aquello desde lo cual se sale tiene que ser confiable, pues sólo desde lo primeramente descubierto sale la demostración y la confianza.

Según lo dicho anteriormente, ¿quiere decir esto que la investigación de las ἀρχαὶ se cumple como συλλογισμός? De ningún modo, pues ello significaría partir de claras presuposiciones, pero tampoco a través de una ἐπαγωγή, pues entonces la investigación sería superficial. La experiencia de la determinación de los principios exige otro modo de investigación. En “Tópicos” Aristóteles se refiere al arte dialéctico como útil para la filosofía y un cierto recurso<sup>158</sup>. Allí se dice que lo concluido dialécticamente, sale de asentamientos presupuestos, cuya reputación orienta la mirada cotidiana (ἔνδοξον)<sup>159</sup>. El modo διαλεκτικὸς desde tales presuposiciones es una posibilidad de abrirse camino hacia los principios de lo ente. La manera propia de la dialéctica ya tiene un suelo, cuya firmeza proviene del previo modo de hablar, ya por todos, ya por reputados, respecto al ya conjuntamente experimentado y abierto mundo cotidiano. Este modo cotidiano de estar en-tensión, es decir, este estar en-tendiendo conjuntamente el mundo es la δόξα. Esta es una “φάσις τις”<sup>160</sup>, una cierta afirmación. A tal afirmación, en la medida que como un

<sup>155</sup> Cf. Top. A, 105 a12sgte.

<sup>156</sup> Cf. Top. A, 105 a14ss.

<sup>157</sup> Cf. Top. A, 100 a27ss.

<sup>158</sup> Cf. Top. A, 163 b9ss.

“πρὸς τε γινώσκον καὶ τήνα κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνεωρακέναι τὰ ἀφ’ ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως οὐ μικρὸν ὄργανον· λοιπὸν γὰρ τούτων ὀρθῶς ἐλεσθαι θάτερον”.

<sup>159</sup> Cf. Top. A, 100 a21-25.

<sup>160</sup> Et. Nic. Z, 1142 b14

cierto saber y decir sobre algo tiene su respecto al mundo, le pertenece la posibilidad de la verdad o la falsedad. La δόξα está dirigida a la ἀλήθεια y por ello le pertenece la ὁρθότης<sup>161</sup>. La mirada cotidiana, en este sentido, ya tiene su orientación a lo que está siendo de tal y cual modo. El mundo permanece articulado desde ciertos modos de decirlo para la conjunta estancia cotidiana que se entiende con él. Pero en la medida que abiertamente todo lo que es (πάντα) está confiado al saber y decir previo (Tradicición) la familiaridad más cercana del mundo estará afirmada en la supuesta verdad de quien tiene la δόξα.

Aristóteles ya tiene a la vista lo investigado por sus predecesores, de modo que previamente ya afirmado en ellos podrá decidir (κρίνειν) el respecto al asunto. Cuando Aristóteles pregunta por los principios de lo estante ya ha tomado una decisión respecto al asunto, por eso ya puede asentar el horizonte de la mirada. Según esto *el inicio de la investigación de los principios es fundamentalmente crítico*. Esta crítica por la cual la investigación parte se hace efectiva precisamente al decidir sobre lo anteriormente asentado, es decir, sobre el reputado discurso de los predecesores<sup>162</sup>. La crítica discurre bajo el presupuesto decisivo del movimiento. En el movimiento, como el horizonte asentado, el λόγος se muestra múltiple respecto a lo que está moviéndose. ¿De qué modo entonces es posible a través de esta multiplicidad del decir el acceso a los principios de los estantes? Este múltiple modo de decir lo que es de tal o cual modo se muestra en los diferentes modos del hablar cotidiano. Precisamente es desde aquí donde Aristóteles toma la iniciativa. En este suelo es captable el entendimiento previo. La investigación así tiende hacia los respectivos modos cotidianos de referirse a lo que es y en cada caso lo que es está moviéndose a la vista. Esto significa que cada vez ya tenemos a la vista lo que sea el nacimiento, en la medida que irreflexivamente estamos hablando de algo que está llegando a ser otro. Hablamos inmediatamente de lo que es, pero no nos referimos expresamente a los modos de decirlo. El λόγος muestra de tal y cual modo que, por así decirlo, se olvida de sí mismo al dejar aparecer. De este modo la investigación discurre por las consecuencias que salen de diferentes presuposiciones tiene que poder saber dónde o no hay principios. Pero el principio es lo primero y más descubierto. Un principio es conocible por sí mismo. Pero todo principio *dispone la salida de algo*, de

<sup>161</sup> Et. Nic. Z, 1142 b10ss.

<sup>162</sup> Cf. Phys. A, 184 b15ss.

modo que un principio se pone a la vista al ser *disposición del surgimiento de algo*. El carácter fundante de la ἀρχή reside así en *ser para algo*. La ἀρχή dispone la salida de lo ente y su captabilidad permanece en tal respecto; con otras palabras, el principio es conocible por sí mismo (δι' αὐτῶν) en la medida que es *principio de algo*. La disposición del principio deja surgir y colecta en sí el carácter de lo dispuesto en su salida, de manera que esta disposición es clara por sí misma cuando se muestra su carácter fundante, desde lo cual lo salido aparece y se para. El principio ahora puede llamarse disposición de salida en tanto señalamos con este nombre su carácter director en relación a lo ente que puede dejar salir a su presencia.

La investigación de los principios encuentra el acceso desde los ya diferentes modos de decir lo que está naciendo. Lo que es está cada vez *en movimiento*. La determinación categorial así se despliega múltiplemente. Lo moviente llamado como esto o aquello muestra la multiplicidad de modos de decir su ser. Ya previamente fijados permanecen los modos de hablar y orientado por ellos Aristóteles puede preguntar confiadamente por el nacimiento. Se pregunta por el nacer, según lo que cotidianamente decimos al hablar de lo que es. Desde estos modos es posible tomar para sí las disposiciones de salida. El camino hacia tales principios ya está orientado de algún modo, pues ya se tiene a la vista el sentido fundamental de ser. Precisamente por ello el trabajo de la investigación tiene que poder conservar para sí los respetos tomados bajo el movimiento como su horizonte. Al inicio de la investigación el asunto ya está fijado. “Ανάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους”<sup>163</sup>(Es necesario ciertamente que sea ya única o múltiples disposiciones de salida). Porque habiendo ya reflexionado se tiene a la vista el horizonte de la investigación, es posible tomar la iniciativa desde lo ya presupuesto. Pero las disposiciones de salida no están a la vista para el trato cotidiano con las cosas, más bien permanecen cerradas. Se muestra al mismo tiempo que, en tanto el principio deja salir lo que llega a ser, necesariamente la disposición tiene que revelarse desde lo que permanece oculto: “πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωπιμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς”<sup>164</sup> (El camino, en efecto, naturalmente es desde los que nos son más familiarmente conocidos y más

<sup>163</sup> Phys. A, 184 b15; b24-26.

<sup>164</sup> Phys. A, 184 a16ss

evidentes para nosotros hacia los que son más conocidos y evidentes por sí mismos. Ciertamente no es lo mismo lo familiar para nosotros y lo simplemente conocido). Ya previamente el conocer se articula de dos modos. Ante todo nos es familiar lo que nos sale al encuentro de manera más confiada, pero confusamente. De tal y cual modo hablamos, pues cada vez decimos algo categoriálmente distinto respecto a lo que está siendo. Pero el conocimiento propiamente tal de lo que es proviene de los principios que disponen cada vez su salida. Lo simplemente conocido son los principios. Pero no se buscan los principios en sí mismos, es decir, sin ser respectos del movimiento, pues sin movimiento el principio no tiene sentido. Se buscan los principios porque son *disposiciones de salida de algo*, pues se quiere saber *qué es lo saliente*, su propio y simple permanecer descubierto para el conocimiento. Pero de modo natural nosotros conocemos lo que permanece mezclado en su moviente estancia. “ἔστι δ’ ἡμῖν τὸ πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον”<sup>165</sup>(Pues lo que primeramente para nosotros es evidente y familiarmente conocido son mayormente los mezclados). Lo que nos sale al encuentro, lo que nos topa en cada caso en el simple trato ya está adelante, de modo que de distintos modos y respectos podemos decir algo de ello. Categoriálmente distinto cada vez lo mismo que está siendo aparece ya como grande, como blanco o como cada uno de los otros llamados posibles. Lo mismo puede ser tal o cual desde tal o cual respecto. En tal conjunto de respectos lo que es aparece inmediatamente complejo y múltiple. “ὕστερον δ’ ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ’ ἕκαστα δεῖ προΐεναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι”<sup>166</sup>(Posteriormente desde estos [complejos] llegan a ser conocidos los elementos y principios para quienes separan estos. Es necesario progresar desde lo καθόλου hacia τὰ καθ’ ἕκαστα. Pues τὸ ὅλον es más conocible conforme a la percepción y τὸ καθόλου es un cierto ὅλον)<sup>167</sup>. Lo que nos topa inmediatamente se nos presta confusamente, de modo que primeramente para nosotros los elementos y principios permanecen ocultos y sin sobresalir y por eso también oculto lo ente mismo, aun cuando para el trato cotidiano uno se entienda con ello y confíe en cada caso y momento. Esta indiferenciada totalidad percibida es el suelo desde el cual la

<sup>165</sup> Phys. A, 184 a21ss.

<sup>166</sup> Phys. A, 184 a22ss

<sup>167</sup> Respecto al sentido aquí citado de τὸ καθόλου cf. W. Wieland. Op. Cit. Ed. Cit. I Kap. Pág. 85ss.

dirección de la mirada puede orientarse hacia lo propiamente conocible. La διαίρεσις como función fundamental del λόγος separa lo mezclado y a través de lo confuso puede llegar a ser afirmado el límite de las determinaciones de cada uno. Este movimiento es por así decir una vuelta, de modo que la dirección de la mirada se determina como una apropiación del suelo. Este suelo como un todo mezclado oculta las ἀρχαί, por ello se precisa de una apertura de las μέρη, una separación de las partes, de manera que desde esta totalidad prestada a la percepción puedan sobresalir las disposiciones de lo salido. El camino se determina así desde una inarticulada totalidad hacia una articulada totalidad<sup>168</sup>.

§6. *La determinación del nacimiento como situación fundamental de la investigación aristotélica.*

El camino de nuestra presente investigación tiene como fin determinar la situación fundamental sobre la cual todo el esfuerzo aristotélico tiene su asiento. Para ello de modo preparatorio pudo ser establecida una relación entre los conceptos fundamentales de οὐσία y φύσις, los cuales muestran cada uno a su modo el problema central de la filosofía aristotélica. Las consideraciones anteriores mostraron que ambos conceptos en su esencial significación suponen una experiencia fundamental y que a su vez llevan en sí mismos la hondura del problema del ser. Esta hondura fue experimentada por Aristóteles como horizonte de su propio pensar y que ya hemos mencionado de manera anticipada como el problema del movimiento. El movimiento es, a nuestro juicio, lo que pone en tensión todo su esfuerzo filosófico y que de modo destacado se llega determinar bajo el concepto de γένεσις. Aquí no sólo está en juego, como se suele pensar, la fijación de un lenguaje a partir de los problemas suscitados por la sofística, sino que también y de modo más importante, la resolución de su perspectiva fundamental en la cual toma esencial significación el concepto de ὑποκείμενον, que nosotros hemos interpretado como el *permanente fondo* sobre el cual se arraiga toda indicación del lenguaje en su estructura del decir algo *como* algo. Ahora bien, el movimiento como horizonte de la filosofía aristotélica tiene a la vista la experiencia del ser como *constante prestancia*. Asumiendo

<sup>168</sup> Cf. el camino de la filosofía señalado en Met. Z, 1029 b1-12 y el comentario de R. Boehm. Op. Cit. II. Kap I. §17-18.

tal experiencia del ser se vuelve hondamente problemática su determinación en la medida que los sentidos del ser se despliegan de modo múltiple (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς). Ciertamente cada vez que algo se llama se hace de modo problemáticamente diverso, pues en cada caso lo que se llama permanece moviéndose, de manera que el respecto de lo que se dice es, de acuerdo al momento, cada vez diferente. Así bajo las formas de la κατηγορία podemos decir respecto a lo mismo, ya sea que *es* de tal aspecto, que *es* de tal altura, que *está* en tal lugar, que *está* en tal posición, que *está* en diversas relaciones y esto en tanto el decir se comporte y refiera a la *presencia* o a la *ausencia*<sup>169</sup>. La orientación, sin embargo, que Aristóteles toma en esta diversidad de modos de decir y comportar el “es” se encuentra en la οὐσία (estancia), pues ella es la πρώτη κατηγορία. Ella es lo que primero simplemente se llama. Es decir la estancia es lo que *primero* y *naturalmente* aparece. El simple estar siendo. El filosofar más propio, según esta perspectiva, se concentra en la οὐσία, pues todo lo que *es* sucede y tiene su suelo en ella. Pero para que lo que *es* sea conocido se tiene que acceder a su *origen* como aquello desde donde algo surge. Por ello primeramente las disposiciones de salida de lo que está siendo tienen que ponerse a la vista. De este modo lo que simplemente está siendo tiene que determinarse, tiene que *saberse qué* es lo *que* es. Y se buscan estas disposiciones para determinar *la estancia*, pues su *verdad* sólo es posible *desde dónde* ella sale. Así se ha determinado la disposición de salida primeramente, esto es, como el *desde dónde algo sale a su descubrimiento*. Repitamos, algo cada vez se está moviendo. Y lo que se mueve lo decimos de muchos modos, pues cada vez lo que se está moviendo está llegando a ser y está dispuesto una y otra vez a iniciar otro movimiento. La disponibilidad de moverse pertenece a la ὕλη<sup>170</sup>, pues ella es “τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ εἶναι”<sup>171</sup>. El movimiento está en relación a la disponibilidad de ser y no ser y la ὕλη es la causa de ello. Primeramente entendemos el nacimiento en el modo como hablamos y nos entendemos en el trato común con lo que es. La estructura τὶ κατὰ τινός articula cada modo de decir el “es”, de manera que cada vez que decimos *algo* estamos refiriéndolo (κατὰ) a *algo otro*, a un fondo, desde el cual en cada caso *lo que es aparece siendo un todo conjunto* (σύνολον). Ahora, la investigación que se dirige a lo naciente, es decir, a aquello que está *en el*

<sup>169</sup> Cf. Infra.

<sup>170</sup> Cf. De generatione et corruptione. B, 335 b29ss.

<sup>171</sup> Cf. De generatione et corruptione. B, 335 a27ss.

*movimiento*, encuentra su orientación en el modo común de “decir las cosas”, pues en aquel previo entendimiento del ser permanecen ocultas las disposiciones de salida<sup>172</sup>. Lo que se tiene a la vista (εἶδος) en cada caso es lo que se mueve (κινούμενον) por mor de algo (οὐ ἔνεκα)<sup>173</sup>. Cada vez hablamos de nacer, en la medida que lo que *es* cada vez *está llegando a ser otro por mor de sí mismo*. Se trata entonces de saber en qué modos decimos nacer desde el uso común del habla.

El ámbito de la investigación del nacimiento tiene el carácter de lo *aparente*<sup>174</sup>, es decir, de lo que *aparece y se para delante*. Por ello la consideración está referida a *lo ente cuya presencia permanece presta delante del saber*. Para el saber griego en general todo aquello que de algún modo permanece delante como *fondo* sobre el cual toda ocupación, trato o discusión está dirigida se nombra como ὑποκείμενον. Pero ya al inicio de la investigación del libro Z de la Metafísica (1028 b33ss), cuyo asunto es la determinación de la estancia, el carácter de lo que *permanece al fondo* se muestra problemáticamente. “μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων”<sup>175</sup> (Mayormente la estancia parece ser el primer *fondo permanente*. Como tal se dice de un modo la disponibilidad, la ὕλη, de otro modo la apariencia<sup>176</sup>, la μορφή, y terceramente lo [que nace] desde ambos). Este fondo permanente respecto al cual la investigación se dirige se determina problemáticamente de modo triple, con lo que ya desde el principio se revela la complejidad del asunto. En ello está en juego la comprensión de la estancia. Lo que sucede le sucede a la estancia, pero ésta permanece, sin embargo, referida a lo que permanece de modo indeterminado, es decir, a la materia (ὑποκείμενον-ὕλη)<sup>177</sup>. El εἶδος así está ligado (dicho) a la ὕλη, de modo que conjuntamente articulan un todo (σύνολον). Pero este todo conjunto, cuya permanencia se articula en su movilidad, se encuentra problemáticamente siendo uno en su prestancia, pues en cada caso el λόγος, en sus múltiples modos de decir, llega a ser la referencia a esta cierta unidad. Tugendhat indica este problema: “Indem das τί ἐστὶ das ὑποκείμενον an ihm selbst bestimmt, kehrt

<sup>172</sup> Respecto de la diferencia “lenguaje-cosa” como asunto de reflexión cf. Wieland. Op. Cit. Kap.II,

<sup>173</sup> Cf. pág. 27ss.

<sup>174</sup> “περὶ τῶν φανερωτῶν”. Cf. Met. A, 992 a25-26.

<sup>175</sup> Met. Z, 1029 a1ss.

<sup>176</sup> La fermosura, en su sentido más amplio y de gran alcance, la forma.

<sup>177</sup> Cf. Met. Z, 1029 a22ss.

innerhalb dessen, wovon die übrigen Kategorien gesagt werden, die Differenz zwischen Bestimmendem und Bestimmten wieder. Das ἔν, wovon die übrigen Präsenzen gesagt werden, ist nicht eine “Präsenz als solche” (τι), sondern wiederum ein τὶ κατὰ τινός (Met. Z, 1029 a23f). Weil aber das, wovon die zugrundeliegende Präsenz ihrerseits gesagt wird, ὕλη, und d.h. kein Etwas, ist, verliert sie, indem sie ein mit dieser Zusammengesetztes (σύνολον, Met. Z, 1029 a5) ist, nicht ihre Selbständigkeit. Doch scheint jetzt der feste Boden, der mit dem τόδε τι erreicht werden sollte, überhaupt wieder verlorenzugehen: wir stehen vor einem τὶ κατὰ τινός, bei dem das “τινός” eigentlich kein τι, weil kein ἔν ist. Aber die Schwierigkeit hat sich wesentlich verschoben: Die Präsenz kommt zwar als σύνολον mit einer unbestimmte Mannigfalt anderer Präsenzen zusammen, aber diese werden jetzt von ihr selbst als deren ὑποκείμενον gesagt und haben in ihr einen einheitlichen Ort<sup>178</sup>. (En tanto el τί ἐστὶ determina al ὑποκείμενον en sí mismo, vuelve otra vez, dentro de aquello de lo cual las demás categorías son dichas, la diferencia entre lo determinante y lo determinado. Lo ἔν, de lo cual las demás categorías son dichas, no es una “prestancia como tal” (τι), sino otra vez un τὶ κατὰ τινός. Pero porque aquello de lo cual la prestancia que permanece en el fondo por su parte es dicha, la ὕλη, no es Algo, no se pierde su autoconstancia, en tanto ella es un compuesto (σύνολον). Sin embargo, ahora parece volver a perderse en suma el firme suelo con el cual el τόδε τι debía ser alcanzado: nosotros estamos otra vez ante un τὶ κατὰ τινός, en el cual el “τινός” propiamente no es ningún τι, porque no es ningún ἔν. Pero la dificultad esencialmente se ha desplazado: La prestancia viene conjuntamente como σύνολον con una indeterminada multiplicidad de otras prestancias, pero estas son dichas ahora de ella misma como de su ὑποκείμενον y tienen en ella su unitario lugar). El problemático fondo de la permanencia encuentra aquí su unidad en la prestancia conjunta de lo estante, es decir, en el σύνολον. Según ello *la investigación de los principios bajo el horizonte del movimiento pertenece al ámbito de lo prestante (τά ὑπάρχοντα) y, de acuerdo a ello, se tiene a la vista (εἶδος) la presencia (παρουσία) del fondo permanente (ὑποκείμενον) respecto a donde sale (ἀρχή). ὑποκείμενον y εἶδος permanecen como las*

<sup>178</sup> E. Tugendhat. Op. Cit. Pág. 26.

determinaciones fundamentales y más problemáticas de esta investigación. “δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ’ ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος”<sup>179</sup>(Será necesario que lo naciente sea divisible y que por una parte sea esto y por otra parte sea esto otro, digo, que lo uno sea *disponibilidad para* y lo otro sea la *vista*). Bajo el horizonte del movimiento la búsqueda de la determinación de la estancia se vuelve expresamente problemática, pues, conforme a su naturaleza, lo estante para presentarse tiene que nacer (γίγνεσθαι) y así pensarse como σύνολον.

Ahora bien, el camino de la investigación de las disposiciones de salida del nacimiento puede comenzar si ya antes se ha decidido respecto al asunto de modo tradicional, es decir, bajo la medida de su Tradición. El hecho de que Aristóteles se enfrente filosóficamente a sus predecesores responde a la Tradición histórica de la φύσις<sup>180</sup> y a la decisión de su verdad<sup>181</sup>. El entendimiento del nacimiento se inicia habiendo ya alcanzado una perspectiva fundamental. Por una parte Aristóteles ha determinado que las disposiciones de salida surgen en contrapuestos y ha precisado también cual es el número de ellas, y esto a raíz de un enfrentamiento fundamental con la Tradición<sup>182</sup>.

Correspondiendo a lo ente que nace por sí mismo la pregunta por la ἀρχή se tiene que decidir respecto a su número. La crítica a los Eléatas precisamente surge de tal decisión, pues la determinación del ser por Parménides (ἐὸν...ἔν) niega el nacimiento (τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται). Esta crítica decide precisamente el carácter del principio. “οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἔν μόνον καὶ οὕτως ἔν ἔστιν. ἢ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶ”<sup>183</sup> (Pues si uno únicamente es y de este modo es uno, no es entonces disposición de salida, pues ἀρχή es disposición de salida de algo). Ya entendiendo la ἀρχή en su carácter fundador es comprensible su disposición relativa, es decir, su *ser para otro*. Así la ἀρχή, por lo pronto, se presenta doble. Wieland señala claramente este carácter de la ἀρχή: “Von einem Prinzip oder einer Ursache reden wir also immer nur dann, wenn wir zugleich

<sup>179</sup> Met. Z, 1033 b12ss.

<sup>180</sup> Cf. Platón. Fedón, 96 a1ss. “περὶ φύσεως ἱστορίαν”.

<sup>181</sup> Cf. Met. A, 983 a35ss; α, 993 b19ss.

<sup>182</sup> Cf. Phys. A, 187 a19ss. La importancia de este enfrentamiento tradicional de Aristóteles con sus predecesores ya ha sido destacado por M. Heidegger en sus lecciones de filosofía antigua. De igual modo W. Wieland (Op. Cit. §8) y P. Aubenque (Op. Cit. Primera parte. Cap. 1).

<sup>183</sup> Phys. A, 185 a3-5.

von etwas reden können, *wofür* oder *woran* Prinzip oder ursache das sind, was sie sind. Daher führt es zum Widerspruch, wenn man nur *eine ἀρχή* annimmt und daneben nichts-weder ein anderes prinzip, noch in Ding, das durch dieses Prinzip konstituiert würde. Aristoteles will also nicht sagen, dass die Eleaten falsche Principien angenommen haben, sondern dass sie den Sinn von Principien überhaupt verkannt haben. Sie begründen nämlich nichts mit ihrem Prinzip nichts, weil es nach ihnen überhaupt nichts zu begründen gibt. Begründung setzt Begründendes und Begründetes, also Vielheit voraus”<sup>184</sup>(Nosotros hablamos de un principio o de una causa por tanto siempre sólo cuando a la vez podemos hablar de algo *para lo cual* o *a lo cual* son principios y causas. Por eso se llega a una contradicción si uno sólo admite una ἀρχή y junto a ello nada, ni otro principio, ni otra cosa que a través de este principio fuese constituida. Aristóteles no quiere decir por tanto que los Eléatas hayan admitido falsos principios, sino que en suma han desconocido el sentido de los principios. Ellos nada fundamentan con sus principios, porque según ellos nada hay que fundamentar. Fundamentación presupone fundamentador y fundamentado, por tanto multiplicidad). La consideración del nacimiento sólo puede iniciarse en tanto ya se haya alcanzado una mirada clara al carácter fundante de las disposiciones de salida.

᾿Ωδ’ οὖν ἡμεῖς λέγωμεν πρῶτον περὶ πάσης γενέσεως ἐπελθόντες. ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν (189 b30-189 b32).

“De esta manera habiendo tratado esto, hablemos primeramente de todo nacimiento. Pues es conforme a [nuestra] naturaleza, primeramente decir lo común para luego considerar lo propio respecto a cada uno [en su pausa]”.

Luego de haber preparado la investigación de modo crítico la γένεσις llega a ser lo primero a considerar. ¿En qué medida es lo primero? Debido a la preparación general de la investigación que asume la búsqueda de los principios, la γένεσις es puesta a la vista en tanto expone a lo ente en su carácter común y fundamental. *Con ello se pretende delimitar la situación concreta en la cual es posible una búsqueda de los principios y en cuyo horizonte además todo preguntar puede encontrar su sentido.* Ahora, la γένεσις, esto es, el nacimiento lo entendemos en una relación a la naturaleza y a la nación

<sup>184</sup> W. Wieland. Op. Cit. I Kapitel. §8. Pág 106.

(γένος), en la medida que remiten al verbo latino *nasci* (γεν en griego). Más allá, sin embargo, de la correspondencia entre las palabras castellana, latina y griega, lo que nos importa destacar es que el nacer, de manera previa, lo entendemos como cualquier *llegar a ser*. Es cierto que comprendemos propiamente el nacimiento correspondiendo al llegar a ser humano, así como también y más ampliamente lo entendemos como el llegar a ser de todo lo animal. Pero tenemos que entender el nacer más generalmente, pues lo que indica la palabra remite al surgir y llegar a luz de algo, de modo que también hay nacimiento para, por ejemplo, el árbol, para el producir técnico y el comportamiento. En cada caso el nacimiento se corresponde con la propia naturaleza de lo que es, pues, como ya se ha examinado en párrafos anteriores, ciertamente el llegar a ser de una obra técnica es de otra naturaleza que el llegar a ser de una planta o de una acción o pasión. La investigación entonces tiene como ámbito a τὰ ὄντα, a lo que está siendo en total, una generalidad tal en la que no sólo están incluidas “las cosas” de la naturaleza, sino además “las cosas” creadas por el hombre como también los estados efectuados por el hacer y dejar de hacer humano. Aristóteles ya supone una experiencia del ser, cuyo saber tiene a la vista (εἶδος) algo (τι) que *está en movimiento respecto a su límite*. Todo movimiento ya tiene a la vista el estado perfecto (τέλος) y de acuerdo a ello el nacimiento es por mor de la estancia (γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν)<sup>185</sup>. La γένεσις expresa *qué sucede con lo que es*, de manera que el asunto no es otro que el *ser* de lo *ente*. Pero propiamente lo que *es*, pensado aristotélicamente, *está presente en su estancia*. Aristóteles comienza su investigación de todo nacimiento para determinar los principios de lo que es, pues lo nacido, sea un hombre habiendo llegado a ser culto, una estatua o un árbol, se conoce plenamente desde sus principios, los cuales tienen una determinada *naturaleza*. *El nacimiento es el suelo común por apropiar y la presuposición fundamental por reflexionar*. Ahora bien, el conocer se articula desde lo confundido y mezclado. El λόγος desde tal indiferente totalidad para la percepción (καθόλου) y que como tal universalidad es articulada significativamente en el cotidiano trato con lo que es, puede separar así lo propio según cada uno (καθ' ἑκάστων). Esto propio (ἴδιον) que tiene que ser extraído por la reflexión del λόγος desde esta totalidad indiferenciada es la tarea fundamental de la investigación aristotélica. Por ello la búsqueda de los principios tiene que asentarse en un

---

<sup>185</sup> Cf. Pág. 41.

suelo común. καθόλου dice aquí lo mismo que κοινόν. De acuerdo al modo como nosotros accedemos a lo que está siendo, es natural comenzar por lo primero para nosotros. Esto primero para nosotros es lo común y más familiar. Lo común es el mezclado y confundido ámbito dentro del cual se mueve el habla que se refiere al nacimiento. Algo ya está confiadamente para nosotros y nos es conocido y familiar. Nuestra φύσις está determinada por la αἴσθησις, desde la cual el camino progresa o más bien regresa a lo que es más claro y simple conforme al modo de su naturaleza (σαφέστερον τῇ φύσει). Pero esto más evidente por naturaleza es lo que se tiene que apropiarse expresamente como suelo, esto es, el *irreflexivo entendimiento previo de lo naciente*. El nacimiento se considera primero no teniendo en vista más que todo indiferenciado nacer bajo la orientación de los modos en los cuales cada vez hablamos. Desde el nacer indiferenciado, como la presuposición fundamental para la consideración, se inicia la investigación.

φαμὲν γὰρ γίγνεσθαι ἐξ ἄλλου ἄλλο καὶ ἐξ ἑτέρου ἕτερον ἢ τὰ ἀπλᾶ λέγοντες ἢ τὰ συγκείμενα...(189 b32 – 189b34).

“Afirmamos ciertamente que hay nacer de uno a otro, es decir, de algo diferente a otro diferente y lo decimos de modo simple o bien de modo compuesto...”

La investigación comienza, según lo dicho, a través del λόγος (φαμὲν...). El discurso como hilo conductor se toma a sí mismo en la investigación de modo reflexivo, de manera que el asunto pueda ser considerado desde la manera como el nacer es llamado en términos cotidianos. Esto quiere decir que la consideración en la medida que se refiere a lo que es, encuentra su acceso en lo nombrado e interpretado a través del discurso general. Por ello es irrelevante la diferencia de los modos de nacer, si acaso desde la τέχνη, desde la φύσις o espontáneamente (αὐτόματον). Irreflexivamente dentro del discurso común el λέγειν está en respecto afirmando que algo uno llega a ser algo otro. De algo uno que está siendo *nace* algo otro. Afirmamos esto en la medida que decimos en cada caso *algo respecto a algo* (τὶ κατὰ τινός). Decimos algo de algo, lo acusamos de haber llegado a ser otro. Por ejemplo decimos que en otoño las hojas de este árbol cambian del verde al rojo. Entendemos entonces un movimiento *desde* uno *hacia* otro. Esto lo decimos de dos modos: Desde algo uno (que decimos usando una expresión

simple) llega a ser algo otro (también dicho de modo simple) o desde algo uno (que decimos valiéndonos de un modo de decir compuesto) llega a ser algo otro (dicho de modo compuesto), y algunas veces entre estos dos modos. La consideración así tiene su orientación desde el λόγος y sólo de acuerdo a los modos en los cuales se refiere a lo que es. El nacer primeramente aparece doble por el decir y esto porque nosotros, cuando hablamos de lo que está siendo, podemos decirlo de modo simple o compuesto.

λέγω δὲ τοῦτο ὡδί. ἔστι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικόν γίγνεσθαι μουσικόν ἢ τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον ἄνθρωπον μουσικόν (189 b34 – 190 a1).

“Esto lo digo en el siguiente sentido: [se dice] hombre llega a ser culto; por una parte [se quiere decir] que lo no-culto llega a ser culto y, por otra parte que el hombre no-culto llega a ser hombre culto”.

De modo conductor se dice de modo simple que uno (un hombre) llega a ser otro (culto). Con ello decimos que lo que ha nacido se afirma a sí mismo como otro *en* lo cual nació, pues es evidente que *culto* es algo diferente a *hombre*. También nace algo otro *contra* lo cual nació, pues *culto* es algo otro que inculto. Así podemos decir que de no-culto se ha nacido culto, o bien que el hombre no-culto ha llegado a ser hombre culto, pues efectivamente el hombre bajo la enseñanza llega a ser diferente a como era, a través del cultivo llega de su no-estar-formado a estar formado, de modo que en esta formación el hombre se transforma y llega a ser otro. En un caso lo dicho de modo simple es o inicio del nacer o su término, ya sea el hombre y lo no-formado, ya sea lo formado. También lo dicho de modo compuesto puede ser inicio o término, bien hombre in-formado o bien hombre formado. Así primeramente se distinguen dos momentos, esto es, algo *simple* llega a ser *otro simple* y algo *compuesto* llega a ser *otro compuesto*.

ἀπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γιγνόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίγνεται ἀπλοῦν, τὸ μουσικόν. συνκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γιγνόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικόν ἄνθρωπον φῶμην γίγνεσθαι μουσικόν ἄνθρωπον (190 a1-190 a5).

“Ciertamente llamo simple a lo naciente, es decir, al hombre y a lo no-formado y simple llamo a lo que nace, esto es, a lo formado. Es compuesto, en otro sentido, tanto lo

que nace como lo naciente, por ejemplo cuando afirmamos que el hombre no-formado llega a ser hombre formado”<sup>186</sup>.

Lo simple y lo compuesto se distinguen como modos de llamar a lo ente en su nacimiento. Lo simple aparece como un modo de decir algo que está simplemente presente, un hombre, por ejemplo, el cual aparece como acusado, o bien como algo que se acusa del hombre, es decir, estar formado. Lo compuesto es un modo de decir algo que está conjuntamente presente en su acusación, por ejemplo, un hombre formado. El modo simple y el modo compuesto son considerados ya desde el inicio, ya desde el término. Uno, un hombre, yace simple a la vista (ἀπλῶς); el otro, hombre formado, es un yacer conjunto (συγκείμενον). Este último aparece en tanto algo uno (estar formado) se acusa a algo otro (hombre) y en esta acusación algo se presenta conjuntamente (hombre formado).

τούτων δὲ τὸ μὲν οὐ μόνον λέγεται τόδε γίγνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦδε, οἷον ἐκ μὴ μουσικοῦ μουσικός, τὸ δ' οὐ λέγεται ἐπὶ πάντων. οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἐγένετο μουσικός, ἀλλ' ἀνθρώπος ἐγένετο μουσικός. (190 a5 – 190 a8)

“De entre estos sentidos, ciertamente, unos no se dicen únicamente de este modo: esto nace, sino también esto nace desde esto, por ejemplo de estar no-formado [se] llega a estar formado. Pero este modo de decir no corresponde a todo momento. En efecto, no se dice que del hombre [se] llegó a estar formado, sino se dice que el hombre llegó a estar formado”.

Siguiendo el modo usual de hablar se señala reflexivamente una distinción fundamental, pues ya no sólo es posible decir de modo acusativo (κατηγορεῖσθαι) que algo uno llega a ser algo otro, sino que también se dice que algo uno llega a ser *desde* algo otro. Se dice que estar formado *nace de* estar no-formado. Se pone aquí a la vista una posibilidad fundamental del λόγος. Con ello se atiende a aquello “desde dónde” algo surge. Esto, sin embargo, puede decirse en un sentido bien determinado y sólo bajo la medida del λόγος, pues no se dice que desde el hombre se llega a estar formado, sino, en

<sup>186</sup> Respecto al uso aquí usado de γιγνόμενον y γίγνεται cf. W. Wieland. “Die aristotelische Physik”. I, K. Pág 123.

cambio, que el hombre llega a estar formado, como acusación. La referencia hacia este cierto “desde dónde”, no obstante, viene de la misma acusación, pero en cuanto negada. En este sentido el “desde dónde” se entiende desde un modo simple de nombrar el nacimiento. Se pone a la vista entonces lo *no-algo simple desde lo cual* algo simple nace.

τῶν δὲ γιγνομένων ὡς τὰ ἀπλᾶ λέγομεν γίγνεσθαι, τὸ μὲν ὑπομένον γίγνεται τὸ δ' οὐχ ὑπομένον. ὁ μὲν γὰρ ἄωθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γιγνόμενος ἄνθρωπος καὶ ἔστι, τὸ δὲ μὴ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον οὔτε ἀπλῶς οὔτε συντεθειμένον ὑπομένει (190 a9 – 190 a13).

“De entre los nacientes, respecto a los cuales decimos nacer de modo simple, por una parte decimos que se nace permaneciendo, por otra parte no-permaneciendo. Pues, por una parte decimos que el hombre permanece y permanece siendo hombre habiendo llegado a estar formado, por otra parte lo in-formado y lo no-formado ni simple ni compuesto permanecen”.

El nacimiento se entiende *desde uno a otro*. Pero irreflexivamente también decimos que uno al llegar a ser otro, uno permanece y otro no. La necesaria *permanencia del estar* así se pone a la vista. La comprensión de la permanencia es fundamental en la medida que expone un rasgo esencial de la experiencia griega del ser. Esta permanencia es dicha de modo simple, en este caso hombre, pues el hombre permanece en el cambio hacia otro, esto es, del hombre in-formado al hombre formado. Y lo naciente dicho de modo simple, pero no permanente, es el estar in-formado que pasa y no permanece al llegar a estar formado. Luego el hombre in-formado no permanece, sino más bien el hombre habiendo llegado a estar formado. De acuerdo a esto el “desde dónde” que había sido destacado como el inicio del movimiento, aparece ahora como un inicio que se pierde en el cambio hacia otro.

Ahora bien, considerando estos modos de “decir las cosas” la reflexión se detiene en dos momentos y tales momentos se limitan por el λόγος cada vez que uno dice algo de algo. Estos momentos fundamentales, *lo permanente* y *lo no-permanente*, se determinan en el cambio (μεταβολή). El cambio es nacer de uno a otro y este pararse afuera es un salir desde algo hacia algo, es decir, un ex-stasis, un aparecer de algo que permanece<sup>187</sup>. El

<sup>187</sup> Cf. Phys. Δ, 222 b16; Du ciel B, 286 a19; De anima A, 406 b13.

hombre que ha llegado a ser culto, que se ha formado, ha dejado atrás su ignorancia, ha sobrepasado su no-formación, la ha superado y ya no puede volver a ella. La no-formación, de esta manera, se determina como un “desde dónde” que no permanece. Sólo lo que *ya está siendo* permanece en el cambio, el hombre. Estos momentos están articulados por el habla de modo simple o compuesto. En el cambio los momentos son captados desde el modo como el λόγος los determina cada vez que se dice algo de algo. Estos momentos ya habían salido a relucir de algún modo en el enfrentamiento con los predecesores, pero aquí salen como *respectos fundamentales* de la consideración.

διωρισμένων δὲ τούτων, ἐξ ἀπάντων τῶν γιγνομένων τοῦτο ἔστι λαβεῖν, ἕάν τις ἐπιβλέψη ὡσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῶ ἔστιν ἓν, ἀλλ’ εἶδει γε οὐχ ἓν· (190 a13 – 190 a16).

“Habiendo determinado estos asuntos, de entre todos los nacientes si se los observa tal como estamos diciendo, es posible captar que algo forzosamente y cada vez permanece bajo lo naciente, y eso, aunque es uno en número, sin embargo no es uno a la vista”.

Lo que yace delante permanece en el fondo (ὑποκείμενον) del cambio de lo naciente. Lo permanente está bajo lo naciente, yace debajo (ὑποκεῖσθαι), así el hombre es lo que permanece en el fondo del cambio desde la no-formación a la formación. Esto que *ya está delante y bajo* lo naciente *permanece como uno, como el respecto del decir*. Pero al estar determinado así *lo uno que permanece debajo* al cambiar llega a ser dicho otro a la vista (εἶδος), pues ciertamente este uno que es el *hombre* no-formado llega a ser otro al estar formado. El mismo hombre presenta en un momento un aspecto y en otro momento presenta otro aspecto. El aspecto del hombre formado es diferente al aspecto del hombre in-formado. El hombre llega a estar en forma y se ve diferente. Ofrece otra vista de sí mismo, de manera que lo que era no permanece, sino que lo que permanece ha aparecido bajo otro aspecto. Lo uno permanente presupuesto así sale junto al momento constitutivo y respectivo, es decir y siguiendo en el ejemplo, el hombre permanece siempre junto a lo que se le acusa en cada momento. Pues cada vez que hablamos de algún modo, esto es, cuando decimos algo de algo, cuando *acusamos a algo de ser tal y cual* o cuando decimos que *algo ha llegado a ser desde otro*, siempre ya suponemos previamente algo uno, cuya

permanencia se presenta doble a la vista cada vez que hablamos de lo que llega a ser.

τὸ γὰρ εἶδει λέγω καὶ λόγῳ ταῦτόν· οὐ γὰρ ταῦτόν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. (190 a16 – 190 a17)

“Lo mismo llamo a la vista y al λόγος, pero no es lo mismo ser hombre y ser informado”.

Cuando Aristóteles menciona la mismidad del λόγος y la vista (εἶδος) quiere decir que el λόγος *determina* a lo que es en su ser (εἶναι), pues el ὀρισμός es lo conocido de cada εἶδος<sup>188</sup>. El λόγος deja aparecer el εἶδος, de manera que *lo específico de este hombre, su vista*, es lo mismo que *la determinación de este hombre bajo el λόγος*. Pero no es lo mismo la determinación de este hombre y aquello que sucede *en* él. El ser de este acusar es diferente al ser de la determinación. El *ser* de la acusación *es en* el *ser* del hombre acusado. Decimos que un hombre se ha formado y lo decimos llamándolo un cual (ποιόν), acusándole, es decir, desde un modo de decir (κατηγορεῖν) que *es* diferente al *ser* del hombre, que es una determinación (ὀρισμός).

καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ μὴ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει, οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖνσυγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος. (190 a17 – 190 a21)

“Ciertamente uno permanece, el otro no permanece; aquello que no está opuesto permanece (pues el hombre permanece); no-formado, empero, y también in-formado no permanecen, tampoco permanece lo compuesto de ambos, por ejemplo el hombre informado”.

A través de la consideración que tiene a la vista lo que es, pero que toma su dirección del λόγος, se comienzan a dar cuenta de ciertos momentos que luego se determinarán más explícitamente. Así en la comprensión de la permanencia sale a luz la no permanencia desde el concepto de opuesto (ἀντικείμενον). En el nacimiento permanece algo que ya cada vez está siendo expresa o inexpresamente, pero no

<sup>188</sup> Cf. Phys. B, 194 b26-27.

permanece aquello contra lo cual algo llegó a estar, por ejemplo estar no-formado, es decir, el hombre in-formado. El fondo permanente no es un momento abstracto, sino que este fondo aparece de manera concreta, *este hombre* bajo su acusación, por ejemplo. Lo opuesto lo entendemos por lo pronto como negación, ya no es. Lo uno permanente presupuesto sale a luz al decir algo de algo, pero más fundamentalmente a partir de otro modo de decir.

τὸ δ' ἔκ τινος γίγνεσθαι τι, καὶ μὴ τόδε γίγνεσθαι τι, μᾶλλον μὲν λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὑπομενόντων, οἷον ἐξ ἀμούσου μουσικὸν γίγνεσθαι, ἐξ ἀνθρώπου δὲ οὐ· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ὑπομενόντων ἐνίοτε λέγεται ὡσαύτως· ἐκ γὰρ χαλκοῦ ἀνδριάντα γίγνεσθαι φάμεν, οὐ τὸν χαλκὸν ἀνδριάντα. τὸ μέντοι ἐκ τοῦ ἀντικειμένου καὶ μὴ ὑπομένουτος ἀμφοτέρως λέγεται, καὶ ἐκ τοῦδε τόδε καὶ τόδε τόδε· καὶ γὰρ ἐξ ἀμούσου καὶ ὁ ἄμουσος γίγνεται μουσικός.(190 a21 - 190 a31 )

“Se dice que algo llega a ser desde algo, y no que algo llega a ser algo, mayormente respecto a lo que no-permanece, por ejemplo se dice: [se] llega a estar formado *desde estar no-formado*, pero no decimos que formado llega a estar desde hombre. Pero algunas veces, respecto a lo permanente, no se dice sino del mismo modo. En efecto, afirmamos que *desde el bronce* ha nacido una estatua y no que el bronce ha llegado a ser estatua. Sin embargo, lo que llega a ser desde lo opuesto, es decir, desde lo no-permanente se dice de ambos modos, es decir, esto llega a ser *desde esto* y esto *llega a ser esto*. Pues *desde estar in-formado* [se] llega a estar formado y estar in-formado *llega a estar formado*”.

El camino de la investigación se dirige hacia aquello “desde dónde” algo surge a través de los modos en los cuales nos referimos a lo que es. Se ha destacado que lo opuesto es un cierto “desde dónde”, pero uno tal que en el cambio desaparece, no permanece. Este “desde dónde” se entiende, por así decirlo, poniendo en tensión una contrariedad que revela un momento que se pierde tan pronto el movimiento genético alcanza su límite. La reflexión, sin embargo, tiene a la vista otro “desde dónde”, el cual se determina como permanente. Su carácter difiere del otro en tanto no pertenece a esa tensión de contrarios, sino que permanece bajo ella. Ahora bien, todo llamado corresponde a su momento, pues en un momento decimos que un hombre es inculto y en otro momento decimos que el mismo hombre es culto. El llamado destaca el momento y

lo fija de diversos modos y conforme a la presencia. Aristóteles determina un momento como opuesto y no permanente. Cuando se dice de modo simple que algo uno nace de otro se destaca el momento no-permanente, es decir, aquello *desde lo cual* algo surge, por ejemplo lo formado *desde lo no-formado*. Pero a continuación Aristóteles saca un ejemplo de la producción artística para ilustrar un “desde dónde”, cuyo carácter fundamental es la permanencia. Así se dice que una estatua nace *del bronce*. Cuando Aristóteles, y no de modo accidental, pone un ejemplo desde el ámbito de la τέχνη<sup>189</sup> es porque responde al sentido fundamental del ser, es decir, a la estabilidad, a la constante prestancia. Y esto es necesario porque, aún cuando la investigación busque los principios, esto es, las disposiciones de salida de lo que es por sí mismo, la pregunta se detiene en las disposiciones de todo nacimiento, no delimitando una región ante otra, sino que recolectando todo entendimiento de lo que nosotros cada vez decimos y a lo cual nos referimos cuando hablamos de nacer. En cada caso el nacimiento se entiende desde sus momentos y estos son determinados conforme al modo de llamar a lo cambiante simple o compuesto, ya sea el *desde donde permanente o no-permanente*, ya sea el *adonde*, cuya permanencia es dicha cada vez respecto a lo permanente mismo. Por una parte el bronce se destaca como *aquello permanente desde donde* surge la estatua, de modo que en la estatua el bronce persiste. El bronce no se pierde como puede perderse el *estar informado* respecto al estar formado, sino que la disponibilidad del bronce surge dejando aparecer la estatua. Con este ejemplo Aristóteles destaca el “desde dónde” permanente, el cual no está opuesto a algo otro, sino que permanece y de tal modo que gracias a su persistencia expone el límite y perfección del movimiento. En suma se trata de dos posibilidades de decir el nacimiento: *nacer desde y nacer hacia*.

πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ ἀλλὰ τόδε τι γίνεσθαι, ἀπλῶς δὲ γίνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον, κατὰ μὲν τᾶλλα φανερόν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαι τι τὸ γιγνόμενον (καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίγνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ’ ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ’ ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας)· (190 a31 – 190 b1).

“Puesto que nacer se dice de muchos modos, en efecto, de algunos entes no se dice

<sup>189</sup> Respecto a la relación de lo ποιούμενον y lo γιγνόμενον cf. Platón “Filebo” 27 a: “Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθάπερ τὸ νυνδὴ, διαφέρειν εὐρήσομεν”.

llegar a ser, sino llegar a ser algo y únicamente de los estantes se dice simplemente nacer, es evidente según los otros casos que bajo lo naciente necesariamente permanece algo (pues un cuanto, un cual, un respecto a otro, un cuando y un dónde nacen de algo permanente, porque únicamente la estancia no es dicha respecto a ningún otro permanente, sino que los otros entes son dichos respecto a la estancia)”.

Teniendo a la vista el “desde dónde” permanente, Aristóteles delimita los sentidos a través de los cuales se dice nacer. Separa así en dos ámbitos el nacimiento. Por una parte el nacer de lo estante, es decir de algo determinado, y por otra parte el nacer de aquello que le sucede indeterminadamente a lo estante. De lo estante decimos simplemente que nace, es un simple llegar a ser. Decimos por ejemplo que un hombre nace, pero no que algo llega a ser hombre. Luego se dice κατὰ μὲν τᾶλλα, según los otros sentidos, es decir, conforme a los otros modos de llamar al nacimiento, los modos en los cuales el “es” se dice acusativamente, así por ejemplo el hombre “está” formado (el hombre “es” culto), en tanto un hombre *in-formado* llega a ser hombre *formado*. En la medida que lo estante es lo que simplemente nace, todo nacimiento resultante junto a ello, esto es, lo accidental, surge cada vez en su permanente respecto (pues no decimos, por ejemplo, meramente estar formado, sino que el hombre está formado), de modo que sólo nace lo que ha sucedido accidentalmente junto a la estancia y desde ella (pues estar formado es algo que le sucede al hombre, pues no decimos que hombre es algo que le suceda a estar formado). La estancia es lo que cada vez yace bajo el nacimiento de algo. Ya previamente todo llamado nacer tiene a la vista la estancia como aquello que persiste bajo toda determinación categorial. La estancia es nombrada ὑποκείμενον en tanto está presente siendo el respecto de lo demás, esto es, de lo accidental<sup>190</sup>. Este carácter de la permanente estancia lo destaca Tugendhat: “Das ὑποκείμενον kann ein ἔν nur dann sein, wenn es nicht ὕλη, sondern selbst bereits Präsenz ist. Das Vorliegende kann als Anwesendes also nur gedacht werden, wenn ein neues ἔν entdeckt wird, das nicht nur, wie die Präsenz überhaupt, ein Einfaches ist, sondern als einfache Präsenz zugleich ein Mannigfaltiges und Wechselndes, von dem es bestimmt wird, zusammenschliessen kann. Mit anderen Worten: die Umdeutung der Präsenz von der Idee zur Kategorie erzwingt zugleich eine Unterscheidung verschiedener Arten von Präsenzen, die herstellung einer

<sup>190</sup> CF. Met. Z, 1028 b36ss.

ausgezeichneten Kategorie, die von ὑποκείμενον nicht als von einem anderen weitere Bestimmungen aussagt, sondern es an ihm selbst bestimmt<sup>191</sup>(El ὑποκείμενον sólo puede ser ἓν si no es ὕλη, sino que ya ello mismo es prestancia. Lo permanente puede ser pensado como presente si un nuevo ἓν es descubierto, el cual no sólo, como prestancia, es algo simple, sino que como simple prestancia a la vez puede reunir algo múltiple y cambiante por lo cual es determinado. Con otras palabras: la conversión de la prestancia fuerza desde la idea a la categoría a la vez una diferenciación de distintos modos de prestancias, el establecimiento de una destacada categoría, que no se dice del ὑποκείμενον como otras determinaciones, sino que lo determina en él mismo).

Aristóteles habiendo entendido los modos de llamar a todo llegar a ser puede establecer una diferencia desde el mismo decir el nacimiento. Decimos por ejemplo que el hombre nace, es decir, que simplemente llega a ser. Y por otro lado también decimos que hombre inculto llega a ser culto, es decir, que algo llega a ser algo. Un simple nacer y un nacer de uno a otro. Pero Aristóteles se ve forzado por la evidencia a decir que también los estantes surgen de algo.

ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἀπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτο ἄν φανερόν. αἰεὶ γὰρ ἔστι ὃ ὑπόκειται, ἐξ οὗ τὸ γιγνόμενον, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα ἐκ σπέρματος (190 b1 – 190 b5).

“Examinando el asunto será evidente que también los estantes nacen desde algo permanente. Pues cada vez hay algo que permanece en el fondo y desde lo cual los entes surgen, por ejemplo las plantas y los animales desde la simiente”.

El “desde dónde” que se había determinado como aquello que permanecía bajo el cambio de uno a otro, ahora se destaca más fundamentalmente en tanto permanece incluso para lo estante. El “desde dónde” en este sentido es entendido del mismo modo que el ejemplo de la estatua. No decimos que el bronce nace, sino que más bien la estatua se hace, es decir, nace técnicamente. Análogamente decimos que el hombre nace y no que nace la simiente. De manera que al decir que un hombre nace no atendemos al “desde dónde” reflexivamente. Se dice simplemente que el hombre llega a ser culto y también que el hombre nace, y nos referimos en un caso a lo estante como aquello en lo cual sucede

<sup>191</sup> E. Tugendhat. Op. Cit. Ed. Cit. Pág. 24.

algo y en el otro caso a lo estante mismo que nace desde algo. En este último sentido se dice que la estancia nace de algo permanente. ὑποκείμενον dice ahora lo primero disponible que yace al fondo de cada ente<sup>192</sup>. Lo naciente así considerado cada vez llega a ser desde algo que permanece en el fondo.

γίνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἀπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίζει, οἷον ἀνδριάς, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην. πάντα δὲ τὰ οὕτω γιγνόμενα φανερόν ὅτι ἐξ ὑποκειμένων γίνεται (190 b5–190 b10).

“Los nacentes que simplemente son nacen, por una parte por transfiguración, por ejemplo la estatua; por otra parte por adición, por ejemplo los entes que aumentan; por extracción, por ejemplo la estatua de Hermes desde la piedra; por composición, por ejemplo una casa; por alteración, por ejemplo los entes que se modifican según la ὕλη. Es manifiesto que todos los entes que están naciendo de este modo nacen desde algo que permanece en el fondo”.

Algo siempre nace desde algo. En este sentido Aristóteles se ve forzado a decir que la estancia *también* está en un respecto. La duplicidad desdoblada del respecto del decir así se pone a la vista. En un primer momento el *respecto* se había determinado como la referencia de las categorías a la estancia. En este sentido el fondo permanente aparecía como algo determinado y como aquello bajo lo cual se sostenía el cambio de uno a otro. Ahora la duplicidad de desdobra en otra, pues bajo la constatación de que la estancia también nace desde algo, el fondo permanente aparece de modo indeterminado. De esta manera el *respecto* se determina como la referencia de la estancia a algo otro, esto es, a la materia. Cada vez algo permanece al nacer, de modo que persiste en lo nacido. En todos los casos mencionados el nacimiento es llegar a la apariencia y pararse; nacer es dejar sobresalir aquello desde donde algo surge<sup>193</sup>. Así por ejemplo la estatua surge y aparece sobresaliendo desde el bronce dispuesto por obra del escultor. Hay nacimiento en el crecimiento de la planta desde la semilla hasta llegar a ser árbol y hay nacimiento también en el hacer del constructor. Pero por otro lado el vino se altera y cambia a vinagre

<sup>192</sup> Cf. Phys. B, 193 a29. “ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη”

<sup>193</sup> Cf. Phys. Δ, 221 b13.

κατὰ τὴν ὕλην, esto es, según la “materia”, es decir, como modificación de lo compuesto mismo. En todos estos casos de nacimiento es evidente que algo permanece en el fondo.

ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένον ὅτι τὸ γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθετόν ἐστι, καὶ ἔστι μὲν τι γιγνόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίγνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον (190 b10 – 190 b13).

“Es así evidente por lo dicho que todo lo naciente está cada vez compuesto y que por una parte hay algo naciente (que ha nacido) y por otra parte esto que nace (desde lo cual se nace), y esto se dice de dos modos: ciertamente, ya sea lo que permanece en el fondo, ya sea lo opuesto”.

Lo naciente (γιγνόμενον), que aquí Aristóteles usa en el sentido del resultado del nacimiento, ahora aparece cada vez como συνθετόν, pues lo que se para inmediatamente a la vista no es el color blanco o el hombre, sino *este hombre blanco*. Lo que nace (ὄ γίγνεται) en el caso citado también Aristóteles lo usa en otro sentido al que ya anteriormente venía usando. Aquí no nombra el resultado del nacer, sino más bien aquello desde donde el nacer se inicia. Según esto lo que nace se dice de dos modos: ο ὑποκείμενον o bien ἀντικείμενον. Cuando se nombra aquí ὑποκείμενον se entiende lo que está delante determinada o indeterminadamente (hombre o piedra), y ἀντικείμενον como aquello contra lo cual lo nacido aparece (no-culto).

λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι μὲν τὸ ἄμουσον, ὑποκεῖσθαι δὲ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὴν μὲν ἀσχημοσύνην καὶ τὴν ἀμορφίαν καὶ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον, τὸν δὲ χαλκὸν ἢ τὸν λίθον ἢ τὸν χρυσὸν τὸ ὑποκείμενον (190 b13 – 190 b17).

“Y llamo a lo que está opuesto a lo inculto y a lo que permanece en el fondo a hombre. Lo opuesto por una parte llamo a lo desfigurado y a lo amorfo y también al desorden; el fondo permanente por otra parte llamo al bronce, a la piedra y al oro”.

Cada vez el nacimiento surge *desde* lo opuesto y *desde* lo que permanece al fondo, es decir, desde lo no-algo (ἀ-σχημοσύνη, ἀ-μορφία, ἀ-ταξία), lo cual no permanece; y desde algo que es entendido como algo determinado, es decir, hombre (ἄνθρωπον) o bien

como indeterminado, esto es, piedra (λίθον), lo cual permanece. Ahora, lo nacido siempre es un compuesto, lo cual está separado, sin embargo, por el λόγος en dos momentos. No se dice que la piedra llega a ser estatua, sino que la piedra desfigurada es preparada por el escultor respecto a lo que puede ser y aun no es. Se dice que la estatua llega a ser *desde* el bronce *como desfigurado*, pues la estatua es *de* bronce y *de* lo no-aún-estatua. De manera que desde el bronce *desfigurado como aquello que aún no es* nace algo figurado (la estatua). La separación de los momentos entonces deja ver, por una parte lo opuesto, por ejemplo lo desfigurado, y por otra parte el fondo permanente. Notable es también que esto permanente nombre tanto al hombre como al oro o a la piedra, esto es, según el caso como algo determinado o indeterminado.

φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσὶ καὶ γέγονασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίνεταίαι πᾶν ἕκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς· (190 b17-190 b20).

“Es así manifiesto que si hay causas y disposiciones de salida de los entes que son por sí mismos, desde las cuales primero han nacido y están, y no por sucedido (accidente), sino en cada caso algo dicho según la estancia, resulta que todo lo que nace es desde el fondo permanente y desde lo que aparece a la vista”.

Aquí se mencionan las causas y las disposiciones de salida de lo ente como los principios del nacimiento. Se mencionan porque se busca *desde dónde* surge lo ente, pues sólo desde dónde surge lo ente puede éste ser conocido. Los principios llegan a ser en la investigación el propio acceso a lo que es. Al comienzo del diálogo histórico-tradicional que Aristóteles sostiene con sus predecesores éste habla brevemente de las determinadas causas. “τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν)”<sup>194</sup>(Las causas se dicen de modo cuádruple, de entre estos modos afirmamos que una es la estancia y lo qué era ser [pues el por qué se refiere al último λόγος y el por qué primero es causa y disposición de salida];

<sup>194</sup> Met. A, 983 a26ss.

de otro modo decimos el fondo permanente y la ύλη; el tercero al decir aquello desde lo cual el movimiento toma la iniciativa, el cuarto modo de decir es el que se opone a aquel, es decir, lo por mor de y el bien [pues este es el término de todo nacimiento y movimiento]). Aristóteles indica que un modo de decir la causa se determina desde el λόγος como ἔσχατον y ésto se piensa desde el ámbito de la τέχνη. El último λόγος es aquel que determina la producción, por ejemplo el λόγος de la salud a partir del entendimiento del médico respecto a la enfermedad. Por ello es que tal λόγος, siguiendo en el ejemplo, es el εἶδος προαιρετόν, en la medida que del εἶδος de la salud nace la salud. El εἶδος se considera así como τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου y πρώτη οὐσία<sup>195</sup>. El médico ya tiene a la vista la salud de cada uno. El por qué primero, el εἶδος, es en este sentido causa y disposición de salida de la salud. En el otro modo se dice ὑποκείμενον, que significa ύλη, es decir, lo que desde sí es ἀόριστον, pero que en cada caso *está llegando a ser determinado* (ὀριζόμενον)<sup>196</sup>. El desde dónde del movimiento como tercer modo se refiere a la φύσις y a la ποίησις (τέχνη). Por último el cuarto modo de decir la causa es el por mor de, es decir, el bien. El τέλος como ἀγαθόν expresa de modo decisivo la determinación fundamental de lo ente. Así en tanto un ente ha llegado a estar terminado, permanece presto en su estancia, ha devenido εὔ, favorablemente y sin que nada le haya obstaculizado el paso. Así con respecto al nacimiento es posible decir preliminarmente que las cuatro causas se articulan en el siguiente sentido y conforme al ejemplo de la estatua. El bronce como una causa (ύλη), la vista de aquello por formar como otra causa (εἶδος), tercera causa aquello por mor de lo cual se delimita la escultura y en donde encuentra su horizonte (τέλος) y por último lo responsable de llevar delante la escultura como cuarta causa (τέχνη). Las causas se articulan conforme al nacimiento mismo. Ellas así se revelan como *los respectos fundamentales* en los cuales el “es” puede establecerse. Las causas dan la posibilidad de pensar lo que está siendo *desde* su ser. Este *desde* indica la proveniencia (γένος) de lo que ha llegado a estar delante (οὐσία).

Causas y principios son así determinados como aquellos *puntos de vista* que hacen accesible a lo que es en su verdad. De modo radical estos accesos a lo ente se reducen a

<sup>195</sup> Cf. Met. Z, 1032 b2sgte.

<sup>196</sup> Cf. Met. Z, 1029 a27ss.

dos respectos que se exponen según un reflexivo entendimiento del habla. Lo que es nace desde el fondo permanente (ὑποκείμενον) que *ha llegado* parándose en su apariencia (μορφή), la cual es en cada caso conforme a su acusación<sup>197</sup>. La estancia de este modo es considerada como lo que ha llegado a su constante prestancia (ὑποκείμενον-μορφή). Bajo estas dos determinaciones se recogen las causas buscadas.

Podemos decir ahora respecto al nacimiento que son dos los momentos que surgen en su consideración. Lo naciente y esto quiere decir lo que está cambiando no vuelve a aparecer en aquello desde donde tomó su iniciativa, en nuestro ejemplo, el hombre informado. La aparición de lo naciente surge extáticamente permaneciendo a la vista y de modo que lo que ha llegado a ser se presenta como aquel compuesto en donde tiene su límite el movimiento. El fondo permanente se considera en su ambivalencia, y de acuerdo al respecto, tiene un suelo determinado o indeterminado. Este fondo permanente aparece como la prestante unidad de los opuestos y como aquello desde lo cual algo nace.

σύγκειται γὰρ ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου καὶ μουσικοῦ τρόπου τινά· διαλύσεις γὰρ εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων. δῆλον οὖν ὡς γίγνοιτ' ἂν τὰ γιγνόμενα ἐκ τούτων. (190 b20-190 b23)

“Pues hombre formado se constituye de cierto modo desde hombre y formado. Esto ciertamente se puede dividir en el λόγος de aquellos. Es evidente que los nacientes nacerían de estas disposiciones de salida”.

El λόγος puede separar lo compuesto, diferenciar aquello que está a la vista mezclada y confusamente. Por ello se puede decir que hombre formado nace de hombre y de no-formado, en cuanto partes separadas por el λόγος. Separado el conjunto en las partes como los momentos del decir, surgen determinadas disposiciones de salida. El fondo permanente (ὑποκείμενον) y lo que aparece a la vista (μορφή) es aquello que ya no tiene respecto, sino más bien es esto el respecto para todo lo demás. ὑποκείμενον y μορφή surgen como los respectos fundamentales que disponen la salida de algo. Ambos momentos, que de acuerdo a una διάλυσις del λόγος llegan a ser determinados como las disposiciones de salida de lo que es, se articulan doblemente. Esta articulación doble tiene

<sup>197</sup> Cf. Phys. B, 193 a30-31. “ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον”.

su raíz en la estructura τὶ κατὰ τινός. Una μορφή (τὶ), que corresponde a alguna κατηγορία, culto, en nuestro ejemplo, se refiere (κατὰ) a un fondo que permanece presente como σύνολον, un hombre (τινός). Pero a su vez este todo conjunto se articula nuevamente de modo doble, pues una μορφή, un hombre (τὶ), ahora comprendida como la presencia determinada, está referida (κατὰ) a un fondo indeterminado, la materia (τινός). Esta problemática estructura tiene su fondo, por último, en el movimiento.

ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῶ μὲν ἓν, εἶδει δὲ δύο (ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ἥλη ἀριθμητὴ· τόδε γὰρ τι μᾶλλον, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίγνεται τὸ γιγνόμενον· ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός). (190 b23-190 b27)

“Lo que permanece en el fondo es uno en número, pero dos a la vista (ciertamente lo que permanece en el fondo es el hombre, el oro, o, en general, la ύλη numerable, pues esto mayormente es algo y no ha sucedido casualmente que lo naciente nace de ello. Pero la falta y lo contrario son accidentes que le han sucedido [a la estancia]”.

El fondo permanente y lo que aparece a la vista no son dos “cosas” que están una junto a la otra. El fondo permanente (ὑποκείμενον) sólo *es* en la medida que sea dicha de él una categoría, que se diga algo de él, llamado que corresponde a una vista (εἶδος). Esta ligadura, es decir, la referencia efectiva del λόγος a un asunto, expresa la copertenencia de ambos en la presencia. Por otro lado, el fondo permanente es uno en tanto se considera como aquello bajo lo cual todo nacimiento tiene su suelo, pero esto aparece doblemente, pues este fondo permanente es llamado cada vez de acuerdo a un momento del λόγος, por ejemplo, podemos decir, este hombre *es inculto* o bien este hombre *es culto*, es decir, lo mismo bajo dos aspectos distintos. Sobre lo que permanece se puede decir qué es y también lo que le sucede. Lo que le sucede al bronce, por ejemplo, le sucede al bronce como ya disponible y como siendo aún-no-estatua, bajo un cierta vista. El escultor llama al bronce como aún no siendo lo que puede ser, el bronce es ἄ-μορφον. Por ello el bronce como ὑποκείμενον aparece siendo llamado respecto a su figura. Así la estatua surge del *bronce como desfigurado*, pues consiste *de bronce* y llega a ser *desde su falta*. Esta última determinación es algo que le ha sucedido a algo otro<sup>198</sup>.

<sup>198</sup> Cf. R. Grosseteste “Suma de los ocho libros de la física de Aristóteles”. “Privatio est carentia formae in subiecto

“ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός” (190 b27). En la medida que el nacimiento tiene en vista la estancia lo nacido será lo propiamente determinado en el nacer. Aristóteles nombra esto determinado como εἶδος, lo que está a la vista, así como μορφή. La στέρησις, por otra parte es una cierta vista<sup>199</sup>. Pero esta cierta vista es accidental, pues la estatua si bien surge del bronce, accidentalmente surge de lo desfigurado, pues esta falta viene accidentalmente *en* algo. Esta vista *falta* al término. Entendemos entonces la στέρησις como aquello que falta y por esta falta se presenta la perfección de algo. La στέρησις es naciente, pero de modo que en este salir se ausenta. Al término se presenta una ausencia, es decir, el nacer siendo por mor de la estancia es un llegar a ser en el que llega a presentarse también algo ausente. Al término del nacimiento permanece el hombre culto y a la vez se presenta la falta desde la cual surgió, lo no-culto. El nacer así lo entendemos como el llegar de algo a su presencia, como el moverse de algo cambiando desde su falta hacia su estancia. El cambio es un éxtasis, es el movimiento que deja salir afuera lo presente desde lo ausente. Y en la medida que todo nacer es un presentarse a la vista, a la vez surge un ausentarse. Lo que aparece, por así decirlo, es un *sí* y un *no* en lo mismo.

ἐν δὲ τὸ εἶδος, οἷον ἡ τάξις ἢ ἡ μουσικὴ ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν οὕτω κατηγορουμένων. διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς· καὶ ἔστι μὲν ὡς τάναντία, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ μουσικὸν καὶ τὸ ἄμουσον ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ἡρμοσμένον καὶ ἀνάρμοστον, ἔστι δ' ὡς οὐ· ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τάναντία ἀδύνατον. λύεται δὲ καὶ τοῦτο διὰ τὸ ἄλλο εἶναι τὸ ὑποκείμενον· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐναντίον. (190 b28-190 b35)

“Pero la vista es una, por ejemplo el orden, la música o bien algunos de las que se llaman así. Por eso hay que decir, por una parte que las disposiciones de salida son dos y, por otra parte que son tres. Y esto quiere decir en un sentido que son los contrarios, por ejemplo si dijéramos lo culto-lo inculto, lo caliente-lo frío o bien lo armónico-lo inarmónico; pero en otro sentido no, pues es imposible que los contrarios padezcan unos bajo otros. Pero esto se resuelve porque hay algo otro, el fondo permanente, pues este no es contrario”.

apto nato (...) Tertium vero est principium per accidens, scilicet privatio, quae non est principium ipsius rei, sed fieri. Philosophi, libri primi phisicorum summa. Pág 52. Eudeba, editorial universitaria de Buenos Aires.

<sup>199</sup> Cf. Phys. B, 193 b19-20. “καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστιν”.

El εἶδος es uno en el sentido de la perfección (τέλος) contraria a la falta. Lo determinado es el hombre culto (εἶδος) a diferencia del hombre inculto (στέρησις). En el nacimiento esta falta se presenta en su permanente ausencia, pues sólo desde esta permanencia la falta es visible de cierto modo, es decir, en la presencia permanente de la perfección, lo culto. Los contrarios no cumplen por sí mismos el nacimiento. El movimiento genético no se articula en tanto lo frío, por ejemplo, actúa sobre el calor, más bien en tanto algo frío actúa sobre algo caliente que permanece y que padece uno por otro.

ὥστε οὔτε πλείους τῶν ἐνατίων αἱ ἀρχαὶ τρόπον τινά, ἀλλὰ δύο ὡς εἰπεῖν τῷ ἀριθμῷ, οὔτ' αὖ παντελῶς δύο διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ τρεῖς· ἕτερον γὰρ τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι, καὶ τὸ ἀσχηματίστῳ καὶ χαλκῷ. (190 b35-191 a3)

“Así en cierto sentido las disposiciones de salida no son más que los contrarios, sino que se dicen dos en número; pero en otro sentido no son totalmente dos, porque para cada uno de estos está presto un ser diferente, sino tres. En efecto, ser hombre es ser otro que ser culto, y desfigurado es ser otro que ser bronce”.

En el hablar común se presenta algo doble: el inicio y el término del nacimiento, es decir, los contrarios. Pero al decir el nacimiento de algo siempre ya está presupuesto algo bajo los contrarios. A la vista permanece ya sea el inicio, ya sea el término, pero de modo que uno desaparece mientras que el otro aparece. El εἶναι es diferente en cada caso, esto significa que la diferencia es abierta por el λόγος, pues de acuerdo al momento se dice que algo es algo en tanto pone a la vista su presencia o ausencia.<sup>200</sup> El *ser* permanente es diferente del *ser* contrario, así el ser bronce respecto al ser desfigurado, y el ser hombre respecto al ser culto. Lo desfigurado es la falta, aquello cuya ausencia puede dejar presentar algo otro. Esta ausencia, por una parte aparece en la medida que ya previamente aquello por llevar a cabo permanece anticipado, por ejemplo, en el alma del escultor. El inicio en este sentido es puesto de antemano en la creación artística, de manera que la falta, desde la cual es posible la producción, tiene su propio modo de estar

<sup>200</sup> Cf. Met. Θ, 1046 b8. “ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν”. Ahí mismo se dice que el λόγος se refiere mayormente a lo que está presto (..τοῦ ὑπάρχοντος..), con lo cual se destaca que la presencia tiene su verdad en la ὑπαρξις.

presente para el escultor. El ser de lo desfigurado es la presentación de lo no-aún, mientras que el ser del bronce es la permanente disponibilidad para dejar sobresalir la prestancia de la estatua. El ser in-culto, por otra parte, se presenta sólo al final y de manera que es recién ahí cuando se hace efectivamente presente la ausencia, es decir, en la presencia del hombre culto. La perfección, el ser culto, llega a ser entonces la prestancia del hombre como lo que yace debajo de la acusación.

πόσαι μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς ποσαί, εἴρηται· καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τάναντία δύο εἶναι. τρόπον δέ τινα ἄλλο νοῦκ ἀναγκαῖον· ἰκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν. (191 a3-191 a7)

“Hemos dicho, pues, cuantas son las disposiciones de salida respecto al nacimiento de los entes que son por y desde sí mismos, y de qué modo son tantas. También es evidente que forzosamente para los contrarios hay algo que permanece en el fondo y que los contrarios son dos. De otro modo esto no es necesario, pues es suficiente que uno de los contrarios lleve adelante el cambio por su ausencia o su presencia”.

La γένεσις τῶν φυσικῶν, esto es, el surgimiento de lo que nace por sí mismo, se articula en tres momentos bajo el λόγος: La falta de algo, la presencia de algo y algo que permanece en el fondo de ambos momentos. Cada uno de los contrarios se presenta de cierto modo. La στέρησις del bronce, por ejemplo, es la ausencia de la figura, es decir, la ausencia de la estatua anticipada en el alma del escultor. El nacimiento se presenta como el movimiento que bajo la disponibilidad (del bronce) permanece deviniendo por mor de la estancia (estatua). Ahora bien, la presencia de la estancia llega a su perfección y permanece en su estado en la medida que lo estante natural pueda por sí mismo llevar adelante su transformación. El hombre, por ejemplo, gracias a su propio esfuerzo puede cultivarse y dejar atrás su ignorancia, de modo que él mismo lleva adelante el cambio presentándose bajo otro aspecto. Bajo otro ejemplo la prestancia de la flor se presenta habiendo nacido del capullo, de manera que la ausencia de éste es la presencia de aquella. Y por otro lado la presencia de la estatua es posible porque la disponibilidad del bronce listo puede dejar sobresalir desde la falta de figura, esto es, desde la ausencia, la presencia de la estatua por obra del escultor. El nacer es pensado así como el simple llegar a la

presencia y de tal modo que ahora la ποιήσις es entendida radicalmente<sup>201</sup>. La ποιήσις no quiere decir ahora el hacer productivo de la τέχνη, sino que quiere decir *el llevar adelante la presencia o la ausencia a través del cambio*. El ζῶον, por ejemplo, desde sí mismo se pone adelante y se para a la vista. Se descubre por sí mismo al presentarse bajo su propia disponibilidad. Nacer es pararse a la vista, pues mayormente el decir común habla del nacer respecto a lo que ha llehado a su perfección, a la prestancia del εἶδος<sup>202</sup>.

ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὥς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὕσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὥς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἦς ὁ λόγος, (191 a7-191 a13)

“Ahora bien, la naturaleza que permanece en el fondo es conocible por analogía. Pues así como el bronce respecto a la estatua o la madera respecto a la cama o bien la materia, y esto quiere decir lo sin apariencia antes de tener apariencia, respecto a los otros entes que están parados a la vista, así la naturaleza subyacente está en respecto a la estancia o a aquesto o a lo ente. Ciertamente esto es una disposición de salida, aunque no siendo una, ni estando así como está aquesto”.

La determinación del nacimiento, como hemos podido ver a través del análisis, tiene su asiento en los conceptos de *presencia* y *ausencia*. Con ello decimos que la interpretación de la γένεσις está orientada hacia el aparecer de uno y el desaparecer de otro y esto en el fondo quiere decir hacia la permanencia y no-permanencia de lo que es. Pero precisamente el carácter de lo permanente es lo más problemático dentro de todo el esfuerzo aristotélico por entender el “ser”. Luego de señalar que en el nacimiento sólo es suficiente el llegar a la presencia o el pasar a la ausencia de uno de los contrarios a través del cambio, Aristóteles pone el fundamento de tal aparición y desaparición desde un modo de conocer analógico. El fondo permanente sólo se puede conocer respecto a otro.

<sup>201</sup> La ποιήσις y la φύσις están pensadas ahora desde el φαίνεσθαι, esto es, desde τὸ φῶς, “Les Grecs ne sont pas dès lors des zélateurs du fantastique, mais ceux à qui tout , y compris les dieux, a pour nature d’être manifeste. Ils sont ainsi les hommes de la manifestation ou de l’apparition qu’à son tour ils pensent jusqu’à sa plénitude”. J. Beaufret. “Dialogue avec Heidegger”. Paris, 1973-1985. Pág 127.

<sup>202</sup> Cf. Phys. E, 224 b7-8. “μᾶλλον γὰρ εἰς ὃ ἢ ἐξ οὗ κινεῖται ὀνομάζεται ἢ μεταβολή”.

Así éste es determinado de modo *relativo*, es decir, bajo el carácter de la comparación, de manera que el fondo permanente es conocido en un cierto respecto. Así, bajo un ejemplo extraído de la τέχνη, puede decirse que *así como* el bronce está en respecto a la estatua *así* está el fondo permanente respecto a la estancia. Y de modo general se dice también que la ύλη está en respecto a lo que tiene vista. Por ello es que el fondo permanente *como* permanente no puede ser conocido, sino más bien *como* estancia o *como* aquesto (τὶ κατὰ τινός). Esto no quiere decir que la estatua sea bronce, sino que la estatua es *de bronce*. En la medida que el carácter de lo permanente se entienda como disponibilidad (ύλη), su cognoscibilidad dependerá de aquello respecto a lo cual lo disponible tiene su poder para llegar a sobresalir, pues la ύλη como tal no es cognoscible<sup>203</sup>. Aun así la ύλη esta más cerca de la estancia que la στέρησις<sup>204</sup>. La notable ambigüedad de la ύλη permanece bajo el respecto de ser algo indeterminado que puede estar en relación a algo determinado, es decir, bajo el respecto de su carácter de principio o bien como una cosa entre otras. Por ello el fondo permanente también tiene esa ambigüedad de ser, por ejemplo, o simiente o bien hombre bajo respectos y momentos del decir cada vez diferentes. Bajo este carácter el fondo permanente no puede ser considerado estrictamente como siendo uno como la unidad del τόδε τι, sino más bien como aquello desde lo cual surge lo que es. La analogía que Aristóteles expone representa la estructura primaria del entender, esto es, el τὶ κατὰ τινός.

Hemos visto que a través de la consideración del nacimiento el ὑποκειμενον ha sido pensado como ύλη, de modo indeterminado, es decir, como disponibilidad para y de modo determinado como hombre. Su carácter de “cosa” entre otras no es el fundamental, pues Aristóteles sólo usa de él para ejemplificar. La naturaleza principal del fondo permanente se encuentra en su carácter disponible y relativo, pero de manera que su unidad depende del modo de su conocimiento analógico. El fondo permanente pensado como

ύλη

es

“τὸ πρῶτον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός”<sup>205</sup> (lo primero para cada uno, algo prestamente interno no accidental desde lo cual algo nace). Por ello es que en cuanto pura disponibilidad el fondo permanente se conoce en la medida

<sup>203</sup> Met. Z, 1036 a8-9. “ἡ ύλη ἄγνωστος καθ’ αὐτήν”.

<sup>204</sup> Phys. A, 192 a4ss. “φαμέν εἶναι...ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως τὴν ύλην”.

<sup>205</sup> Phys. A, 192 a31ss.

que su carácter relativo, su *ser para* sale a luz.

μία δὲ ἦς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ, ἢ στέρησις (191 a 13-14).

“Otra disposición de salida es aquella de la cual hay λόγος, y luego lo contrario de esto, la falta”.

El nacimiento se ha determinado como el surgir desde algo hacia algo otro. Todo nacer presupone algo que permanece en el fondo y que persiste en este nacer. Desde esta persistencia sobresale aquello hacia lo cual en el nacer se tiende, la presencia. Esta vista cada vez es conforme al λόγος<sup>206</sup>. El εἶδος aparece en la llamada de lo ente. Así la presencia llamada es aquello en lo cual se apresta y se limita el nacimiento. La presencia es aquello por mor de lo cual el nacer toma la iniciativa. Pero esto sólo es posible desde una falta. Esta falta es un cierto no-ser<sup>207</sup>, esto significa que el nacer es posible desde algo que no está determinado. Esta falta es una cierta llamada (κατηγορία τις). Tal llamada se presenta en el modo de la ausencia y, por así decirlo, se des-dice al llamar la presencia del nacimiento. Desde la falta se lleva adelante el nacimiento por mor de su perfección. La ποίησις entendida ahora de modo esencial es el nacimiento desde la στέρησις hacia al τέλος. La estancia es así llevada adelante, puesta a la vista. El poner la estancia a la vista es un llevar adelante la vista preparada<sup>208</sup>. Así el nacimiento es fundación del fondo, en tanto es el movimiento que *ya* tiene a la vista τὸ ἀγαθόν, bien alcanzado al haber llegado algo a su perfección y puesto previamente conforme a la propia disponibilidad. Esta articulación del nacimiento puede ser considerada ya sea bajo la vista de dos principios o de tres (190 b29). Por una parte se considera el nacer como nacer en el sentido de los contrarios, *desde uno hacia otro*. Pero por otra parte esto sólo es posible entenderlo en la medida que sea presupuesto algo permanente que padezca bajo el cambio de un contrario a otro. Aquello que padece tiende de modo natural hacia su bien, pues en ésto lo nacido tiene su límite y presentación.

“ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι,

<sup>206</sup> Cf. Phys. B, 193 a30-31. “ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον”.

<sup>207</sup> Cf. Phys. A, 191 b6ss.

<sup>208</sup> Cf. el sentido de la pre-paración en el nacimiento natural en Met. Z, 1032 a24-25: “καὶ ὑφ’ οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ)”; 1034 a21ss.

τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν”<sup>209</sup>(Si es posible un sumo modo de ser y bueno y aspirable afirmamos que la falta es lo contrario a ello y naturalmente la disponibilidad tiende y aspira a ello según su propia naturaleza).

ταῦτα δὲ πῶς δύο καὶ πῶς πλείω, εἴρηται ἐν τοῖς ἄνω. πρῶτον μὲν οὖν ἐλέχθη ὅτι ἀρχαὶ τάναντία μόνον, ὕστερον δ' ὅτι ἀνάγκη καὶ ἄλλο τι ὑποκεῖσθαι καὶ εἶναι τρία· ἐκ δὲ τῶν νῦν φανερόν τις ἢ διαφορὰ τῶν ἐναντίων, καὶ πῶς ἔχουσιν αἱ ἀρχαὶ πρὸς ἀλλήλας, καὶ τί τὸ ὑποκείμενον. πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον. οὕτω δῆλον . ἀλλ' ὅτι αἱ ἀρχαὶ τρεῖς καὶ πῶς τρεῖς, καὶ τίς ὁ τρόπος αὐτῶν, δῆλον. πόσαι μὲν οὖν καὶ τίνες εἰσὶν αἱ ἀρχαί, ἐκ τούτων θεωρεῖσθωσαν (191 a14- 191 a22).

“Ya se ha dicho arriba de qué modo son dos las disposiciones de salida y de qué otro modo son más. Primero fue dicho, ciertamente, que las disposiciones de salida eran únicamente los contrarios y por último, en efecto, fue dicho que era forzoso el yacer algo en el fondo y así que eran tres. Es ahora manifiesto cuál es la diferencia entre los contrarios, cómo las disposiciones de salida se sostienen una a otras y qué es lo que permanece en el fondo. Pero de ningún modo es evidente cual de los dos es la estancia, si la vista o lo que permanece en el fondo. No obstante, que las disposiciones de salida son tres y cómo son tres y de qué modo están entre sí es evidente. Por tanto, a partir de lo anterior fue considerado cuántas y cuáles son las disposiciones de salida”.

A través de estas consideraciones hemos podido sacar a luz el suelo desde el cual la investigación aristotélica se afirma y puede abrirse camino. La apropiación de este suelo ha sido posible bajo una decisión tradicional, es decir, en tanto Aristóteles se enfrenta con sus predecesores y, a la vez, en tanto decide su propio respecto, cuya dirección fue estructurándose bajo la reflexión del lenguaje. En esta apertura del camino el ámbito mismo pudo ir despejándose, de modo que en tal uso reflexivo del decir los principios de lo que es fueron saliendo bajo la medida del λόγος.

Según la propia investigación de los principios del nacimiento no ha quedado completamente claro cual sea la determinación de la estancia, sin embargo nuestras indicaciones introductorias pueden darnos una cierta orientación al tener ya a la vista el resultado de la investigación. Podemos decir, como ya de modo preparatorio había sido

<sup>209</sup> Phys. A, 192 a16ss.

dicho<sup>210</sup>, que la fundación del nacimiento yace en la presencia (παρουσία) de la estancia (οὐσία). La estancia es experimentada como σύνολον, esto es, como un todo conjunto. El llegar adelante (γένεσις) se entiende “poéticamente”, en un sentido amplio, por eso es que Aristóteles puede guiarse en la explicación del nacimiento bajo ejemplos extraídos de la τέχνη. Pero la τέχνη, a la cual le pertenece poner delante la vista preparada (εἶδος προαιρετόν), es comprendida en el fondo al experimentar lo mismo en la φύσις. La comprensión del nacimiento tiene su experiencia primera en el ámbito de lo que se mueve por sí mismo. La vista (εἶδος) se entiende así como presencia, como la descubierta forma de lo nacido. Si no es posible determinar explícitamente qué sea la estancia, al menos podemos saber qué es tanto el ὑποκείμενον como el εἶδος. Por una parte el *fondo permanente* quiere decir la persistencia y mantención en la estabilidad. Por otra parte la *vista* es estar delante en su presencia<sup>211</sup>. Ahora bien, lo naciente siempre es algo compuesto (συγκείμενον)<sup>212</sup>, de modo que lo que cada vez ha nacido llega desde su falta (στέρησις) y del fondo permanente (ὑποκείμενον) a la apariencia (μορφή), como las disposiciones de su salida<sup>213</sup>. Ya previamente en todo nacer se presupone el fondo permanente, pero esto sólo *está* en la medida que pueda dejar sobresalir la presencia de su permanencia, es decir, en la medida que permanezca bajo el movimiento desde la falta hacia la presencia de uno de los contrarios. W. Broker aclara este carácter del cambio: “Hay que observar que el carácter privativo del *de donde* del devenir, se determina aquí por medio del devenir como devenir hacia algo, que anteriormente no lo era todavía. Las formaciones entre las que se mueve lo móvil se determinan mutuamente, por ejemplo, también contrariamente como nulas: cada forma determina a la otra como no-esta-forma, esto es, como privación de ella misma. También una forma, considerada en sí misma, podría ser de naturaleza más positiva y la otra más privativa, como, por ejemplo, piedra en la forma de una casa y la piedra en un montón de material de construcción. Pero siempre se determina también en el devenir el hacia donde como forma y el *de donde* como privación”<sup>214</sup>. Las disposiciones dejan salir lo ente en la medida que algo abandona

<sup>210</sup> Cf. Pág 33.

<sup>211</sup> Reunida por el λόγος.

<sup>212</sup> Cf. Phys. A, 190 b11: “τὸ γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθητόν ἐστι”.

<sup>213</sup> Cf. Phys. A, 190 b20: “γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς”.

<sup>214</sup> W. Broker. “Aristóteles”. Cap. II. Pág. 56.

su falta hacia su determinación, la cual, sin embargo, está dispuesta a ser la falta de otra<sup>215</sup>. Así, por ejemplo, el capullo se abandona para dejar salir la flor, cuyos pétalos, ahora rojos, pueden llegar a marchitarse y ser marrones. La flor permanece como lo nacido, lo cual, como persistente fondo permanece disponible bajo el cambio que pudiese sucederle. Ahora bien, esta persistencia puede ser entendida como indeterminada o determinada. Indeterminada en tanto permanezca respecto a su determinación (el bronce respecto a la estatua), y esto quiere decir, respecto a su límite y perfección. El fondo permanente, por otra parte, se entiende como determinado, por ejemplo, como hombre. La indicación hacia la determinación de la estancia la da la perfección (τέλος) del nacimiento, el cual pertenece a la prestancia, cuya apariencia sobresale desde la ausente falta y desde el fondo permanente.

El nacimiento es por mor de la presencia, de la estancia habiendo llegado a su prestancia. El nacimiento como el suelo de la investigación pone a la vista el ámbito y el camino del esfuerzo aristotélico de preguntar por el *es*. Este suelo, la γένεσις, toma sobre sí toda búsqueda, respecto y consideración, comportamientos que en cada caso nos pertenecen en tanto somos aquellos que nos disponemos a preguntar. Es aquí pues donde la pregunta por el sentido del ser se puede plenamente plantear y de manera tal que constantemente nosotros mismos somos los puestos en tensión. La fundación del nacimiento es así aquello que ahora puede llegar a ser puesto como lo que en cada caso está en juego dentro de las posibilidades y decisiones. El nacimiento de la estancia de este modo señala hacia los modos de ser, el de la δύναμις y la ἐντελέχεια, modos que se harán visibles como estructuras del movimiento y desde los cuales, bajo la comprensión de la γένεσις como esencia misma de la φύσις, delimitará el camino de nuestras siguientes exposiciones.

---

<sup>215</sup> La determinación nacida, por ejemplo, el color verde de la hoja de cierto árbol, es una determinación del árbol mismo, el cual está dispuesto a dejar salir otra determinación, el color amarillo, cuya presencia es alcanzada desde su falta. Si bien esta relación separa el verde de la hoja (στερησις) y el amarillo (τελος), la disposición del movimiento de un color a otro está en el árbol como un todo (συνολον). Las múltiples determinaciones que pueden sucederle a algo se ponen en relación a su falta en la medida que la disposición del cambio esté en aquello que permanece en el fondo.

## Bibliografía

### Textos y traducciones:

#### Aristóteles:

- Parts of animals; Movements of animals; Progresión of animals. With an english translation by A. L. Peck, E. s. Forster. London: W. Heinemann; Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1961.
- De anima. With an introduction and commentary by David Ross. Oxford: At the Clarendon Press, 1961.
- Aristotle's Physics. A revised text with and introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: At the Clarendon Press, 1936.
- Física: Libros I-II. Traducción, introducción y comentario por M. D. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Física: Libros III-IV. Traducción, introducción y comentario por Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Metafísica. Edición trilingüe por V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
- Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Oxonii: E typographeo clarendoniano, 1957.
- Categories and the interpretations. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Las categorías. Introducción, notas, e index graecus translationis por Humberto Giannini y M. I. Flisfish. Santiago: Universitaria, 1988.
- De la génération des animaux. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1961.
- Ética a Nicómaco. Ed. Bilingüe y traducido por M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1994
- Organon. V: 4-5. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophic J. Vrin, 1946.
- Política. Traducción por J. Marías y M. Araujo. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1983.
- Retórica. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1953.
- Du ciel. Texte établi et traduit par P. Moraux. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1965.

#### Platón:

- Fedón. With an english translation by H. N. Fowler. London: William Heinemann, 1955.

-Teeteto. Edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de M. Balasch. Barcelona: Anthropos, 1990.

-Filebo. London: William Heinemann, 1961.

#### Comentarios y estudios:

-Aubenque, P. "El problema del ser en Aristóteles".

-Hegel, G.W.F. "Lecciones sobre la historia de la filosofía". Vol: 2. Fondo de cultura económica. México, 1997.

-Beaufret, J. "Dialogue avec Heidegger", Vol: 1. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973-1985.

-Heidegger, M. "Sein und Zeit". Max Niemeyer Verlag, 1971.

-Bröcker, W. "Aristóteles". Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1963.

-Gohlke, P. "Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre". Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.

-Anton, J. P. "Aristotle's Theory of contrariety". London: Routledge and Keagan Paul, 1957.

-Tomás de Aquino. "Comentario a la Física de Aristóteles". Traducción, estudio preliminar y notas de C. A. Lértora. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1982.

-Gadamer, H. G. "Gesammelte Werke". Hermeneutik I (Wahrheit und Methode); Griechische Philosophie II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

-Otto, W. "Los dioses de Grecia". Madrid: Ediciones Siruela, 2002.

-Reinhardt, K. "Vermächtnis der Antike". Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtschreibung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

-Courtine, J. F. "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être" en "Concepts et catégories dans la pensée antique". Etudes publiées sous la direction de P. Aubenque. Paris: Librairie Philosophic J. Vrin, 1980.

-Tugendhat, E. "ΤΙΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ". Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1958.

-Boehm, R. "Das Grundlegende und das Wesentliche". Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z). Den Haag: Martines Nijhoff, 1965.

-Wieland, W. "Die aristotelische Physik". Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristóteles. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

-Brentano, F. "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Hildesheim, Zürich, New York, 1984.

-Jaeger, W. "Paideia. Los ideales de la cultura griega". México, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1957.

- Kirk, G. S; Raven, J. E; Schofield, M. "Los filósofos presocráticos". Madrid: Gredos, 1984.
- Nietzsche, F. "Sämtliche Werke".
- Hölderlin, F. "Sämtliche Werke". Stuttgart: JG. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1946.
- Düring, I. "Aristoteles". Exposición e interpretación de su pensamiento. México, D.F: Universidad autónoma de México, 1990.
- Teichmüller, G. "Aristotelische Forschungen". V 3: "Geschichte des Begriffs der Parusie". Aalen: Scientia, 1964.
- Evans, M. "The Physical Philosophie of Aristotle". Albuquerque: The University of New Mexico press, 1964.
- Wundt, M. "Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles". Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1953.
- Kaubach, F. "Der philosophische Begriff der Bewegung". Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant. Böhlau Verlag Köln Graz, 1965.
- Grosseteste, R. "Suma de los 8 libros de la Física de Aristóteles". Eudeba, editorial universitaria de Buenos Aires, 1972.
- Burckhardt, J. "Kulturgeschichte Griechenlands". Paul Aretz Verlag Berlin, Leipzig, Wien, 1934.
- Novalis. "Los fragmentos". Buenos Aires: El Ateneo, 1948.



