

JUAN DAVID GARCIA BACCA

GNOSEOLOGIA Y ONTOLOGIA
EN ARISTOTELES

(NOTA: El trabajo siguiente es parte de una *Ontología fundamental*, cuarta parte, a su vez, de la obra *Metafísica general* en fase de preparación por el autor).

(I)

*Preparación histórica del tema. Teoría del conocimiento
en Aristóteles.*

"Hablando de la sensación en toda su generalidad, dice Aristóteles (De Anima, II, cp. 12), es preciso admitir que la sensación es lo capaz de recibir eidos sensibles, pero sin su materia".

"Recibe la cera, continúa diciendo Aristóteles, la figura del anillo, sin el hierro o el oro; porque hierro u oro no reciben a su vez tal figura, en cuanto que son de hierro o de oro". He traído el texto íntegro para poder hacer la advertencia siguiente: La forma o figura (*σημειον*) significativa y simbólica de "anillo" puede recibirse en la cera, sin que ésta tenga que recibir y hacerse hierro u oro, porque sucede que también oro y hierro reciben la forma de "anillo", o se configuran por su figura, no precisamente por ser de oro o de hierro. Lo cual viene a decirnos que tal forma o figura que hace de forma real no ha procedido por evolución interior, por *Φυσις*, de la correspondiente materia, como de *causa* material. Por eso es un hecho que hay formas que realmente informan un material, pero lo hacen sólo *de hecho*, no por naturaleza, o por ley de causa, o por necesidad de causa. Por esto mismo es posible que tales eidos sensibles se impriman, los mismos, sin *duplicados*, en diversas materias que harán solamente de materiales o de *principios*, sin llegar a *causas*.

No todas las formas son transportables de este modo; por ejemplo, no lo son, en principio, aquellas que hacen de *causa* formal, y han venido al ser o a ser por virtud de *causas* materiales: tales el alma, la vida específica.

Lo que en ciertos casos hace la técnica, lo hace también el sentido o la sensación, añade Aristóteles. Y será *sentido* lo que tenga tal poder (toiaute dynamis). Pero como el sentido (vista, oído...) está siendo lo que es en materia, y el eidos sensible (visto, oído...) está siendo también en materia, es decir existen (to einai) cada uno con su realidad propia, la recepción de la forma o eidos sensible en los sentidos tiene un efecto y un peligro: un *efecto*, que el *mismo* eidos sensible esté siendo *de* conocedor y *de* conocido; adviértase que Aristóteles no habla ni palabra de eso de ser intencional, de imagen, de especie, cual de tercero o segundo que convierta el conocimiento en discreta tercería, sino del mismo eidos, objetivismo directo e inmediato; lo cual es poner de manifiesto, en realidad de verdad y no de palabra, que el eidos no es algo producido, engendrado, sino sólo individuado *de hecho*, que es lo único que puede advenir a lo que de suyo es increado, ingénito, imperecedero, como sostiene con todas sus letras Aristóteles, y con otras tantas Platón y toda la filosofía griega clásica. La demostración de la independencia de los eidos, aun de los sensibles, frente a la individuación es ese poder hacer el *mismo* eidos de forma (principio formal) de varias materias (de varios potenciales). Y un *peligro*, porque tal doble recepción de los eidos en dos existencias reales, del mismo universo, hace que la materia del eidos pueda obrar realmente en la materia del conocedor, y destruirlo. Sólo, pues, una discreta mezcla de pasividad (δεκτικόν) e impasibilidad (απαθές) o si queremos evitar la aparente contradicción de los términos, sólo una dosificada mezcla de receptividad e inimpresionabilidad podrá evitar el peligro de que las exageraciones reales de las cosas sensibles destruyan realmente el sentido. Pero no perdamos de vista que esa dosis proporcionada de receptividad e inimpresionabilidad en la misma realidad la hace comunicante con toda la demás realidad; la pone en su plano, por una de las caras; y asegura, por otra, la realidad del conocimiento, y su incardinación al universo de las cosas conocidas y reales. De qué modo o de qué causas proceda el que la receptividad haga desaparecer la inimpresionabilidad, cuando la receptividad es atacada por estímulos que sobrepasen una cierta medida, un término medio, un umbral, es cosa que, por de pronto, no nos interesa. La *inimpresionabilidad* es un nuevo y original carácter de ciertos *principios materiales*, o materias, que

hacen sólo de *principio*, entendiendo estos términos con la fuerza técnica que les venimos dando; la receptibilidad es la manera propia de otros principios materiales: de lo potencial (frente a actual); mientras que la pasividad correspondería a las *causas* materiales, a realidad en estado y funciones de causa material.

La potenciación que el sentido introduce ya en la general correlación de material a formal es suficientemente clara: a) *Pasividad* de *causa* material, expuesta a todas las acciones reales; b) *receptibilidad* propia de *principio* material, es decir de potencial; c) *impresionabilidad*, peculiar al tipo como es potencial un sentido.

La impresionabilidad del sentido implica una cierta y real impasibilidad; la receptibilidad del material (del principio material) de una estatua respecto de la forma incluye también una cierta y real impasibilidad respecto de ella, pero no incluye positiva impresionabilidad, ya que la forma recibida no es sentida, no hace "impresión" en el material, mármol, bronce... Impasibilidad, por tanto, ni excluye ni incluye receptibilidad e impresionabilidad. La impasibilidad conviene al sentido y al entendimiento activo (*De Anima*, III, 4); y es compatible en el sentido con la impresionabilidad, y en el entendimiento agente lo es con la receptibilidad. (*De Anima*, III, 4) de los eide, pero no son compatibles en ese entendimiento receptibilidad con impresionabilidad (*Eindruck*, Kant) como lo son en los sentidos.

Distinciones importantes para las discusiones siguientes.

Es, pues, lo característico del sentido, haya los que hubiere, el transformarse la realidad física (*physis*), en el ápice del proceso potencial-acto (*dynamis-energueia-entelequia*), en *principio material* (arqué), recibiendo entonces ciertas formas (eide) con el carácter y oficio de *principios formales* (eidos) (especificación extrínseca de la escolástica), como cuerpo físico que, al culminar su desarrollo, se hará espejo; empero el sentido "siente", es impresionado por la forma que, cual principio formal, recibe, pues éste su oficio de principio material se asienta con identidad real en su misma realidad en estado de potencia-acto, es decir: sobre lo que tiene de acto final (entelequia on).

Hay, dice Aristóteles (Metaf. 980 a) continuidad entre naturaleza del hombre, apetencia (orégontai) de ver (idein), y saber con saber de ideas (eidénai).

Es decir: la correlación *constitutiva* "potencia-acto", llegada a un nivel o ápice natural, se trasciende en la correlación *manifestativa* de potencial-actual, en que la forma sólo hace de principio formal; y por fin, en ciertos entes, sobre el nivel constitutivo "potencia-acto" puede surgir (Ursprung) el de posibilidad-actualidad; nivel *eidético*, que podrá dar a los eidos o formas en estado de principios formales (no de causas formales) estado de eidos sensibles o eidos inteligibles.

Se cumple en cierto sentido la ley de Hartmann sobre *estratificación categorial* (Gesetze der kategorialen Schichtung, Aufbau der realen Welt, edic. 1940, pg. 472 s.), con sus texturas parciales de Reversión, Transformación, Novedad, Distancia estratal.

Aquí la correlación general: material-formal se va transformando, con novedad (ursprung) a distancias dadas, en estratos diversos (constitutivo, manifestativo, eidético); de modo que pasa de (1) potencia-acto, a (2) potencial-actual, a (3) posibilidad-realidad.

Cuanto con más sentido analítico, un oído para la identidad, estudiemos la unión de esos términos aristotélicos: naturaleza, apetencia y eidos, eidenai, ver eidos y saber con eidos, mas notaremos que se trata de una estratificación, sintética, original, imprevisible; de *datos*, no de simples hechos, mas tampoco de necesidades analíticas.

Lo que en el fondo de esta teoría hay, es decir, de este modo como Aristóteles expresaba su sentir el conocimiento, es lo siguiente: que toda naturaleza, o todo ente en que se haya agotado constitutivamente la correlación potencia-acto, ostenta *necesariamente un eidos*; es decir, se transforma *necesariamente en potencial-actual*; es ostensorio, no sólo de un eidos cualquiera, —por ejemplo, el que le imprima un técnico o artista—, sino de *su propia forma*, que la poseerá en dos estados: de causa formal y de principio formal, con doble función: constitutiva y ostensiva. Por esta identidad real de la misma forma en dos estados o dos fun-

ciones, casi como superficie de dos caras, creará Aristóteles, —y esta creencia pertenece al apriori vital del griego clásico—, que cuando el sentido (o los sentidos), es decir, aquellas potencias cuyo poder característico es el de posibilidad-realidad, abstrae tales eidos, —o formas en estado de principios formales—, de su materia, o sea de su causa material, y mejor de ese todo hecho con *causa* material y *causa* formal, está en posesión o recibe la *esencia* de la cosa: lo más excelente y propio de ella, *todo* lo que tiene de esencia. Cuando pudiera ser muy bien que el sentido (o los sentidos) no tuvieran poder para elevar íntegramente un eidos, que se halle en estado de principio formal, a *eidos aisthetón* (De Anima, II, 12), a eidos *sensibles*; sino sólo pudieran levantar a eidos *sensible* una parte, algunos rasgos o componentes del eidos que esté haciendo de *principio* formal (1°); y además presupone que toda naturaleza, es decir, todo ente en que la correlación causa material-causa formal, potencia-acto, ha llegado a ese nivel estable que llamamos naturaleza (y que a lo mejor en otro mundo llegaría más arriba o más abajo), transpone en “principio material-principio formal” *todo* lo que llamamos esencia, todo lo auténticamente suyo, lo que le hace ser. Este optimismo de perfecta transcripción del *mismo* y *todo* ente en potencia-acto y en potencial-actual, quedando fuera sólo la materia, lo ininteligible, lo inesencial, caracteriza realmente la teoría aristotélica del conocimiento, es decir: el modo y manera como vivía realmente el conocer. (2°).

Por otra parte *eidos sensible*, eidos aisthetón, o eidos *sentible*, pudiera incluir, no precisamente la esencia de la cosa en estado ostensivo, phainomenon, alethés, sino nada más lo que puede ser recibido en el sentido sin que tal recepción llegue a *pasión*; por tanto, aquel conjunto de componentes *sensibles* que sean *sentibles*, pero no eficientes o causantes de pasión (superación de la correlación: causa eficiente-efecto). La unicidad de la palabra griega: aisthetón, que emplea Aristóteles cual si sus dos sentidos: *sensible* y *sentible* fueran uno sólo, caracteriza, una vez más y desde otro punto de vista el modo como Aristóteles vivía el conocer. (3°).

Nosotros debemos distinguir, en principio, entre *sensible* y *sentible*, entre eidos *sensible* y eidos *sentible*; y no admitir sin

más que coincidan perfecta, y menos necesariamente, eidos *sensible* con eidos *sentible*. Bastaría con recordar la físicamente arbitraria delimitación del espectro visible frente al espectro total para no identificar eidos sensible (que lo es toda vibración electromagnética) con eidos sentible (que va de rojo a violeta); añadamos los umbrales superiores e inferiores, y sobre todo la diversidad original de la correlación posibilidad-realidad que caracteriza al conocedor, y que pertenece a otro orden que al de potencia-acto, y al de potencial-actual.

El sentido no saca, pues, de un ente físico todo lo que tiene de *principio* formal (eidos) (1); y todo lo que tenga de *principio* formal no es todo lo que tenga de *causa* formal, mientras no se muestre lo contrario. (2).

Estudiemos críticamente qué es lo que distingue un eidos sensible de un eidos en estado o en cuanto sentible, desvinculando ambas significaciones u oficios. Lo cual será ver qué potenciación introduce en lo real físico la correlación potencial-actual, y la de posibilidad-realidad.

Comencemos recordando el texto aristotélico: "*En general acerca de toda sensación hay que admitir que la sensación es la capacidad de recibir eidos sensibles, pero sin la materia*" (De Anima, II, cap. 12). Pregunto: ¿esos eidos sensibles que están siendo en materia, por tanto sometidos a la correlación de potencia-acto, sufren ellos y la materia o el compuesto de potencia y acto algo porque un sentido los reciba sin materia, con pura receptibilidad, con impresionabilidad, sin pasión? No disimulemos la cuestión interponiendo entre eidos sensible y sentido una especie, un ente intencional, un intermediario, cual hará posteriormente la escolástica, por motivos vitales hondos, expresados, al parecer, en razones neutrales vitalmente, punto de que iremos hablando en sus correspondientes lugares. Se trata de *los mismos* eide. No otra cosa dice el texto, y el realismo natural de todo griego, insoportable, por invivible, para los filósofos posteriores, aun los más realistas.

Notemos los siguientes indicios, por raros que nos parezcan: 1) ya el oro o el hierro reciben la forma de anillo, la figura geométrica, sin dejarse ésta afectar por la materia, sin hacerse de

oro o de hierro; caso, pues, de una correlación potencial-actual, no de potencia y acto, o de naturaleza. 2) "*Parecidamente*, continúa diciendo Aristóteles, *sucede con la sensación respecto del objeto que tenga sabor, color sonido*", "*la sensación no recibe la denominación de tales objetos en cuanto tales* (no se hace de piedra, si el color visto es el de una piedra; ni se hace campana, si el sonido oído es el de una campana . . .) *sino tan sólo se hace la sensación tal o cual; o se dice ser tal o cual objeto en cuanto tal o cual*", no en cuanto éste o ése de esta o de esa realidad. El árbol no solamente es tal o cual (verde), sino éste (tóde); esta realidad afectada realmente del verde. La sensación, nos va diciendo Aristóteles, no se denomina verde por recibir, sin padecer, el verde, el eidos verde, sino que así como, de alguna manera, más honda que simple denominación, el árbol es verde, pero puede decirse que es *tal* (toiondi), aunque sobre todo y en propiedad sea el árbol verde, parecidamente la sensación de ver árbol no se hace árbol, ni el verde visto se hace verde de árbol, sino *tal o cual* (verde). Donde es de recordar la distinción, platónica de origen, entre touto y touioton y la correlativa aristotélica de touto (este precisamente y toiondi (tal o cual). Y así como, según Platón, el agua de este mundo sensible no es agua sino algo acu-oide, ni el hombre es ántropos sino antrop-oide, es decir, imitación, semejanza de los eidos auténticos, en su propia consistencia y universo, parecidamente Aristóteles mantiene tal distinción en los límites de sus ideas propias: Las cosas físicas no son solamente *oides* o imitaciones de los eide; no poseen únicamente *eidola*, o eideillas, en diminutivo, imitaciones que no pueden ser las ideas mismas (dejemos de lado el problema de interpretación de estas ideas de Platón; trataremos de ello en otra ocasión); son, según Aristóteles, éstas, ésas, aquellas, algo que merece una positiva y no disminuida denominación. El hombre es hombre, el caballo es caballo. Empero no exageremos la distancia entre ambos griegos, casi coetáneos. Los eidos no los produce ni engendra nadie, afirman tanto Platón como Aristóteles (Cf. Met. 10.336; 10.436; 10.676, 10.696), sino que se hacen *tales o cuales* (Platón) y se hacen *éste o ése* (Aristóteles); pero aun haciéndose éste o ése, hay que distinguir, como hicimos con el mismo Aristóteles (De Interpretatione; 2a; 19-15) entre sustancia primera y primaria. Los eidos aristotélicos son especies íntegras, todos integrados de

materia y eidos, intrínsecos, término de un desarrollo por la correlación potencia-acto, y no eidos puros, subsistentes, sin materia (Platón); pero no demos un paso más y atribuyamos a Aristóteles el que tales especies o eidos concretos queden íntegramente individuados, centrados enteramente en la sustancia individual, que sea de vez, como se admitirá posteriormente, sustancia *primera* y *primaria*, opinión medieval, preparación, por ejemplo, del monadismo de Leibniz. Lo individual (este hombre, este caballo) es solamente sustancia primera, pero no primaria; y todo individuo está centrado, como en principio fundamental en la sustancia primaria correspondiente.

Por esta dualidad, la sustancia, en cuanto individual puede ser objeto de los sentidos; y la sustancia primaria, base principal de la primera, puede ser a la una objeto del *noein*, de la intuición mental.

Desde el punto de vista, pues, de sustancia *primaria*, la sustancia primera es nada más toiondí, tal o cual, casi el toioton platónico.

Por tanto, en la misma medida en que este hombre no es "hombre", en que esta sustancia primera no es primaria, o sea en que la individualidad no individua absolutamente la esencia concreta, queda una cierta universalidad, un cierto estar aún en lugar supracelstial y supraterrrenal; es decir, posesión de una cierta universalidad espacial (supraespacialidad) y de una cierta universalidad temporal (supratemporalidad) y de una cierta universalidad frente a los individuos o cosas (supraindividualidad). La idea fija de Aristóteles consiste en que ningún eidos se quede en ningún momento sin un sujeto, materia, lugar concreto en que hallarse, pudiendo ser tal sujeto de tipo potencia, de tipo potencial o de tipo posibilidad, que es el mínimo en que puede estar, y de que no puede prescindir, como iremos viendo.

El alma, dirá posteriormente la escolástica, está toda en el todo (en todo su cuerpo) y toda en cada una de sus partes. Podríamos afirmar que, aun para Aristóteles, los eidos concretos, los integrantes de un compuesto de ellos y de materia, están todos en sus respectivos individuos: cada uno en *todos* (universalidad) sus llamados individuos; y cada uno en *el Todo* formado por su extensión tomada en bloque (generalidad).

Ponderemos este punto más detenidamente, lo que será preparar el terreno para temas ulteriores.

(a) Una cosa es ver "este" hombre; y otra, ver este hombre *en cuanto* éste precisamente. Lo primero es posible y real; lo segundo es realmente imposible. Para comenzar, el concepto de "éste", ése, aquél, —al igual que los de aquí, ahora...—, pertenecen a ese tipo de conceptos realmente universales, sólo pretendidamente o intencionadamente individuales, que el entendimiento no consigue poner en su perfecta individualidad, pues, aun al pensar *éste* en dirección hacia *este* (hombre, árbol...), tal concepto de *éste* será el mismo que se aplique para hablar de *estotro* hombre (*este* otro); y el *aquí* es parecidamente un concepto ambiguo, que, programáticamente concebido para no valer sino de *aquí*, se aplica a *allá*, pues, al llegar allá, diré *aquí* estoy. Y el "ahora", ahora mismo, *to nyn* (Aristóteles) es uno y el mismo; sólo su concreción, su relleno de realidad (*tó einai*) es diverso (Fisic. VI. 11). *El mismo* diez es el número de diez caballos que de diez hombres, dice Aristóteles (ibid. 12,-4) y no dos dieces diferentes; que sería, en tal caso un diez menor o mayor que otro diez. Lo que sea tal diez, o tal ahora, es lo mismo siempre, pero su existir es diverso, no se cansará de decir Aristóteles (Cf. Fis. ibid. 8; 13, 1; 14, 4 etc.) El eidos de diez es único; no por casualidad, sino por esencia. Así que el hablar de diez hombres, diez caballos. . . no puede significar sino que el único e *inmultiplicable* 10 está todo en cada uno de tales grupos (universalidad), y todo en ese todo global que es decena (generalidad), es decir: en ese conjunto (Menge) formado por coordinación biunívoca de todos esos conjuntos entre sí, en virtud de la cual se dice que tienen el mismo número cardinal (Russell). Pero de saber y poder comprobar que dos conjuntos son biunívocamente coordinables, es decir, tienen el mismo número cardinal, no podemos saber *qué número* es, o de qué número se trata. Para poder decir que dos conjuntos A y B, además de ser biunívocamente coordinables, tienen *tal* número precisamente, hace falta estar viendo *el número eidético* correspondiente, en su unicidad, que es la que permitirá decir: *diez* hombres, *diez* caballos. . ., sabiendo que se trata precisa y exactamente de *diez*.

Hay, pues, dos tipos de conceptos universales: a) universales con intencionalidad de universalidad; y b) universales con inten-

cionalidad de individualidad. Si pienso *hombre*, tal concepto me permite referirme a todos los hombres, a cada uno, pero no es su intención el que su universalidad desaparezca en favor de la individualidad; *hombre* no remite esencialmente a *éste* hombre; mientras que el concepto de *éste*, *aquí*, *ahora* tiene como intención expresamente formulada y ejercitada deshacer esa universalidad, su intransportabilidad, indeseable, entorpecedora, en favor de *éste*, y no de *éste-otro*, etc. Con todo no hay manera, ni por intentos de individuación, de fijación, multiplicados y sutiles, de deshacer ese halo de universalidad y transportabilidad de tales conceptos singulares. La intención no pasa de eso; de intento, de atentado no consumable. Los conceptos universales ordinarios no intentan destruirse a sí mismos en sus individuos; se mantienen en su universalidad, y su aplicación parece simplemente *de hecho*.

Ahora bien; este *dato*, de la inindividuabilidad, de la imposibilidad real de individuar aun el concepto de *éste* (este individuo, este lugar, este tiempo...), nos muestra que podemos pensar en en este hombre, en este caballo; pero que *en cuanto éste*, *éste en cuanto éste*, se queda en estado de intención significativa, sin cumplimiento intuitivo posible.

La vista, parecidamente, ve este hombre, pero no *en cuanto éste*. Para ver este hombre *en cuanto éste* sería preciso que visualmente excluyera la posibilidad de ver aspectos que no fueran propios de *éste*. Es decir: que no pudiera sustituirse un semejante por otro; por tanto suponer infinita finura sensitiva, posibilidad de un reconocimiento infinitamente fino, sin engaño ni sustituciones posibles. Es un dato que ni la vista ni ningún sentido notan así *éste en cuanto éste*.

Aristóteles emplea para designar *éste* dos fórmulas; a) *tó deti*; *algo así* (ti) como *éste* (tóde); y *éste es el* y *este*, artículo definitivo y demostrativo a la vez. b) *καθ' ἕκαστα*, *según* (katá) cada uno; es decir, cada uno de todos los de un todo (*καθ' ὅλον*); no algo así, tan original, único, que no tenga por qué decir, ni pueda tan sólo aludir a *otros* de un todo, al que no puede pertenecer algo que sea absolutamente único, *este*. *Este* excluye toda clase de universalidad, de semejanza, de comparación. Por eso veremos qué condiciones son menester para poder hablar con sentido de *éste* (de yo, de Dios, que tenga que ser *éste*, único absolu-

tamente, original, radicalísimamente desemejante de todos...) Repugna demostrar por universales, tengan o no universalidad análoga o unívoca, que hay algo que es *éste*, único. Eso de "*Este*" tiene que ser dado; y si es *éste* absolutamente, tiene que ser dado por él, y de cierta manera que nos permitan dar sentido a *éste*. La teología medieval, que fué la primera que tuvo que plantearse el problema de la unicidad en Dios, tropezó con dificultades de hablaremos en su lugar. (*Metaf. espec.*).

Y para la comprobación de que *este* individuo humano es Papa, es decir: para la fijación de un *éste* humano, que interesaba fijar en cuanto "*éste*", tuvo que emplear nociones incompatibles con toda su filosofía. Igualmente trataremos de este punto en *Metaf. espec.*

Descartes, en su procedimiento de duda metódica, se enfrenta con semejante problema. *Yo* es estrictamente un *éste*; algo absolutamente único, original, inconfundible con nada y con nadie. Que no sea confundible con *nada*, con ninguna clase de objetos, es lo más fácilmente demostrable, pues basta con abstenerse de afirmar, cosa que está en nuestra potestad, o ponerse a dudar. Veremos inmediatamente cuál es el rendimiento propio y los límites de validez real de este método cartesiano. Pero ya no es tan fácil dar a la palabra *yo* su sentido propio de *unicidad*, de originalidad, frente a todos los demás *yos*. El programa e intención implícita y actuante en el "concepto" de *yo* es la de *solipsismo absoluto*.

Igualmente podemos decir: nos es dado, cuando más, y por procedimientos reales, aunque artificiales (recuérdese que no por ser una cosa artificial es menos real y eficiente que una natural, que un auto corre mejor que un animal, o una radio funciona más finamente que un oído...), que *yo soy yo*; pero no nos es dado el *yo en cuanto yo*, es decir: *éste mi yo en cuanto éste*, en su singularidad, unicidad, originalidad. Mientras tenemos conciencia, no nos pueden cambiar por otro; nos notamos inconfundibles con los demás, pero de esto a sernos dado nuestro *yo como éste*, como único, original, a sentirnos absolutamente solitarios en cuanto *yo*, la angustia que nos sobreviene apenas intentamos ponernos o nos ponen en soledad, solos a solas, da testimonio de que nuestra *es-tidad* o *hecceidad* (*haecceitas*; de Escoto tomaremos el término)

no es asequible realmente, no es sentimentalmente o sentiblemente posible, aunque sea posible como *idea*, como programa o proyecto.

Habremos de estudiar si tal hecceidad no será de estilo *posibilidad*, y no podrá jamás pasar al *acto*, cual actuación última, única, de una potencia, y ni siquiera cual estado final de la correlación potencial-actual.

Por lo pronto lo real pudiera tener tan sólo unidad de partícula, particular, individuo, lo que no exige, sobre todo, en sus primeros grados, unicidad, hecceidad. Sólo a partir de unidad de tipo singular (monádico) aparecería el problema de la hecceidad; y bien sabemos que la mónada tiene que incluir todo el universo, tiene que ser a su modo infinita, es decir: dios —en— pequeño; y no sólo microcosmos, mundo —en— pequeño.

Es decir: en la mónada se repite el problema, dado por resuelto, de la *unicidad* de Dios. Sólo se puede ser, en cuanto ser, único, si se es infinito.

Pero estos temas pertenecen a otras partes de esta obra, y requieren preparación adecuada.

(b) Recordemos los textos aristotélicos: a Sócrates y Calias "acontece", casi les es accidental, el ser hombres (Met. I, 1; 981 a 20); a Policleto, en cuanto tal le acontece ser escultor (Δ , 1013 b; 1014 a 1).

(c) En Aristóteles no hay *ubi* o lugar intrínseco para las sustancias. La sustancia *aparece* estar aquí o allí; no *está siendo* aquí o allí. Sólo con el programa o proyecto filosófico general de la teología y filosofía cristianas surgirá el problema del lugar *intrínseco* de los cuerpos.

Lo cual viene a decirnos que la colocación en una parte del espacio, el estar aquí o allí, es para Aristóteles algo *real fenoménico*: es *parecer* estar siendo aquí. No, estar *siendo* aquí.

Es decir: hay una supraespacialidad, supratemporalidad y supraindividualidad propias de la sustancia, en relación a la colocación en *este* lugar, a la posición en *esté* (ahora), a la individuación, o estar siendo *éste*. Lo cual se expresa brevemente diciendo que las sustancias reales son *ésta*, están *aquí-ahora*, pero

no son ésta *en cuanto* ésta, aquí *en cuanto* aquí, ahora *en cuanto* ahora. Y distancia mide, por la parte inversa, la positiva supratemporalidad, supraespacialidad y supraindividualidad de las sustancias.

(d) La teología, y, por sus influjos, la filosofía cristiana estudiará la cuestión de si es posible que un cuerpo esté de vez en varios lugares (Cf. Juan de S. Tomás, *Cursus phil. thom.* vol. II, págs. 354-360. edic. cit.). Y es común respuesta de la escuela tomista, contra Escoto, la de que un cuerpo no puede estar de vez en muchos lugares, ni aun por potencia divina, pues repugna absolutamente. Recordemos que la escuela tomista ha comenzado previamente por intentar demostrar que todo cuerpo tiene un *ubi* o ubicación intrínseca, además de la ubicación extrínseca. Lo menos que discutimos a la escuela tomista es el que, sea cual fuere el *estado* de la sustancia material, tenga un cuerpo que tener *ubi* intrínseco. Ahora sacamos la consecuencia de que, en ciertos estados del cuerpo, pudiera éste no tener *ubi* intrínseco, y por tanto podría estar de vez en muchos lugares, ubicación evidentemente de otro estilo real que la de un cuerpo ubicado intrínsecamente, por un accidente propio de él.

Pues bien: es conocido por la física moderna que hay realidades físicas en estado de partícula o de particular para las que no tiene sentido la noción de individuo, y, por tanto, la deducida de individuación del lugar, de posesión de *ubi* para *este* cuerpo, ya que realmente no es éste.

La sustancia corpórea, según Aristóteles, —y dichas las cosas desde nuestro punto de vista y de terminología, muy más afinada, escarmentada, y escarmenada que la suya—, está toda en ese *todo* que forman los objetos que haya bajo su comprensión; y está toda en *cada uno* de ellos, sin que cada uno la multiplique realmente; sólo la hace *aparecer* ésta, aquí ahora; pero no, *ser* ésta, aquí, ahora. Y no hay inconveniente en que lo mismo se *aparezca* como múltiple; lo habría tal vez en que *uno* fuera en el orden del ser *múltiple*.

Oigamos, primero, la distinción que hace Juan de S. Tomás en la obra citada (pgs. 345-346) de tres clases de *ubicación*, para ver de aprovechar tales nociones para nuestro intento filosófico:

"Ubi circumscrip-tivum definitur: quod est circumscrip-tio passiva corporis a circumscrip-tione activa loci proveniens. Ubi definitivum est illud: quod ita ponit determinate in una parte mundi quod non in alia, ut explicat S. Thomas opusc. 48, trat. de Ubi, cap. 1; non tamen tale ubi ab aliqua commensuratione vel subjectione ad locum provenit. Ubi sacramentale est modus ille indivisibilis qui convenit corpori Christi secundum praesentiam ad species sacramentales, qui supernaturalis est quantitati Christi, et quod supra corporis naturam est esse praesentem non localiter, sed indivisibiliter, nec ab aliquo principio fieri potest. Non tamen est illa praesentia definitiva, ut S. Tomas docet in. . . quia non ita determinatur ad istas species quod non sit in aliis, sed ubicumque est panis, ibi potest esse, vel ubicumque Deus velit convertere aliquid in ipsum; et sic non dat praesentiam definitivam, sed quia caremus alio nomine vocamus sacramentalem. Et quia supernaturalis est, ad illam reducimus omnem aliam praesentiam seu alia ubi, quae supernaturaliter a Deo possunt tribui rebus creatis".

Así que, en principio o dentro de los límites de la posibilidad intrínseca, caben: a) una ubicación intrínseca *circumscrip-tiva*, que proviene en el cuerpo de la circunscripción activa del lugar externo; b) una ubicación *definitiva*, estar en una parte del mundo de manera que, sea por lo que sea, no se pueda estar en otra alguna; está uno definitivamente aquí; c) una ubicación *supranatural*, por la cual un cuerpo está presente de manera indivisible en varios lugares, sin que la multitud de lugares lo divida, como hace la ubicación circumscrip-tiva. El que este último caso, posible en principio, se haya o no cumplido en el que cita Juan de S. Tomás, es punto que aquí no nos interesa. Queda siempre disponible como modelo teórico, cuya potencia explicativa podrá ensayarse sin contradicción formal; tan sólo será preciso parar mientes en que no repugne con el tipo de ser. Designémoslo con el nombre de ubicación supranatural.

Pues bien: la manera como el núcleo sustancial de potencia y acto está en todos los individuos (partículas, particulares, individuos) de su llamada extensión (actual o posible) es por modo de presencia supranatural, de ubicación supranatural. Se hace éste, ése, aquél; pero no perece cuando perecen éste, ése, aquél; en rigor no se engendra (Cf. Aristóteles, *Metaph.* 1033b;

1043b...) ni se hace él en sí, de suyo; y los accidentes que lo hacen éste, sólo hacen que aparezca o se aparezca en ellos, en su multiplicidad de color, peso, cantidad, lugar... (Cf. Met. Z, 1; 1028d25).

La sustancia no está definida a un solo lugar, tiempo, individuo; no está circunscrita espacialmente, cual la cantidad. Está toda en el todo de su extensión, y toda en cada una de sus partes, o individuos.

Veremos que este modelo vale probablemente de los objetos que sean partícula, particular, individuo, mas sin vida y sin conciencia sobre todo, es decir: sin una función de apropiación (mio, tuyo, suyo...); y vale de todos en el orden fenoménico, si nuestros sentidos funcionan de cierta manera a estudiar en otra parte.

Recordemos unos datos físico-matemáticos. Y remito para su estudio definido a Reichenbach (Raum-Zeitlehre, pg. 75 s.). Si en realidad la sustancia, el núcleo de potencia-acto, estuviera colocada en un espacio de tipo *Torus* (aproximadamente la superficie de un anillo), y nuestros sentidos, —o algunos de ellos, por ejemplo, la vista, funcionara según geometría euclídea tridimensional, es decir, interpretaran la realidad según tal tipo de geometría, el mismo objeto podría continuar *siendo* uno y *apareciendo* como múltiple infinitas veces, o sin número fijo.

La imposibilidad real de ver éste *en cuanto* éste, de pensar éste *en cuanto* éste..., de que hemos hablado largamente, y en que insistiremos más adelante, provendría sencillamente de la estructura misma de la realidad, que es nuclearmente una en su ser, y múltiple en su aparecer; o sea, las apariencias (apariencias) no llegan a multiplicar realmente la sustancia. La sustancia se multiplica realmente, y de manera insuperable o ineliminable, por la conciencia sobretodo, y en su grado por la vida. Lo iremos viendo. Pero lo viviente y consciente mismo, si están en cuerpo, quedan sometidos en amplio margen a la multiplicidad de lo aparential (Cf. Parménides, *Poema, edic.*, del autor. pág. 209 ss), y a la vez dan la impresión inmediata de su unicidad inasequible, de su intimidad y secretismo, de su *heccidad*, que plantea un problema "al infinito" en el mundo de los fenómenos.

Dejemos este punto, casi en vías de alusión preparatoria, y terminemos con otro.

¿Cuál es el efecto peculiar de los órganos de los sentidos sobre lo sensible, sobre los eide sensibles? Si las manos hacen mesas, bastones, casas, radios, autos... , la vista, por ejemplo, no hará algo peculiar suyo, en cuanto órgano, es decir, en cuanto instrumento? ¿Los sentidos, algunos al menos, son aparatos o instrumentos, según la distinción que acabamos de introducir?

1) El efecto propio de los sentidos sobre los eide sensibles consiste, según Aristóteles, en recibirlos, dejándose impresionar por ellos, mas no presionar o padecer. Adquieren, por tanto, un nuevo *lugar* en que estar de nueva manera (De Anima, II, 4), es decir, una nueva universalidad. Al estar un eidos sensible en la vista no se hace *éste*: de *esta* vista que ni la vista ve *en cuanto ésta*, sino en cuanto vista, dentro de la amplitud genérica de su objeto formal (color); y los eidos figurales (figura rectangular, redonda...) no se hacen *éstos* o de *éste* sentido del tacto, en cuanto *éste*, pues el tacto no es sentido por ser *éste*, sino precisamente por no serlo, por estar hecho según la amplitud de su objeto propio (idion), formal. Por esta parte, pues, los eidos sensibles han adquirido un nuevo modo de estar, *sin ni siquiera tener que individuarse fenoménicamente*. Por falta de tal individuación, —todo esto no es sino declarar lo dado en la sensación, con medios: las palabras, que no son naturalmente sensación—, muchos individuos, y en principio, infinitos o no definidos en número pueden estar viendo, o ver, o haber visto, *el mismo* eidos sensible. 2) Además adquieren los eidos sensibles, al estar siendo sentidos, una universalidad espacial y temporal. Aunque el sentido, —*estos* ojos, *estos* oídos...—, por su vinculación a la materia del que los tiene, por su base de potencia-acto, esté en un lugar y en un tiempo, ambas restricciones no convienen al sentido en cuanto tal, en su calidad de *posibilidad*, en su componente de potencial-actual; no ve la vista con *estos* ojos —aquí-ahora, en cuanto que *estos* ojos *están* aquí-ahora; tal aspecto real es ocultado realmente por la vista, como la conciencia y la vida ocultan la base material sobre que se asientan. Así que no se ve, ciertamente, si los *ojos* no están aquí o allá, y en un momento dado, pero no se ve *por estar* ellos

aquí, y en este momento; todo ello no pasa de condiciones, cuando más; pero no llega a constitutivos intrínsecos. Todo ello es lo real que tiene que ser preterido (anéanti, Sartre), no entitativamente aniquilado, para que los sentidos sientan, y pasen de ser simples ojos, simples orejas, simples manos... y asciendan a vista, oído, tacto... Veremos pronto que, en rigor, el sentido, no el órgano, no está de suyo en parte alguna ni en tiempo alguno ni en individuo. Pero no corramos. Quedémonos en Aristóteles por unos momentos más.

El eidos sensible, en *cuanto sensible*, está siendo *de este* cuerpo, *de este* lugar y *de este* momento, aunque no en cuanto *éste*; el mismo eidos sensible *en cuanto sensible* o sentido *está* siendo *en* este sentido (órgano), *en* este lugar de este órgano, en este momento de este órgano, pero no en cuanto *éste*. Y la distinción entre *de* y *en* es esencial.

De algún modo real, pues, el sentido, en cuanto tal y no precisamente en cuanto órgano, desindividua los eidos. Y no habrá inconveniente, por lo pronto, en que algunos de ellos queden realmente sueltos (aneu) de materia (hyles), se queden en el órgano, y mejor, en el sentido, o en lo que de sentido tenga el órgano, aun habiendo desaparecido el sujeto real en que estuvieron, o en que estén. Propiedad de la fantasía, de que hablaremos inmediatamente.

(II)

Luz, fantasía y fantasmas

"*Hay algo, una cierta cosa, que es diáfano*", dice Aristóteles (De Anima, II, xii); así en forma de afirmación de existencia, y haciendo notar la extrañeza y semicosidad de lo diáfano, frente a la cosidad definida de una piedra, por ejemplo, o de un árbol.

Oigamos cómo Aristóteles define lo diáfano: a) "*Llamo diáfano lo que es ciertamente visible, pero no visible de por sí a solas por decirlo simplemente, sino mediante color extraño*, (De Anima, II, vii).

Heidegger introducirá la discusión decisiva de cosas que pueden ser objeto *temática y objetivamente*, frente a otras que pueden ser objeto *atemática e inobjetivamente* (como las formas a priori de Kant, Cfr. *Kant und das Problem des Metaphysik*, pg. 42, 90, 116, 177). Son algo *no visto*, sino *covisto*- a la una con los objetos vistos y visibles *temática y objetivamente*; y *co-visto*, porque su estructura de *posibilidad* les impone ser condición para que ciertas cosas puedan ser vistas *temática y objetivamente*, pero no están hechos para ser vistos a solas, *temáticamente, en sí, objetivamente*, cual objeto terminal de los actos de conocimiento (tómese, pues, aquí eso de "visto" en sentido amplio de formas de conocimiento). Lo diáfano, pues, es algo visible, dice Aristóteles, sin duda alguna, pero no visible en sí y de por sí, *temática y objetivamente*, sino mediante la visión o en la visión de esa otra cosa, visible de suyo, que es el color de un cuerpo extraño a lo diáfano, por ejemplo, el color de un árbol, de una montaña...

b) Empero lo diáfano es una naturaleza común (*koiné physis*, *De Sensu et sensato*, cap. iii), *la misma*, (de *Anima*, II, vii) en diversos cuerpos, sobre todo en ciertos cuerpos como aire, agua, y muchos sólidos (*ibid*). Y se trata de una y la misma naturaleza, común potencia que se halla *en* los cuerpos o en ciertos cuerpos, sin ser *de ellos* (*De sensu*, cap. iii, en *toutois*), puesto que es realmente común, la misma, y es dada sensiblemente como de ninguno, aunque dada también como *en* uno, o *en* varios. Nótese que Aristóteles suele vincular la preposición *en* con el verbo *aparecer* (cf. *Metaf.* 1028a,25...), hallarse en los cuerpos, en ciertos cuerpos, como o haciendo de principio de que... (*De Anima*, 1.c.; *de Sensu* 1.c.). Acabamos de hallar en Aristóteles la afirmación de que los eidos sensibles se hallan *en* el sentido sentiente, sin la materia de la cosa sentida. Están *en* el sentido, pero no son *de* el sentido. Lo diáfano es una naturaleza común, la misma, distribuída *en* los cuerpos, sobre todo en algunos como aire, agua y sólidos, que se halla *en* ellos, haciendo de principio ¿de qué? Vamos a verlo. Añadamos, pues, a a), b) la

c) Lo diáfano no es *de* ningún cuerpo, sino tan sólo se halla *en* ellos, haciendo de principio. Y tanto prescinde de la natura-

leza de los cuerpos que lo mismo diáfano puede hallarse *en* cuerpos corruptibles e incorruptibles. (*De Anima*, II, vii). Al estar algo *en*, no se adapta a la especie ni aun al género de la cosa, fuera tal vez del género remoto "cuerpo sensible". Pero este punto no nos interesa por el momento.

d) Lo diáfano tiene un acto particular, un *acto final* propio, que es la luz. Así que la luz no es visible de suyo, temática y objetivamente, aunque sí covisible; es una naturaleza común, o acto de una común y la misma, la misma para corruptibles e incorruptibles, y no se hace *de* los cuerpos, sino se halla solamente *en* ellos, o en algunos.

e) Lo diáfano pasa a ese su acto que es la luz, (*De Anima*, II, vii) por la acción de un agente externo, como el fuego. Así que la luz no es fuego, ni cuerpo alguno (oute phos soma), (ibid), ni efluvio de ningún cuerpo. Sino la presencia (parousia) en lo diáfano del fuego o de cuerpos parecidos (ibid). O bien: la luz es la presencia de lo diáfano mismo. Lo diáfano, en presencia y en cuanto presencia de sí. Tomemos, por de pronto, el primer texto. El fuego, o cuerpos parecidos, no pueden estar presentes en lo diáfano, presentes en su propia realidad, cósmica y brutal, pues no puede haber de vez dos cuerpos en el mismo lugar, como afirma aquí mismo Aristóteles y para el presente intento; supuesto, pues, que el fuego no puede estar, él, de *cuerpo* presente, en lo diáfano, está solamente de *presencia*, o como presencia; y eso es la luz. La presencia de ciertos cuerpos en otros, presencia sin su corporalidad, presencia visible, sensible y sentible, y con todo no el cuerpo mismo. A su vez la luz es ella misma *además* presencia de lo diáfano, o lo diáfano presente, no de *cuerpo* presente, —lo diáfano es cuerpo—, sino de *presencia*. Es decir: la luz es presencIALIZACIÓN, o *reducción a pura y simple presencia*, de ciertos cuerpos. Cuerpos que hacen solamente acto de *presencia*, no acto de obrar, ni acto de pesar, ni de moverse... Por eso diáfano, en acto de *presencia*, existe como presencia; y fuego en *acto de presencia*, en estado de presencia, son lo mismo, el mismo acto: la luz. Lo diáfano, sin perder su realidad de cuerpo, puede estar en estado de potencia; estado que es y se llama *tinieblas*, y en estado de acto: de acto tipo *presencia* pura, ineficiente, *global*, continua, ya que se trata

de un acto de una naturaleza *común*, la misma, que está *en* los cuerpos pero no se hace *de* ellos.

Nos hallamos ante una especie originalísima de *actos* que son pura *presencia*, y que son ellos mismos la *presencia* pura y simple de ciertos cuerpos, pudiendo lo diáfano recibir como acto la *presencia* de ciertos cuerpos, sin su materia. Por esto la luz está tan emparentada con el conocimiento, con la sensación, que es recepción de eide sensibles, sin su materia; pura presencia de eide o eidos reducidos a pura presencia de sí. Así pues, como el sentido tiene ese poder de recibir eide en pura presencia, descartando su materia, parecidamente lo diáfano posee esa propiedad de recibir como acto suyo la *pura presencia* de ciertos cuerpos.

Lo que separa diáfano de sentido consiste en que lo diáfano recibe tales presencias, pero no se impresiona por ellas; mientras que el sentido recibe los eide o cosas reducidas a presencias presentes, además o en uno se impresiona por ellas, impidiendo realmente, con todo, que le presionen o hagan padecer las cosas en su corporalidad real y brutal.

Este papel intermediario de la luz y de lo diáfano es lo que vamos a estudiar detenidamente.

"*Lo visible en la luz es el color*", (De Anima, II, vii). "*La luz hace que los colores que están en potencia visibles, sean colores en acto*" (ibid. III, v.). Y mejor aun traduciríamos "*Lo visto en la luz es color*"; "*la luz hace de los colores en potencia, colores en acto*".

Lo diáfano puede hallarse en cuerpos como el aire, y en cuerpos como la tierra, un árbol, el hombre...; se trata de *en*, no de *de*. Pero, por ley general de cuerpo en cuanto cuerpo, dice Aristóteles (*De Sensu*, iii) es preciso que haya un extremo o límite, tanto para los cuerpos comunes como para la naturaleza de lo diáfano, esté donde esté, sea el que fuere el cuerpo *en* que se halle. Tal extremo, límite, confín, perfil, que lo diáfano tiene por estar *en* un cuerpo con propios límites, es precisamente en color (*De Sensu*, cap. III).

Dejemos de lado lo que Aristóteles interpone de explicación física falsa, y quedémonos con lo siguiente: a) admisión de una

naturaleza común, una, la misma, que se halla *en* los cuerpos, pero que no se hace *de* ellos. Algo así como un *campo* real, en estado de energía potencial, continuo, uno, global, no asimilable por los cuerpos especiales. *Campo* frente a *individuo*. Que tal tipo de ente sea precisamente lo *diáfano*, y que su estado de acto sea precisamente la luz, es cosa a discutir aparte, y físicamente falsa, aunque las apariencias sensibles inclinaron hacia ver realizado en tal caso el modelo general de ser de que vamos hablando.

b) Admisión de actos, estilo "*presencia*", sin eficiencia. Y se trata de actos sensibles, y de campos sensibles.

c) Tales campos y sus actos de presencia son solamente *consensibles*, no sensibles temática y objetivamente, cual objetos especiales, capaces de terminar una sensación en ellos, sino término atemática e inobjetivamente visto, es decir, visto como campo para ver dentro de su globalidad a A, B, C. . . , cual presencia *de* . . .

Estos modelos de *ser* sensible, —y decimos *ser*, y no *ente*, por razones que veremos más adelante—, pudieran realizarse tal vez en el espacio y en el tiempo (formas a priori kantianas) y no precisa o únicamente en lo diáfano.

Estudiaremos en otro lugar siguiendo una indicación valiosísima de Kant, que las categorías no sólo tienen esquema propio, sino un *esquema-imagen* (Schema-Bild, Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pg. 86-93), y que las *imágenes* adjuntas al esquema de las categorías varían con el tipo de hombre. Así creyó el griego Aristóteles, por griego, que la luz era *imagen-esquema*, relleno, caso especial y concreto de un tipo de *ser* que llevaba en su mente como *esquema* de ciertas categorías, que tienen tipo o estructura de *ser*, no de ente.

Aparte de estas imágenes adjuntas, por razones especiales, a los esquemas, pueden darse imágenes sueltas respecto del esquema, individualmente variables. Estas son las que vamos apartando en la explicación que Aristóteles da de cómo sentía el conocimiento. Es lo que no podemos revivir realmente, sino cuando más palabreramente, —lo que da la medida exacta de nuestras diferencias de Aristóteles.

Volviendo al tema: Lo diáfano *anula la distancia*, en el sentido siguiente: "Está fuera de todo lugar, dice Aristóteles, la opinión de los antiguos de que los colores (la distinción entre $\chi\rho\omicron\sigma$ y $\chi\rho\omicron\mu\alpha$ no nos interesa por ahora) eran efluvios, y que veíamos por tal causa" (de Sensu, cap. III). Y provenía tal opinión de los "venerables" de creer que "toda sensación tenía que verificarse por el tacto y por contacto" (ibid.). Los antiguos griegos, por tanto, —y el texto aristotélico resulta de valor testimonial inapreciable—, no eran tan visuales como los clásicos. El predominio de la explicación de la sensación mediante el *contacto*, por *efluvios*, que eran *causa* de la sensación (de *tacto*) nos lo delata. Pero quédese este punto en paz.

Lo diáfano anula, pasa por alto, la distancia táctil; la presencia, acto de lo diáfano, hace sin más las cosas presentes en ella. El Dasein, dice Heidegger, es *des-distanciante* (Ent-ferrend, *Sein und Zeit*, pg. 105s.), lo es en un primer sentido: a) presencializa, sin tener que mover el objeto, sin acercarlo o alejarlo, desde el punto de vista del tacto o del contacto físicos. Por eso vemos el objeto *ahí* sin tener que tocarlo, y el acercamiento máximo o contacto, hace notar Aristóteles, hace imposible la visión. Aristóteles critica igualmente (*De sensu*, II) la opinión de Empédocles, de que de los ojos sale luz; y un poco más adelante añade: "es enteramente irracional el que se vea con algo que salga de la vista, y que se extienda hasta los astros" (ibid.). Es decir: rechaza toda teoría causal, de eficiencia, de emisión de realidades. En efecto: no es dado en la visión en cuanto visión. Es dada solamente la presencia ineficiente del objeto, sin que se note que ha tenido que salvar distancias, que las está salvando, que viene a tal o cual velocidad, que sale algo de los ojos; que algo, que de ellos emana, se fusione con el objeto (Aristóteles, ibid.).

Todo ello podrá ser real, y en ciertos límites lo será, y sabemos que lo es, pero sólo como base real anulada, preterida, ignorada por los sentidos, necesaria solamente como condición, base. . . La distancia *real* queda tan ignorada como la estructura de nuestros ojos al ver, y la de la mano al tocar.

b) Así que *anular* la distancia física, prescindir de tacto y contacto, no significa *aniquilar* la distancia. Comencemos por

acostumbrarnos a cierto tipo rarísimo de acciones a-causales, que no necesitan en sí mismas, como componentes reales, de *causa* eficiente, de *causa* material, de *causa* formal, sino a lo más de *principios*, y a veces ni eso. La conciencia y la inconciencia surgen sin causa, porque sí, de sí. Que necesiten de condiciones (Bedingungen, Kant), pretextos, circunstancias, ocasiones... es otro punto.

Cuando traducimos, pues, eso de *diáfano* por *transparente*, no hemos de entender que nos permita ver *a través*, cual si el objeto visto, en cuanto tal, tuviera que atravesar él, o algo real que de él saliere (emisión de fotones, de ondas), una cierta distancia, o la vista tuviera que hacer semejante recorrido físico. Todo ello, si es real, actúa de condición, de *lugar de aparición* pura y simple de lo visto, o sentido. Lo transparente, lo diáfano, significa, pues, en Aristóteles: *presencializador*, *actualizador* de *presencias*; y el planteamiento contrario es tan realmente absurdo como el de preguntarse por qué la imagen retiniana no nos hace ver todo al revés, ya que ella está al revés. Que esté al revés o al derecho es ópticamente real, pero *fenomenológicamente indiferente*, pues es sólo una condición *de facto* para ver, para hacerse, objetos y sujetos, ambos en acto, *acto de presencia*.

Y si Aristóteles afirma que "*sentimos todo a través de un medio*" (De Anima, II, XI), tiene buen cuidado de añadir ahí mismo que la interposición del medio nos pasa desapercibida, *la tenemos puesta en olvido* (*ληθνη*), aunque esté presente; y creemos que tocamos *directamente* un objeto, que vemos *directamente* el objeto en su lugar, y que *no hay medio alguno*.

Y hay algo más: "*el acto de lo sensible y de la sensación es uno y el mismo; pero su realidad no es la misma*" (De Anima, III, II). Aquí el acto une, y no separa, como en las correlaciones de potencia y acto; e igual afirmación hará respecto de inteligible en acto e intelección (ibid. III, VII). Se trata de no disimular la letra del texto. No se refiere Aristóteles a identidad intencional, sino real: el acto mismo de lo sensible y el acto mismo del sentido son uno, uno mismo y un solo acto; sólo la base óptica, la existencia o realidad en que tales actos surgen es diversa. Y es que tal realidad, esté hecha como esté, —de potencia-acto o no—, está puesta en olvido, tiene que ser preterida (no, aniqui-

lada) para que surja en ella, como en simple lugar de aparición, un nuevo tipo de acto, que lejos de dividirse porque las existencias reales y brutales de conocedor y conocido sean, en cuanto entes, diversas, realmente diversas y realmente separadas, se unen dando un mismo y solo acto. Parménides tenía razón en este punto. Sólo que de él concluía demasiado: que aun los entes-base eran uno y el mismo.

El conocer es, pues, un trascender el ente y sus diferencias; y pertenece, evidentemente, a una correlación diversa de la de potencia-acto y de la de potencial-actual: a la de posibilidad-realidad.

El sentido en acto eleva los eide *sensibles* a un plano supra-óntico, transcendental, en que no tienen importancia real distancia, estructura óptica estructura fisiológica, etc. Todo ello queda puesto en olvido; y la cantidad y cualidad de los componentes ónticos, puestos en olvido, dará la medida de la potencia *fenomenizadora* del sentido o de un sentido.

A su vez resulta evidente que esta preterición real que el sentido hace, y lo que en pura presencia esté patente, no puede servir para hacer teoría *óptica*, para determinar lo que el *ente-base* es realmente en sí. Y este fué otro punto en que erró Aristóteles, y la escolástica, y es preciso advertirlo para no errar una vez más. Para hacer ciencia, —a base de principios, causas, elementos, o como fuere—, de los *entes* cognoscedores, en cuanto *entes*, será preciso no servirse de los sentidos, sino cuando más como de ocasiones, pretextos, indicadores, condiciones; ni de sus datos como de datos científicos. Se invierten, pues, los papeles: para conocer es preciso olvidarse, preterir lo óntico, —lo que no es aniquilamiento, sino dejarlo en su carácter de condición, pretexto...—; ninguna explicación óptica vale en el orden del conocimiento; pero a la inversa, cuando queramos hacer ciencia de los entes de base del conocimiento habremos de servirnos de los datos de los sentidos solamente como de indicadores, condiciones, indicios, pretextos, signos... Así que la diversidad entre teoría de los *entes* conoscitivos y *datos* del conocimiento no es motivo de sospecha, sino de confirmación de la diversidad de ambos órdenes. Ya hemos visto que la escolástica misma, al hacer teoría del conocimiento, lo describía teniendo que trascender las distin-

ciones de sustancia-accidente, potencia y acto... Lo cual viene a decirnos que la teoría de potencia y acto no puede ser propia de todo tipo de realidad, sino cuando más del *ente en cuanto ente*, no de lo real en toda su amplitud, y seguramente no vale del conocedor en cuanto tal, y de lo conocido en cuanto tal.

Kant, quien nos describe el conocimiento por medios cognoscitivos, sin salirse de tal orden, pasa por alto, pone en olvido todo el tinglado de nociones propias del *ente*: potencia-acto... Y pasar del orden del conocimiento a la base óptica constituía para él problema aparte, deducción subjetiva, que nunca llegó a acometer. Buen olfato para las diferencias de la realidad.

Pero cuando el sentido está en acto, en acto de identidad entre él y el objeto en acto, puede producirse un *movimiento*, un acto supranatural, cuyo efecto, o lo hecho en y por él, son los fantasmas. *“La fantasía sería, pues, movimiento producido por la sensación que esté en acto. Y puesto que la vista es sensación por excelencia, tomó la fantasía su nombre del de la luz, ya que sin luz no hay ver”*. (De Anima, III, III).

Pero eso de “movimiento” debe ser interpretado correctamente, según la segunda definición de movimiento (Físic. III, 1): *“acto de un ser en potencia, que estando ya en un acto perfecto, naturalmente terminal, se pone en energía (en acción), en obra y a la obra, en cuanto que todavía, a pesar del acto naturalmente terminal, está aún movable, disponible realmente, para actos supranaturales”*. Cuando el sentido, sobre todo el de la vista, dice Aristóteles, se halla en acto, prodúcese en él y por él, por él y por el objeto en acto, —que están siendo una misma realidad—, un movimiento, una ulterior actualización, un producto movable y movedido, a saber: las fantasías, los fantasmas. Pero no basta con esta declaración.

a) El sentido en acto y lo sensible en acto, ambos en acto natural, son una misma cosa, diversa en realidades de base (Tó d' einai éteron); el acto los ha unificado, por el único medio de unificación que hay en el orden del ente que es la identidad, aunque no sea sino la fáctica. Ahora bien: refiriéndonos a la vista, el acto de la vista y la luz, acto de lo diáfano en cuanto diáfano, son una misma cosa, un acto total único, final, perfecto en

su orden natural; sobre semejante acto, único, cabe una energía ulterior: un acto supranatural.

b) La luz no es cuerpo de ninguna clase, nos ha dicho Aristóteles; lo cual nos quiere decir a la vez que lo diáfano en cuanto diáfano apenas si es cuerpo, pues su acto natural tampoco es cuerpo; por eso lo diáfano, dentro de su general naturaleza corporal, es una naturaleza común, indivisible realmente por los cuerpos. Para llegar a saber que la luz es cuerpo, y como los demás, han sido menester muchos siglos de trabajo. Dejémosnos llevar por la primera impresión, por lo que vemos y sus criterios inmediatos; la luz parece que no pesa, que es hendible, que no resiste, que es inmóvil, transparente totalmente, que forma un bloque perfecto, inconsútil, continuo, acto último a que parece llegar la verdad sensible, objeto formal *quo*, o medio propio de descubrimiento de lo real material... Así que su ulterior actualización distará más aún de dar la impresión de ser cuerpo, cual lo son una piedra o un árbol. Pero se trata de un producto más o menos permanente (De Anima, III, III) y semejante a las sensaciones, "que mueve a los animales a hacer muchas cosas".

c) "*En el alma discursiva los fantasmas se hallan como si fueran cosas sensibles*". (ibid. III, VII); "*los fantasmas son como cosas sensibles, pero sin materia*" (ibid. III, VIII).

Las sensaciones reciben, impresionándose, los eidos sensibles, mas sin la materia en que se hallen; las sensaciones son, más bien, esa misma recepción impresionante, no presionante o pasiva, de eidos sensibles; pero las cosas sensibles, *tá aisthetá*, lo sensible en cuanto sensible, es algo con materia, —veo este cuerpo, oigo la campana, siento que me pesa un fardo...—; ¿qué significará, pues, eso de que los fantasmas son cosas sensibles, pero sin materia?

Recordemos que Aristóteles distingue entre materia sensible e inteligible (Metf. Z, 1036 a 8 a.): "*hay materia que es sensible, y otra que es inteligible; sensible como bronce, madera, y cualquier tipo de materia movable; inteligible la que ciertamente se halla en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, como las cosas matemáticas*".

Con la distinción que anteriormente establecimos, los fantasmas se hallarían en la materia sensible como en principio material, no como en causa material, mientras que las formas de bronce o de madera se encontrarían en la materia como en causa material. Las cosas que se hallan en materia como en principio material, se hallarían también en materia sensible, pero no en cuanto sensible. Y de este tipo cree Aristóteles que son las cosas matemáticas, —circunferencia, recto, curvo, etc. A materia con oficios de principio material denomina materia inteligible, pues se presta más fácilmente a abstracción de los eidos, que casi casi están a flor de materia, con el máximo grado de independencia del sujeto que Aristóteles otorga a los eide, sin caer en el platonismo.

Por de pronto, pues, los fantasmas no se hallan cual formas-causa-formal en materia-causa-material de ellos; por tanto, están en materia inteligible; por eso puede decir Aristóteles que "*el alma jamás entiende nada sin fantasmas*" (ibid. III, VII; VIII), *dió oudépote noei áneu phantasmatos he psyqué*; y que "*en el alma intelectual los fantasmas se hallan cual si fueran cosas sensibles*", con la fuerza a la vez disminuyente y afirmante del "como si", *hoion*.

¿Pero en qué materia, con oficios de *principio* material, se hallan los fantasmas?

—En materia de luz, o en diáfano en acto; los fantasmas son productos de segundo orden, eide sensibles doblemente liberados, aunque no del todo, de la materia sensible: 1.1) liberados de ella como de *causa material*; y liberados, por tanto, ellos mismos de hacer de *causa* formal; así está ya lo matemático en lo sensible, antes de toda abstracción, y de que existan o no sentidos e inteligencia; 1.2) liberados de materia individual con oficios de *principio* material. Porque en *esta* rueda de *madera* está como en principio material el eidos de circunferencia, es decir: está en *materia* sensible, pero no en *madera* en cuanto sensible, —en cuanto *madera*, para emplear la terminología aristotélica; y además está en *esta* materia, en *esta* *madera*, aunque no en cuanto en *ésta*. La abstracción hace que *el entendimiento intuya lo matemático, que no está separado, como separado*, (ibid, III, VII).

Empero los fantasmas, integrados también de eidos y de materia, presentan una particularidad: como su materia es luz, diáfano en acto presencializador de eidos, o eidos en pura presencia sensible, y como por otra parte, lo diáfano no es de suyo individual, es una naturaleza *la misma y común* en aire, agua, ciertos sólidos etc., se sigue que los eide que en él hagan presencia estaban ciertamente en materia sensible, porque, en última instancia, lo es lo diáfano y sus actos, pero tendrán triple independencia: 1) de esta materia en cuanto *materia* (de diáfano en cuanto diáfano); 2) de *esta* en cuanto *ésta*, de este diáfano, individuado más o menos, nunca enteramente por una materia ordinaria, individuada (este árbol, este hombre, esta piedra...); 3) y esto antes de todo acto de sensación o pensamiento, o sea: lo diáfano, por su carácter de supraindividual, de cósmico, de común al universo, es lugar de eide desprendidos de éste, ése, aquel cuerpo, de materia sensible ordinaria e individuable; sueltos, pues, de adscripciones a accidentes individuantes, —este lugar, este tiempo, este individuo...—, y por tanto cual flotantes, libremente movibles, desplazables, casi aparentiales subsistentes. *Eide en materia de luz.*

La realidad de lo diáfano, en cuanto naturaleza una y común, —cual campo, en términos modernos—, desindividualiza los eide, los desamarra de materia ordinaria individual y de las individualizaciones que les vienen de la materia sensible ordinaria, individuada e individuante; empero los sentidos externos, cual vista, no son capaces de ver tales eide o fantasmas, pues ellos mismos están en materia sensible ordinaria, individuados de hecho, —en este ojo, la vista; en estas orejas, el oído...—; por suerte es un *dato* el que disponemos de una facultad, la imaginación o fantasía, capaz de intuir tales eide en materia de luz, de captar tales fantasmas, de identificarse con ellos, —que están ya en acto supremo y supranatural—, en el propio acto suyo: La fantasía en acto es el fantasma en acto.

Por su parte la fantasía, como potencia interna, no está adscrita tan brutalmente como la vista a los ojos, el oído a las orejas; de modo que requerirá particular estudio si la fantasía tiene órgano propio y en qué sentido, seguramente no en el de los sentidos externos.

El mundo de las apariencias recobra con esto su propio sentido. Hay apariencias causadas por eide sensibles vinculados a materia sensible e individuados en ella; otros, presentes en materia sensible y en sus individuos, pero no individuados por ella y ellos; otros, presentes en materia de luz, en diáfano, participando de su comunidad real, de su unidad cósmica, de su difusión universal. ¿Cuáles serán las leyes propias de este universo de fantasmas, auténtico reino de *eidola*? ¿Habrán formas capaces de vivir en semejantes cuerpos lumínicos, cósmicos?

Advirtamos, por de pronto, para ir preparando el terreno a ciertas cuestiones, que la movilidad de los actos que son sólo *principio* formal es, respecto de la materia en que se asientan, mucho mayor que la de los aquellos otros actos que lo son de materia que hace de *causa* material, y ellos de *causa* formal. Una vida no es trasplantable sin más de cuerpo a cuerpo; el eidos de una sinfonía surge igual, y el mismo, en materiales tan diversos como una orquesta viviente y un disco ordinario o de *long play*. Y la misma obra está presente en todos los ejemplares de todas las ediciones (Cf. Husserl, *Formale und transcendente Logik*, pg. 17-19). Y si una vida parece mantenerse la misma a pesar del cambio de materiales, durante el metabolismo, es, como veremos, porque tiene mucho de *principio* formal, mucho también de posibilidad, no porque sea acto, en funciones de *causa* formal.

Pues bien: Aristóteles reconoce la existencia de tales movimientos "fantásticos", *Kinéseis phantastikaí*, que tienen, a veces, lugar despiertos, —movimientos de fantasmas, "desligados" de las sensaciones, (De Somniis, III)—; otras veces, en sueños, constituyendo los ensueños, y tales fantasmas *se aparecen*. Y señala las circunstancias en que más normalmente se aparecen; durante la vigilia el funcionamiento individualizado de los sentidos, —*esta* visión de *este* objeto, *esta* audición de *estos* sonidos...—, hace que pasen a segundo plano las apariciones o fantasmas no perfectamente localizados o individuados en lugar; por el contrario, en el sueño tranquilo, cual en superficie lisa de lago, aparecen los ensueños, los fantasmas, entes de luz; y por parecidos motivos los *acusmas*, o entes de sonido... es decir, los eide presentes en otro *medio común*, —la teoría es igual. (Cf. De Somniis, Cap. III).

Aristóteles habla, pues, constantemente de *apariciones* de tales *éidola*, fantasmas... , no de producciones de los mismos por las potencias, por la fantasía; no son productos interiores. Padece tales apariciones es algo que está en nuestra voluntad, (De Anima, III, III). Y aun podemos trabajar y reelaborar semejante material, haciendo *éidola* (ibid). La voluntad puede abrir la imaginación, cual abre los ojos o los oídos, dando posibilidad de acceso a los fantasmas, que entonces se le aparecen; o bien puede querer dar acceso a ciertos fantasmas, como puedo abrir los ojos para ver cierta cosa, trasladándome, si es preciso, de lugar al conveniente; empero, puesto que los fantasmas están en todas partes de cierta manera, como lo está esa cosa común y la misma que es la luz (o un medio de semejante naturaleza), la voluntad hace que la fantasía busque, se mueva, no de lugar, sino de ángulo de apertura, de dirección, para dar así posibilidad de especial acceso, de presentación a lo que de suyo está ya en general presente. Y puede la voluntad fabricar con fantasmas o entes de luz *éidola*, objetos artificiales, como, en su orden y modo, los hacen las manos con el material ordinario.

Poco antes, al recopilar lo que de la teoría aristotélica acerca de la luz y de lo diáfano conserva valor filosófico, casi fenomenológico, de *observable*, en sentido heisenberguiano de la palabra, indicábamos que era preciso admitir cosas de estilo y estado de *ser*, que no son *entes* (a, b, c). Añadamos ahora: independientemente de la teoría concreta de los fantasmas (o acusmas), propuesta por Aristóteles, —y que, sea dicho aparte, encierra bien poco de aportaciones científicas arbitrarias—, hemos de conservar su idea básica: en las cosas que tienen o tengan estructura o estado de *ser*, pueden formarse *en* ellas, no *de* ellas (cual por causa material), ciertos *entes*, que participarán de sus propiedades de comunidad, identidad, de supraespacialidad, supratemporalidad, supraindividualidad. Por nuestra instalación cotidiana en lo individuado, tal universo de fantasmas o *fenómenos puros* pasa desapercibido, oculto; y tal instalación y actitud (*Einstellung*) es la condición suficiente, —no necesaria, menos aún causa infalible—, de su ocultamiento (de su aparición) a pesar de su presencia.

En la luz, o en cualquier medio de estilo "ser", —sea espacio, tiempo, campo electromagnético, campo gravitatorio...—,

pueden hacer acto de *presencia*, de simple presencia, algunas o todas las cosas; y tales *presenciales*, —fantasmas, acusmas...—, son producidos por determinados entes, con especiales actuaciones, como los sentidos o la fantasía; además, de tal material disponible para ulteriores y sobrenaturales formaciones (*eidos*) pueden ser fabricados ciertamente; pero no consta, por ahora, que tales entes, en campo de *ser*, permanezcan indefinidamente, ni que todos los entes puedan y tengan que tener sus propios fantasmas (*eidos* puros) en tales campos de ser. Son temas de que incidentalmente trataremos en los lugares en que conviniere; y que serán largamente estudiados en el volumen segundo de *Metafísica especial*, dedicado a *El alma* (psicología metafísica).

Pero cabe una ulterior elevación sobre la correlación potencia-acto. La operada por el entendimiento agente sobre los fantasmas, lo que se llamó abstracción del entendimiento agente (Cf. Juan de S. Tomás, *Cursus philosophicus Thomisticus*, vol. III, 304, 310, 297, 415). Expliquémosla, en lo posible, "a lo griego".

d) *Fantasmas y entendimiento agente.*

Todo compuesto de potencia y acto (es decir, más exactamente, todo ente en que el estado de potencia se ha transcendido, *aufgehoben*, en estado de acto, o causa formal) traspone su forma (o algunos componentes de ella) en *eidos*, que se aparecen en tal compuesto, como en *principio* material; las causas material-formal ascienden a *principio*. Por qué causas, o condiciones, o circunstancias... pase esto, es punto que trataremos, debidamente, en la *Metafísica especial*, vol. de *Cosmología metafísica*. Pero podemos conjeturar que la presencia especial en el mundo sensible de entes con gran componente de *ser*, —como la luz, los campos...—, deben poder tener que dar razón de esta ascensión, parcial o total, de entes a fenómenos, de *ov* a *φαινόμενον*; el mundo está lleno de *especies intencionales*, decía la clásica escolástica (Cf. Juan de S. Tomás, ob. cit. III, 144 b 13; III, 157 b 17; III, 162 b 11, III, 377 b 27; III, 181 a 25; III, 188 b 29; III, 208 a 39; III 212 a 30; III, 218 b 3...) en el sentido de que todo ente físico trueca o eleva todo o parte de lo que es, en fenómeno; pone algo de sí (o todo) en *estado* intencional (no demos a esta palabra

un matiz finalista: *para* el conocimiento) en que sólo la materia, y lo que de materializado haya dado la materia a la forma, quedaría como *material* (*principio material*) respecto del *eidos*, *principio formal* ahora.

Los *sentidos*, —sean los que fueren en número y estructura orgánica o material—, asegurarían tal independencia *causal* de los *eide*, haciendo que estuvieran como en principio material más sutil recibidos, impresionando, mas no presionando, ellos mismos. Esta fijación que los sentidos operarían en los aparienciales físicos mismos será objeto de detenidas y técnicas consideraciones más adelante.

Empero la pasividad de los sentidos (especie de *aparatos* estáticos) es incapaz de formar nuevos seres dentro del general estilo de fenómeno. La fantasía es capaz de ello. En doble función: a) *reproductiva*: mantener un fantasma en estado "presente ante sí", aunque el sentido correspondiente no pueda ya mantenerlo presente (ver el fantasma, *eidos aisthetón*, de una cosa, es decir: un *eidos* adscrito a una realidad en que está haciendo él de principio formal, y ella de principio material, aunque tal realidad no esté ante el sentido); b) *productiva*, de nuevos *eide*, por elaboración activa del principio material propio que mantiene a los fantasmas, —que es la luz, lo diáfano en acto, o un ente de estilo ser, o en estado de ser. La *imaginación trabaja en este caso directa y propiamente sobre materia de luz*, —campo...—, sobre *ser*, haciendo de él y con él, *entes* especiales. Por tanto, según la terminología empleada, de *aparato* ontológico.

Veremos al llegar a Kant que la imaginación es no solamente, y menos propiamente, productora de fantasmas, —que tienen mucho de ente concreto, y poco de *ser*—, sino de esquemas, de esquemas-imágenes (fantasmas de primer orden), y de imágenes (*Bild*, fantasmas de segundo orden, casi entes). Pero, para no complicar las cosas sino por su necesario orden, quedémonos un rato más en los griegos.

Que los fantasmas se hallen en el alma intelectual como *cosas sensibles*, (Cf. Aristót. de Anima, III, cap. VII) quiere decirnos, en lenguaje kantiano, que son, cuando más, esquemas-imágenes (*Schema-Bild*), pero que no llegan a *esquemas*.

Hemos visto que la presencia de una realidad, estilo *ser*, eleva, o permite mediante *aparatos* convenientes (sentidos, fantasía...) elevar ciertos (o todos) los entes que eran seres de tal ser, de estado, —a fenómeno, o a intencional.

Cuando dice Aristóteles (De Anima, III, cap. V), que el entendimiento agente, el *hacedor de todo* es como la luz, y da a luz y entendimiento agente la característica común de ser ambos *posesión o hábito* especiales, ¿no estará indicándonos, por si queremos entenderle, que el entendimiento agente (creador) es capaz de dar productos originales, trabajando, como en material, sobre los fantasmas mismos?

Sería cual luz activa, cual campo activo, cual ser, que, en estado de ser, es creador de entes de su mismo ser.

Veámoslo: De los fantasmas saca el entendimiento agente los *eide intelectuales* o inteligibles, lo *nooumenon*, lo *inteligible*. Es sentencia clásica a declarar, algo más que palabrera o programáticamente. *Sin fantasmas* no entiende el alma (ibid. cap. VII, 4); y el alma es, de alguna manera, todas las cosas (ibid. cap. VIII, 1); el alma, en cuanto inteligente activamente, en cuanto del entendimiento agente, es todas las cosas activamente, por hacerlas; en cuanto inteligente pasivamente, o entendimiento paciente, es todas las cosas por recibirlas. No hemos adelantado con esto mucho, pero queda planteada la cuestión un poco más apretadamente: sin fantasmas no trabaja el entendimiento agente, tal luz inteligente, inteligerefaciente. ¿En qué se distingue *fantasma* de *eidos*?

Los *eide*, por de pronto, no serán entes íntegra y absolutamente desprendidos de materia, pues sin fantasmas, —sin entes en luz y remotamente sin materia— *principio*; y ésta, sin materia y forma causas—, no son posibles, y el alma no puede entender *sin fantasmas* (ibid. cap. VII, 4). Y añade, para que no quede duda, que lo inteligente entiende los *eide* en los fantasmas, ibid. 7. Y nos advierte: que el entendimiento entiende las cosas matemáticas, que no están separadas, como separadas (ibid. 9). ¿Qué separación, pues, impone el entendimiento agente en los fantasmas, de modo que vea en ellos los *eides*, no separados, sino *como separados*?

Un ente se lo pone (o está) en estado de separación, en terreno aparte, en terreno deslindado, cuando "es", y es "de" lo que es: es círculo y es *de* círculo (Cf. *Metaphy.* 1036 a), cuando es ser y es *de* ser (1031 a 30); y así el alma estará en estado de separación, (Cf. *Metapys.* 1036 a; y *Anima III*, cap. IV, 7), cuando valga la identidad "ser alma y ser *de* alma"; *ser* alma y estar íntegra y totalmente *hecha de* alma. En lo cual y en tal estado, se asemejan el alma y el círculo, que el círculo matemático es círculo y es *de* círculo, y no como el sensible que es círculo, pero no está siendo de círculo, sino de madera o de hierro.... El alma, parecidamente, y por los motivos que fuere, siempre *es* alma, pero no siempre es *de* alma; es a veces *de* cuerpo, forma *de* él, de carne y huesos, de éste o de aquél. Pero hay estados de alma, o partes del alma, que son alma y de alma; y tal es el alma intelectual, en cuanto intelectual, en cuanto entendimiento agente; que el alma, en cuanto entendimiento paciente es alma, pero es *de* el cuerpo; de tal tipo de cuerpo, de tal o cual individuo, —y en este aspecto es perecible...

Y añadamos, para mayor abundamiento y confirmación, que Aristóteles distingue entre *existir* y ser *de* existir, entre existir (*ειναι*) y estar hecho (o estar siendo) de existir (*το τι ην ειναι*). De ahí que a las frases, o fórmulas típicamente aristotélicas,

το ον, το οντι ειναι (ser *ente* y ser *de* ente)

κυκλος, το κυκλω ειναι (ser círculo, y ser *de* círculo)

Ψυχη, Ψυχη ειναι (ser alma, y ser *de* alma), haya que

añadir:

το ειναι, το τι εστιν ειναι

(existir, y ser *de* existir).

το εστιν, το τι ην ειναι

Digamos, pues, volviendo a nuestro asunto: un eidos, en cuanto tal, es eidos y es *de* eidos.

Lo cual hace que sea verdadera y realmente idéntico (*το αυτο*): identidad de *ser* y *estar*; es y está siendo lo que es. La crítica radical, pues, que Aristóteles hace a los eidos platónicos consiste en que basta un *cambio de estado* para obtener lo que

Platón creía poder alcanzar solamente con una separación total, con cambio inclusive de lugar. Aristóteles sostendrá: los eide, que estén siendo tales, o sea que sean tales o cuales y además estén siendo *de* sí mismos, no tienen que estar además y necesariamente en un lugar supracelstial, sino en alma, que sea alma y sea de alma, es decir: en un alma que se halle en estado de alma. Tal es el entendimiento agente, sobre todo. Por esto él es el *τοπος ειδων*.

(1) Dejemos, por de pronto, asentada la correlación sospechosa entre eidos, que, por constitución, son, cada uno, eidos y *de* eidos, y el entendimiento agente, que es alma y es *de* alma.

(2) Los eide, —ha dicho Aristóteles, y hemos citado sus palabras repetidas veces (Cf. 1033 b; 1069 b 35 etc.)—, no se engendran, ni perecen; sino que, cuando más, se hacen *de* este o *de* estotro, se aparecen *en* este o *en* estotro (Cf. De Anima III, cap. VII, 7): El inteligente entiende los eide *en* los fantasmas.

Lo cual no es sino decirnos que al ser una cosa ella y *de* ella, no cabe generación, —que sólo consiste para Aristóteles y los griegos en cambiar, no la identidad de una cosa, sino su poseedor, el *de*; al engendrarse una esfera de hierro, no se hace la esfera, sino la esfera se hace *de* hierro; *es* esfera (identidad) y esfera *de* hierro (cambio de estado).

Parecidamente aquella parte del alma que sea alma y *de* alma será incorruptible, ingenerable, inmortal; supraindividual, a-idios, no apropiada por nadie, no *de* algún particular (idion), o sea no perecible como perecen los individuos, los Don Nadie, los cualquiera: idion, idiotas.

(3) Pero si los eide, en cuanto tales, son ellos y *de* sí, es decir *de* nadie más, es claro que el entendimiento agente, aquella parte del alma que sea ella y *de* ella, ella y *de* sí, no podrá hacerlos *de* ella, por doble razón: por parte del estado de ellos, y por parte del estado de ella. No podrá pasarse, por tanto, de un *en*. Pero ¿de qué tipo? Porque los fantasmas, que son casi como cosas sensibles, se hallan ya *en* el alma discursiva. Por esto se pregunta Aristóteles, —y no parece que llegue a responderse él mismo a sí mismo con igual claridad que la pregunta: ¿cómo llegaremos a diferenciar o separar los pensamien-

tos primarios de los fantasmas? (De Anima, III, VIII, 3). ¿Qué es lo que separa pensamiento de fantasma? Y digo que la respuesta no está explícita y explicada, sino tal vez afirmada y en interrogante, o en cuestión: pues dice a continuación: ¿o ni siquiera los demás (pensamientos) son, en modo alguno, fantasmas, pero tal vez no puedan ser pensamientos si no están con fantasmas, o no sean pensamientos *sin fantasmas*?

Donde hemos de notar la contraposición entre pensamientos primarios (*πρωτα*) y los demás (*ταλλα*); ni unos ni otros parece que sean fantasmas; pero los segundos, parecen necesitar de su compañía.

Tratemos de ponernos en claro este punto: a) *“Bien dijeron los que dijeron que el alma es lugar de eidos, sólo que no lo es el alma entera, sino la noética; y no es lugar de los eidos en acto, sino solamente en potencia, (De Anima, III, IV, 6). O dicho metafóricamente por el mismo Aristóteles: el entendimiento es como tabla rasa en la que no hay nada escrito en acto (De Anima, III, c. IV, 14). Lo que en una tabla se escribe está en ella, pero no es de ella. Y no salimos del “en”. Añádase: “Puesto que no hay cosa alguna que esté aparte de las magnitudes, separado precisamente de las magnitudes sensibles, en los eide sensibles (en los eide, y precisamente en los sensibles) se hallan los eide inteligibles, tanto los que se dice están abstractos (o en estado de abstracción), como todos los demás que sean de las cosas sensibles, hábitos, pasiones... de ellas. Y precisamente por esto quien no tuviera sensación, nada aprendería y nada sabría; pero cuando teorice, necesario será que de vez teorice o contemple algo así como un fantasma, puesto que los fantasmas son cual cosas sensibles, pero sin materia” (De Anima, III, cap. VIII, 3).*

Pronto estudiaremos si esta sujeción de los eidos (de los inteligibles) a la luz y fantasmas, —sujeción de esquema a un tipo especial de esquema-imagen, y aun de imagen (Bild)—, no será característica del pensamiento griego; y no, fenómeno universal y necesario, aunque sí bien real históricamente. E inmediatamente intentaremos destilar lo que de metafísicamente válido tenga tal procedimiento.

Aristóteles no llegó a percibir eidos que no estuvieran simultáneamente (*αμα*) en fantasmas, al menos, y en alma noética. En de doble sujeción.

Primera cuestión, pues; ¿cómo están los eidos en los fantasmas? ¿Cómo está el eidos de circunferencia en el fantasma circunferencia o en circunferencia en luz? Circunferencia en bronce, sabemos, al parecer, lo que es y significa. Pero ¿circunferencia en luz, circunferencia cual fantasma?

La sujeción de los eide a la luz (o a otro medio de tal estilo) es necesaria. Se trata de un *en* necesario.

En una tabla rasa, —papel blanco y en blanco, diríamos nosotros—, no solamente se aparecen las cosas *en* ella, y como no *de* ella, pues resaltan (sobre el fondo blanco, sobre la uniformidad) (1), sino que presentan perfiles definidos, recortados perfectamente, es decir: un papel, blanco y en blanco, *define*. (2.).

Los eide pueden tener, por tanto, —sea por la causa, ocasión, pretexto, por lo que fuere, que este punto no nos interesa en este momento—, los siguientes *estados*: 1) un eidos es *de* una materia, o sea, un eidos hace de *causa* formal, respecto, naturalmente, de una materia que está haciendo de *causa* material; 2) un eidos que está *en* un material, o materia que está haciendo sólo de *principio* material, o sea, un eidos que está haciendo solamente de *principio* formal; 3) un eidos que está haciendo de *presencial* en un medio de presentación (luz, aire...); 4) un eidos que esté haciendo de *definidor* en un medio de propiedad resaltante de límites (definiente).

Y decimos: medios como la luz, —ese medio común a muchas naturalezas que es lo diáfano, puesto en acto—, sólo son capaces de presentar un eidos en estado de *presencial*, mas no de *diferencial* o *definible*; mientras que ciertos medios-potencias, como el entendimiento agente, luz especialísima (1. c.), son lugares de presencia y *definición*; y en rigor y propiedad, en ellos llegan los eidos a estado de *definición*; de delimitación última de sus características. Pero no tomemos de la verdad la media: si en el entendimiento pueden estar los eidos como presencia y definición, tienen que estar a la vez en un cierto fan-

tasma (ibid. VIII, 3). Y este $\tau\iota$ debe hacernos pensar. No parece que se refiera a un tipo especial del fantasmas o entes del ser luz, sino a lo siguiente: a) un eidos tiene que hallarse, en su estado de máxima (no absoluta) posible separación de la materia, o *en* luz, o en otro medio, estilo *ser*; es decir, por ejemplo, en un *acusma* (entes de sonido, entes del ser "aire"). Es decir, más claramente: un eidos puede estar en *logos*, siendo la palabra uno de esos medios, estilo *ser*, en que los entes pueden ostentar sus eidos; por eso hablará tantas veces Aristóteles de *logos apofántico*, de palabra con propiedades de descubrir como descubre la luz (Cf. De Interpretatione, 17a). Y es claro que un acusma, un logos oído o audible, la palabra, cuando asciende de ser sonido a ser *logos*, adquiere un tipo especial de *ser*, pues hace de lugar de aparición de eidos, que en ella no harán de *causa* formal, ni *causa* final o eficiente, ni siquiera de *principio* material, formal, eficiente, final, sino de presencia *en*, de *presenciales* en medio presentador. Y si parece ser un dato que la luz, como ser y en cuanto que tiene una cierta estructura de ser, hace aparecer a los eidos con resalte de presencia, de evidencia, de claridad, parece también otro dato que la aparición de los eide en el ser "aire", palabra, posee correlativamente las propiedades de hacerlos aparecer con *distinción*, recortados, definidos.

De ahí la estrecha vinculación que hay en Aristóteles entre $\tau\omicron$ $\tau\iota$ $\eta\nu$ *ειναι* (eidos, en propio estado, $\tau\iota$ *εστιν*) y los *logos*: " $\tau\omicron$ $\tau\iota$ $\eta\nu$ *ειναι εστιν λογος οσων ο εστι ορισμος*"; es decir: "de un *qué es* que está siendo *de sí* (no de otro), vale el que su *logos*, (y correlativamente su *acusma*, fantasma auditivo o prolativo, pase la palabra) es precisamente una defición" (*horismos*).

La palabra recorta, define, más que la luz; siendo los dos, palabra y luz, entes con gran parte de ser, de *posibilidad* eterna y perennemente disponible, aun bajo su configuración en *logos*, definiciones, *acusmas* y fantasmas.

b) "*Hay algo de cierta manera indivisible, aunque tal vez no separado, que hace unos al tiempo y a la magnitud; y esto pasa parecidamente en todo lo que sea continuo y en el tiempo*" (De Anima, III, cap. VI, 4). Y Aristóteles enumeró entre los continuos a la palabra.

Igual afirmación hizo para la luz, como acto de lo diáfano, naturaleza común a objetos diversos en género y especie. Igual pudiera decir, en su humilde grado, de un pizarrón, papel en blanco, fondo liso... , cuya sencilla estructura de *ser* hace que posean, a tenor de Parménides, la propiedad de unidad por continuidad, es decir: dejar que se aparezcan en ellos entes, —entes de su ser, de su tipo: fantasmas, de luz; acusmas, de logos, aire...—, y con todo, su multitud, la multitud de tales entes, no los multiplique o divida entitativamente, ni su unidad los unifique. Salvan siempre su unidad esencial (*wesentliche einig*, Kant), su tipo de unidad en cuanto y en lo que tenga de *ser*.

Nos dice, pues, Aristóteles que los eidos, al hallarse resaltando en ese medio, estilo *ser*, que es el aire, o la palabra, adquieren lo que llamamos posibilidad de *definición*, de delimitación precisa; llegan a horismos. Mientras que eidos aparecido en luz, en fantasmas, *no da definición, sino claridad, evidencia*. Y, ¡quién sabe!, si hubiera inventado el griego la simbólica matemática moderna, hubiera podido añadir que, al emplear en forma y estado de *ser*, ciertas cosas, —como trazos negros sobre fondo blanco—, tal vez hubiera podido añadir, repito, que los eidos presentan, precisamente en tales medios estilo de “*ser*”, la propiedad de *demonstración*, de ostentación, clara y distinta de vez, de sus *nexos* eidéticos.

Y así como lo diáfano es una naturaleza común a cuerpos específicamente diversos (aire, agua, sólidos...), ha dicho Aristóteles que hay algo común a todos los continuos: tiempo, magnitud... , movimiento, aire, luz, diáfano... Este medio común a muchos medios, es *ser*, *más ser* que esotros, medio universal; abarca, por de pronto diáfano y aire, diáfano en acto, o *luz*; y aire en acto, o *logos*. Es decir: el *logos apofántico*, en que tiene lugar la verdad o manifestación de los eidos, de lo que las cosas son, de su *ti estin* y de un *ti estin* que es *tal* y es *de tal*; tal es el medio característico en que vive el alma del heleno. Desde el punto de vista kantiano, que inmediatamente exponaremos, se trata de un *esquema-imagen* (Schema-Bild, Cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pg. 87-102, edic. cit.), esquema impurificado con la facticidad histórica de haberse encarnado o sensibilizado en lo común a luz y logos, en *logos apofántico*; y

haber encomendado a la palabra, sobre todo, la función de *verdad*. (Cf. De interpretatione, Cap. IV, 4).

En la definición se presenta el eidos de una cosa como tal *eidos* y como *de* sí mismo, luminoso, *patente*, componente que proviene sobre todo de la luz; y *definido*, aspecto que procede, en especial, del logos. Esa fusión sintética, de luz y logos, es lugar de aparición definiente y recortante, de eidos que son lo que son y están siendo eso solo, de sí. Y ser algo y estarlo siendo sólo *de* sí, no de nadie, es serlo en sí, es serlo como sustancia, cual ser que está poseyéndose a sí, teniendo en sí, a solas, lo que es. De ahí que Aristóteles pueda unir perfectamente definición, eidos y sustancia (Metaphys. 1.030 b 5).

c) Pero los eidos no los hace nadie, como repetidas veces ha dicho Aristóteles; así que, al afirmar aquí (De Anima, III, cap. V, 1, 2), que el entendimiento (agente) es el que hace o con que se hace todo, esto sólo puede significar que es el medio en que se *aparece* todo eidos, que es el *principio* que eleva los eidos, presentes en fantasmas y acusmas, a un último estado. ¿A cuál?

No pasaría de simple palabra el responder que a noúmena, a eidos pensados, a *pensamientos*. Es "palabrera" verdad.

El entendimiento, que *hace todo*, está "*separado, inmezclado, impassible en su sustancia, siendo acto, . . . inmortal, supraindividual*", (ibid. 3, 4). Y puesto que el entendimiento en acto *es* lo entendido, que esté en estado de acto de ser entendido, habremos de afirmar que los eidos en fantasmas o acusmas (logos), al encontrarse en esotro medio, estilo *ser* (casi ser puro, y final) que es el entendimiento agente, el *hazlotodo*, que no es en acto alguno de los seres, antes del acto mismo de pensar, (ibid. cap. IV, 5), adquieren un nuevo modo o estado de ser lo que son: resultan separados, en *topos psíquico*, ya que el entendimiento es *τοπος ειδων*, como el alma (ibid., 6), y no es *topos hyperouranios*, a lo Platón; adquieren *pureza* o inmezclabilidad, impassibilidad, inmortalidad, supraindividualidad (o universalidad).

Pero a la vez no quedan separados íntegramente de los fantasmas o acusmas, de sus imágenes privilegiadas, de sus cuerpos casi astrales; nos hallamos, según esto, ante el caso de una doble *inherencia*, pareciéndose en este caso los eidos a superficie con dos

caras, cada una diferente de la otra, con propiedades peculiares, cual superficie que delimitara dos cuerpos, y fuera piel de ambos, de cada uno a su manera y especie.

d) El alma puede tener, como se va viendo, múltiples estados en que hallarse; cuando se halla en estado de *ser alma y ser de alma*, o *ser según ella misma*, es entendimiento agente, hazlotodo, medio de identificación, de fijación, de en sí, de separación de ser lo otro, de estar en materia o en material, sometido a generación, corrupción, movimiento, mezclas con lo otro; en tal caso, pensante y pensado son lo mismo, o se está en estado de pensante-pensado, pensante-pensamiento (ibid. Cap. IV, 15).

El alma que esté siendo *alma y de alma* es idéntica con un eidos o ente que sea *tal y esté siendo de tal*, como cuerpo que sumergido en baño caliente toma la temperatura del baño. Y al estar siendo el alma *alma y de alma*, no es de nadie, ni de éste, ni de ése, ni de aquél, es decir: *de* ningún individuo o singular, hecho tal por materia, forma, cantidad, cualidad. . . o por lo que sea; tal alma que es alma y de alma es supraindividual; y los fantasmas, en tal medio, hácese supraindividuales, ascienden a eidos, por una de sus caras o componentes, por la que dan o están en *τοπος ψυχης*, *εν τοπος ειδητικος*, lugar eidético, para ideas y de ideas, resultando también *αιδιος*, supraindividuales, o eternos, por no perecer como los individuos, pues no son "de" ellos, o de los Don Nadie y Cualquiera; y adquieren puridad, inmezclabilidad, con lo material, localizado, movable, mortal. . . ; maneras de decir "necesidad", como la propiedad de supraindividualidad es el equivalente de nuestra *universidad*.

Claridad, distinción (definición), universalidad, necesidad: propiedades de dos estados de las cosas: estados fantasmático y acusmático, o lógico, y estado noético.

Del modelo de ser con dos caras, de que se habló en *Ontica*, hallamos aquí un ejemplo, que se repetirá en la estructura de las formas a priori kantianas, como veremos inmediatamente.

Es decir: los eide, por su otra cara, otra de su única y misma realidad en total, están siendo *en* fantasmas, o en acusmas, o en logos, o en ambos, en el medio continuo, común a ambos, campo *lógico apofántico*, y por ella se continúan realmente con la mate-

ria o material, con los entes físicos. Es la vertiente que les da realidad, por la que se sumergen en, están embargados de realidad, —de tipo material— actual, o materia y forma (potencia y acto, con oficios de *causas*).

Así que el problema de la validez objetiva del conocimiento ni se le planteó ni tuvo por qué plantearse a Aristóteles, viviendo el conocimiento del modo dicho.

Y si, como ha dicho repetidas veces Aristóteles, los eide no los hace nadie, y al alma en ese estado de alma que es ser *a'ma y de alma* (entendimiento agente) tampoco la hace nadie ni se engendra ni perece, habremos de concluir que los objetos del conocimiento intelectual se presentan de por sí, porque sí, sin causas; e igual impresión de ingeneración, imperecimiento, puridad, tiene que dar, y está dando, el conocer en su aspecto de *agente*; y al aplicar este término, no empleado por Aristóteles, salta a la vista su inexactitud incurable, puesto que tal entendimiento no es *causa* eficiente, ni *principio* eficiente. Con un término predilecto de Kant, diríamos que es *condición de posibilidad* de aparición de eidos con y en estado en *noémata*, por una cara; mientras que la otra, de su única y total realidad, confina o es piel de un fantasma o acusma, o de un logos apofántico, resultante de ambos.

La escolástica, por motivos fundamentalmente teológicos, planteará el problema de conocimiento desde el ángulo de *causa* eficiente suprema, de *causas* subordinadas... Veremos qué eficacia y fundamentos tiene tal planteamiento para la *Ontología fundamental*, o para la *Metafísica fundamental*.

Llegados a este punto, ¿cuál es la teoría implícita, mas efficacísimamente actuante, que dirige toda la visión y experiencia, dicha y expresada en estas y otras frases de Aristóteles?

Voy a hacer nada más las precisas indicaciones, con la mínima justificación textual, pues lo que aquí nos interesa es el *modelo de ser* que en esta época histórica parece regir en el *ente* que es el hombre.

El *ente* total que es el hombre incluye, para el griego, los siguientes estratos: (1.1) de *viviente*. La vida ($\xi\omega\eta$) se asienta sobre cuerpos físicos, es decir, sobre los que tienen *intrínsecamente* su principio de movimiento, o las cuatro causas, y no sobre

los seres artificiales, que no poseen *en sí* el principio de sus propios movimientos. Un cuerpo *físico*, en el sentido de espontaneidad causal, es la base de la vida. De ahí que los vivientes tengan por evidente y primera propiedad la de *moverse a sí mismos*, cosa que les viene ya de su base *física*.

Pero también los cuerpos físicos elementales, como fuego, aire, tierra, agua se mueven a sí mismos; de ahí que la vida tenga que hacer, para justificar su propia y original realidad, algo peculiar: (De Anima-II, cap. 1; 3); "*llamamos vida a la asimilación, crecimiento y decadencia de por sí*" (de por sí, *διαυτου*). Digamos, en términos más modernos: la vida es principio propio de asimilación y metabolismo (anabolismo; catabolismo). Lo cual no es, aparentemente, decir mucho. Movimientos *natura es* son éstos, es decir, tan originales, originantes y primitivos, como el subir lo es al fuego, el bajar a la tierra... Por los movimientos naturales de los elementos cada cosa se coloca en su lugar del universo, y dan entre todos la propia y perfecta forma y disposición de *cosmos* (macrocosmos); parecidamente, por virtud de cada tipo de vida, los objetos (alimentos) se ordenan mediante esos movimientos naturales propios (específicos) del viviente y de cada tipo de vida, y finalmente, en esos cosmos (microcosmos) que son los cuerpos vivientes.

Empero tales tipos de movimientos específicamente propios de los vivientes o de los diversos tipos de vida, como se asientan o sobreponen a los naturales (movimiento hacia arriba, abajo...) tienen algo de artificiales, de *supernaturales*; caen, por tanto, en la segunda definición de movimiento (Físic. III, C I, 9), tantas veces comentada y aprovechada. El orden, por ende, que la vida imponga a los elementos físicos tendrá algo de original, a saber: les dará la forma o formas de "*órganos*". Lo cual consueña, aun terminológicamente, con el empleo de la palabra *érgueia*, en la definición se da de movimiento: (Fis. III, cap. I, 9). El *ergon* original de esos seres físicos que son los vivientes, es o son los *órganos*. Y sus movimientos originales no piden de suyo *causa* externa, como tampoco la exigen los movimientos naturales de los cuerpos físicos elementales (Tipo I, de cuerpo físico).

El cuerpo físico de I orden, en acto ya en cuanto a su especie propia, y en acto final respecto de ella (es ya en acto mármol,

o agua, o tierra...), está aún en *potencia* para actos *supranaturales*, que podrán ser, unas veces, artificiales (mesa, lecho, cuna...), y entonces pedirán causas externas eficiente y final, y aun trasplante de la forma, del alma del artífice al material natural, naturalmente perfecto ya; mas, otras veces, tales seres en acto natural terminal podrán adquirir en su potencia supranatural otro tipo de actos supranaturales: la vida y sus funciones, que provienen de causas internas, intrínsecas, asemejándose, pues, por una parte con lo artificial, y por otra con lo natural.

Y para designar este nuevo tipo de causalidad propia de la vida sería conveniente llamarla *principialidad*, siendo la vida más bien *principio* formal, eficiente, final, que *causa*, cuya dependencia en cuanto a actuación y efectos, sobre todo en el caso de causa formal respecto de causa material, es mucho mayor que la de principio frente a principiaados. En lo cual también se asemejaría la vida a una "forma" artificial, que transforma (o le transforman) el material real, ya especificado finalmente, en *órganos* (artefactos).

Pues bien: dado lo anterior, designemos a los *vivientes* como seres físicos de orden II. La relación de principio a principiaados (ambos intrínsecos) comienza ya a jugar, frente a la correlación de causa a causados (efectos), que es la peculiar del ser físico de orden I.

Y si la palabra *aition* significa no sólo causa (*aitía*), sino lo que da razón y a lo que se puede y debe pedir razón (*aiteo*) de los efectos, lo que responde a la pregunta *por qué*, habremos de decir, —y acostumbrarnos a pensar, si es que queremos entender la filosofía griega en su autenticidad—, que, al introducirse eso de *arqué* (principio), y su producto (principiaado), no habrá que preguntar ya con *por qué*, ya que, respecto de principio, lo principiaado no depende tanto del principio como depende causado de causa, y inversamente; y de consiguiente, pide mucho más ser razonado un efecto, y es posible razonarlo más y hacerlo depender racional más de una causa, que no un principiaado de su principio; lo cual consueña una vez más con la espontaneidad, con el *por que sí*, o sin razón y sin razones, peculiar a la vida, aun en sus grados más ínfimos.

Cuando la vida, pues, ha organizado un cuerpo físico (precisamente), dándole los órganos o instrumentos básicos de trabajo y faenas vitales, que son los de asimilación y metabolismo, lo resultante es un *compuesto* o sustancia compuesta (De Anima, II, 1, 4). Lo cual ha de distinguirse cuidadosamente de un *todo* (*synolon*), que es lo resultante de potencia y acto constitutivos del ente físico. Un *todo* encierra un ente que pasó, por causas intrínsecas, del estado de potencia al de acto. Por eso, por la unidad mayor que implica un mismo ente en dos estados, lo resultante es un *todo*, una sustancia *total*; empero por la diversidad de estructura de cuerpo y vida, lo resultante es una sustancia compuesta (ibid.) “Así que *todo* cuerpo (y no materia sola) físico, que participe de la vida sería sustancia; pero tal sustancia resulta sustancia compuesta; puesto que el cuerpo es tal que ya tiene vida, no sería el tal cuerpo alma; porque el cuerpo no es de las cosas que son de un sujeto, es más bien él mismo sujeto y materia. Así que es necesario que el alma sea sustancia, como eidos que es de un cuerpo físico, que tiene vida en potencia” (ibid. 4).

Texto donde es de notar lo siguiente: a) vida y cuerpo físico dan una sustancia compuesta, no un todo; porque la vida no es forma de una materia, habiéndose ambas como estados de una misma realidad, cual causas mutuas, íntimamente dependientes, por tanto más unidas, y dando un resultado más uno que si se hubieran, como en el caso de cuerpo físico y vida, en la relación de material ya en acto propio final y *principio formal*; los principios complementarios se unen menos que las causas, y su resultante es una sustancia compuesta, con elementos más independientes; ya que menos dependencia impone y exige principio que causa.

b) El cuerpo que tiene vida es “tal” (*toiónde*), es decir, la vida lo “califica”, mas no lo hace ser viviente como lo hiciera la vida si la vida fuera forma sustancial que actuara con causalidad de *causa* formal; por esto, respecto de la vida, que cuando más será *principio* formal, el cuerpo físico, ya en acto específico propio, será sujeto y no será alma;

c) de ahí que ambos, cuerpo y alma, sean sustancia, dando su unión una sustancia compuesta; por el mero hecho la vida tiene constitución de alma, es decir: es realidad que sólo depende

del cuerpo físico como de *principio* material, y no de *causa* material; y tal constitución recibe el nombre de *εἶδος σωματος*, es decir de realidad que es ella y *de* ella, con la terminología de los *Metafísicos* (1036 a 1-2). Y efectivamente, si el cuerpo sólo hace de principio material, por estar ya en acto terminal físico, la forma que le sobrevenga sólo podrá hacer de *principio formal*; podrá ser aún ella y *de* ella, aunque esté realmente *en* otro; empero para llegar a tal independencia, del orden clásico atribuido a los eide, y a fin de que se trate de forma viviente, o de vida en estado de principio formal, —y no de simple forma artificial, como la de mesa o círculo...—, hace falta que el cuerpo físico, ya en acto último de tal, esté o haya sido organizado, dotado de órganos: los dichos; la vida en cuerpo físico orgánico será precisamente alma, y ascenderá a *ψυχή*, a forma que es ella y *de* ella (de sí). Mientras el cuerpo físico no haya conseguido el estado re-organización, el alma actuará como simple vida vegetativa; y un cuerpo físico tiene vida en potencia, dice aquí Aristóteles (De Anima II, cap. I. 4-6) si está ya organizado, o en cuanto organizado.

Tiene, pues, la materia un primer acto que hace de causa formal, que es ella en estado de acto-*causa* formal (1): un segundo acto que es la vida, que hace, —respecto de tal material, ya en acto—, de *principio* formal, organizador, y dador de especiales órganos (metabolismo...) (2); y cuando tal material doblemente informado, una vez por *causa* formal, otra por *principio* formal, ha obtenido órganos, tal vida llega al *estado* de alma, al estado de ser *ella y de ella*, en que hará ciertamente aún de *principio* formal, mas de un cuerpo constituido por órganos, es decir, por *instrumentos energéticos*, con gran dosis de *aparato* que trabajan casi solos, en virtud de la energía intrínseca a lo físico en cuanto tal; de modo que la vida en estado de alma casi está perfectamente en sí y para sí; es de sí, tiene intimidad de una especie u otra, interioridad al menos.

Más adelante podremos valorar exactamente la dosis de aparato y de instrumento que vaya teniendo un cuerpo real, a manos de vida, alma sensitiva, intelectual... Y veremos que crece según tales grados la relación potencialidad-actualidad, es decir: disponibilidad real inagotable. A tales realidades se las denominará potencias, facultades.

(2.2). Así que el hombre incluye: estructura o estado de viviente *animado*.

Empero el alma puede ser *ella y de ella* en muchos grados. Por esto al alma que es eidos de un cuerpo físico organizado llama Aristóteles *primera* (*πρωτη*, De Anima, II, Cap. I., 6, 7). ¿Cuáles son la *segunda*, la *tercera*...?

(3.3). “*En general hay que decir de toda sensación, que la sensación es la recepción de los eide sensibles, pero sin materia*” (De Anima, II, Cap. II, 1). Este “sin” materia, tiene doble sentido: los eide sensibles son recibidos *sin* la materia del objeto sentido y son recibidos en una materia *sin* que ésta los tenga como los tenía su primitiva y física materia; *sin* materia del objeto, y *sin* materia del sujeto.. Lo cual quiere decir, por lo pronto, que el sujeto en cuanto tal está en estado de *inmaterial*. El alma, en cuanto en estado de *psique*, —en sí y para sí—, es ya acto de segundo orden, principio formal, que tiene aún la posibilidad y una receptibilidad original disponible para recibir eide *sin* su materia, y *sin* darles ella material. A tal tipo de receptibilidad se llama *sensibilidad*. Y es de estilo “ser”, y los órganos o instrumentos de tal sensibilidad serán aparatos, es decir, órganos con función ontológica, que se sirvan, tal vez, de otros órganos vivientes como de instrumentos, que a su vez pueden estar sirviéndose de otras realidades físicas, semovientes, como de instrumentos o aparatos físicos.

En efecto: Es un *dato*, no una deducción teórica, que el alma, acto primero de un cuerpo físico orgánico (de instrumentos y aparatos físicos), tiene aún una disponibilidad real, una receptibilidad, por la que está coafinada, abierta peculiarmente hacia ciertos *eide* de objetos, en bloque; se trata de una específica abertura en bloque. Vista, hacia color; oído, hacia sonido...; apertura en bloque específico, bloque que hará posible ver éste, ése, aquel color... oír éste, ése, aquel sonido... sin quedar individualizado por tales individualidades, manteniendo por tanto disponible la receptibilidad. Así que en su orden y grado, dentro del específico bloque de cada sentido, puede decirse lo que expresamente afirma Aristóteles del entendimiento (De Anima, III, Cap., IV, 5): “*que no es en acto ente alguno, antes de entenderlo*”; lo cual quiere decir a su vez que tampoco lo es después de ha-

berlo entendido, pues en tal caso quedara el entendimiento individuado y preso por tal ente, y no fuera *hácese-todos-los-eide*.

Empero cada sentido es él, y no otro; y así hay especies de sentidos; y eidos propios (eidos de vista, eidos de gusto... Cf. *De Anima*, II, c. IX, 2). Cada sentido es tal eidos y es *de* tal eidos, cada uno "a su eidos", a su manera eidética.

Hay, con todo, dentro del orden de la sensibilidad, dos disponibilidades unientes: a) el *sentido común* (*De Somno* II); y b) los *sensibles comunes* (*De Anima*, II, cap. VI).

Y se trata de sensibles comunes, no de universales. Enumera Aristóteles el movimiento, el reposo, el número, la figura, la magnitud... (ibid. Cf: *de sensu et sensato*, Cap. I).

Recordemos la admisión que hace Aristóteles de tales naturalezas realmente comunes, cual la diafaneidad, físicamente comunes (*De Anima*, II, Cap. VII) a cosas específicas y aun genéricamente diversas. Y que en todo lo continuo, sea movimiento, tiempo, magnitud, se da algo indivisible, homogéneamente *siendo* en todo, aunque no separado de tales tipos de continuidad (*De Anima*, III, cap. VI, 4).

Dejemos los detalles, más o menos discutibles, y vayamos al grano de la cuestión: hay una especie, —casi mejor, género de sensible—, *fondo de continuidad en bloque*, no especificable definitivamente por continuidad métrica o geométrica, temporal, cinética... etc., que tiene los caracteres de posibilidad, de disponibilidad permanente; que sólo se hace éste, ése, aquél, de hecho, y durante ciertos momentos o estados; pero que no llega a *ser* ninguna cosa, ni antes ni después, y por tanto ni durante su especificación. Si esta interpretación conduciría, desde el punto de vista kantiano, a hablar de tal continuidad en bloque, como de forma a priori única, superior a espacio y tiempo, es cosa que, por el momento, no nos interesa. Aristóteles no se puso en claro a sí mismo en este punto por motivos (no por razones) históricos y vitales muy hondos, que no son de este lugar; en virtud de los cuales su tipo de vida hizo una síntesis con las formas a priori tal que funcionaban unitariamente por modo de *esquema-esquema imagen e imagen*—, unidad sintética de estilo semifáctico de que se hablará en el momento oportuno (Cf. *Ontología fundamental*).

Lo que me interesa hacer notar en este momento es la presencia de un nuevo componente de *posibilidad*; de potencia en estado de disponibilidad ontológica, no hecha exclusivamente para *entes* (para los entes de su orden; colores, dentro de color; sonidos, dentro de sonido; continuidad geométrica cinética, temporal... dentro de continuidad), sino para estar y mantenerse en estado de *ser*. Por tanto, tales potencias en estado de posibilidad o disponibilidad permanente son, en rigor de nuestra terminología, *aparatos*: de reversión de entes a ser, y de inversión de ser a entes.

Esta fusión de varios sensibles propios con o en uno común precisamente, no en uno universal, de unidad tipo "todo", lleva a ser tal que el sensible o los sensibles comunes o lo común a varios sensibles comunes permita decir con verdad a Aristóteles que son sensibles "por sí mismos" (ibid. De Anima II, Cal. vi, 2). Si tomamos estos testimonios, —genuinos, entre otros motivos, por no estar falsificados por motivos de escuela, por tradición y orgullo, por interposición de teorías...—, en serio, caeremos, por lo pronto, en cuenta de que la manera como el griego objetivaba, o constituía los objetos, no era exactamente igual a la nuestra. Punto es éste que nos irá mereciendo más atención conforme progrese el estudio de la *Ontología fundamental*, pero que ya en este punto podemos encentrar.

Comencemos por los sensibles comunes: Quien cree ver sensiblemente, *per se*, el movimiento y el reposo, o será heraclítico, o para él el heraclitismo constituirá una tentación natural permanente, inmediata. En un cine vemos nosotros el movimiento de las figuras del film sobre un fondo en reposo, reposo de tipo superior al movimiento de las figuras y a sus reposos característicos. ¿Cómo tendrá que funcionar una sensibilidad que afirme en serio que el movimiento es sensible común, propiamente sensible, de los demás sensibles propios o más privados, como color, sonido...? ¿Qué tipo vital presupone o implica sentir lo sensible en fondo de movimiento? De la proporción casi numérica de sensibles propios y comunes que un tipo de vida vea sobre fondo de movimiento, dependerá el que el heraclitismo sea tomado en serio, cual lo tomaron Platón y Aristóteles, o como simple divertimento dialéctico o erístico. Parménides no tomó en vano esa

movilidad que dan a las cosas no tanto *sus* movimientos, sino su proyección en Movimiento; y por eso tuvo que romper radicalmente la unidad del mundo, dejando para el de las apariencias todo lo sensible.

No objetivó el griego, al parecer (digo, "al parecer" ya que demostrar plenariamente la afirmación exigiría largas citas e interpretaciones) las cosas sensibles sobre tiempo y espacio, cual sobre dos absolutos, estilo Newton, sino sobre Movimiento, refiriendo todos los componentes de reposo absoluto, estabilidad, permanencia... a lo no sensible, sea la sustancia con núcleo eidético (Aristóteles), o bien los *eide*, en mundo supracelestial (Platón). La sesión o espectáculo que el mundo sensible daba al griego tenía por fondo aquella materia básica del mundo de que Platón nos habla en el Timeo: material amorfo, sometido esencialmente a un movimiento sísmico, catastrófico, arrítmico (Timeo. 30, a). Lo que presentara aún estabilidad, la tendría por cierto bien precaria, frente a tal Movimiento que no dejaba nada seguro, que nada llegara a firmeza de ninguna clase. Es claro que los tipos de figuras, de eidos que sobre tal fondo aparecieran, no podían aspirar a más de ser eídola, idolillos o ideíllas, diminutivos y disminuídas figuras de lo permanente. Sólo en tal modo real de ver el mundo se podía afirmar de verdad, y no de mentirijillas o formulariamente, que el tiempo es "imagen" de la eternidad, siendo ésta el fondo no sensible sobre que se proyectaba e interpretaba lo sensible. Es decir: reposo que no es, pues, "propio" o común a lo sensible; metábasis, transposición a otro orden.

Y yendo un poco más atrás en este punto, recordemos que según Heráclito *"este mundo, el mismo para todos, no lo hizo nadie, ni Dios ni hombre; sino que es, fué y será eternamente fuego siempre-vivo, que rítmicamente se apaga y enciende"*. *"Todo se cambia por fuego, y fuego se cambia en todo"*. El fondo o pantalla en que se ven y hacen visibles las cosas especiales del mundo, de este mundo, *uno y el mismo* para todos, es Fuego: lo *Movible* por excelencia y antonomasia. Sobre tal *río*, todo lo que se apareciere lo hará distorsionado, inestable, fluidizo, inseguro, inindentificable. Todas las cosas fluyen, no porque ellas fluyan cada una de por sí y por su cuenta y a su manera, sino, sobre todo y ante todo, porque el sensible común, lo común, el fondo sobre que veía todo Heráclito era *Movimiento*.

Lo cual, por el reverso, viene a advertirnos que los sentidos del griego clásico no objetivaban, no veían, lo sensible como nosotros, tan fijo y estable, sobre fondo de espacio absoluto y tiempo absoluto, y el movimiento como una relación estática, y las leyes del universo como invariantes, no de otro mundo, supracelstial, sino bien de éste. Por algo divinizaron fervorosamente a Baco, el Dios del vino, que es el que hace ver las cosas sobre fondo de Movimiento, nada regular ni regulable. Pero sobre este punto, gravísimo y decisivo para la interpretación de la objetivación en los griegos, y por tanto para comprensión de su filosofía, iremos hablando poco a poco. Reposo, figura, magnitud, universo: "todo lo sentimos en y por el movimiento" (*De Anima*, III, C. I. 6).

Por otra parte, por la subjetiva, si es permitido llamarla así, los sentidos (vista, oído, gusto...) se unificaban en el común y dueño de ellos (*De Somno*, Cap. II). Comencemos por oír el texto en su integridad: "*A cada una de las sensaciones pertenece, como principio intrínseco propio, algo propio y algo común. Algo propio, como a la vista el ver, al oído oír, y a las demás a su manera; pero se da también una cierta potencia común que acompaña a todas por la que se ve, se oye, se siente; porque por la vista no se ve que se ve... Y esta potencia es la que discierne y puede discernir que son cosas diversas las dulces de las blancas. Lo que no puede hacerse ni por el gusto, ni por la vista, ni por ambos, sino por una cierta parte común a todos los sentidos. Porque la sensación es una, y uno el sentido principal; aunque la existencia concreta de la sensación sea diversa según el género, como el de sonido y color. Y este tal sentido único y principal hace sobre todo de fundamento, junto con el tacto; ya que éste se halla separado de los demás sentidos, mientras que estotros no están separados de él... Y es evidente que de este tal sentido, uno y principal, es pasión o afección propia la vigilia y el sueño*". ...Y más adelante lo llamará "sentido primario en el que se siente todo lo de todos" (*παντων*).

Así que los sentidos en su pluralidad no son sino encarnaciones, concreciones de un único sentido, que conserva su unidad y su principalidad, su dominio unitario, que hace de base principal de todos, compartiéndola él algún modo con el tacto. Y eso de unidad de esencia con diversidad de existencia, o existir en di-

versas realidades, sin perder la unidad es frase continuamente usada por Aristóteles (Cf. Fisic. IV, c, xi, 7, 8; Cf. ibid. C. XII, 3; XIII, 1; y aquí De Anima, II, cap. XII, 2; L. III, cap. II, 3; De Memoria, C. I. Cf. de Somnis, Cap. I final).

De nuevo este tipo de *conciencia* sensitiva, basada casi en el tacto, sentido a su vez como sensación básica, la más fina (*De Anima*, II. C. IX, 3), sintiendo a la vez los demás sentidos, en su pluralidad, como arraigados en conciencia sensitiva y en tacto, y éstos a su vez como en estado de independencia de ellos, sentir la unidad de la sensación en la diversidad de los sentidos, es un tipo de unificación subjetiva especial, propio de un especial tipo de vida, que en esta frase hizo la auténtica, y no deformada confesión de cómo sentía, y *era* su conocer sensitivo.

Y advirtamos la correlación de ambas vertientes: subjetiva y objetiva. Afirmar que los sensibles comunes, sobre todo el movimiento, son el fondo, pantalla, punto de mira y enfoque, centro y principio dominante y enraizador de lo peculiar a los demás sentidos, y que éstos a su vez están enraizados, proyectados, fondeados en conciencia sensitiva táctil, finísima, es descubrirnos que la pluralidad no había penetrado ni en sentidos ni en objetos, o sea, que la fijación en éste, ése, aquél... —*este* color de *este* cuerpo; *este* sonido de *este* objeto... *esta* vista de *este* individuo, *este* oído de *este* individuo...—, no se había aún conseguido realmente; se veía más bien *color*, *sonido*...; *se sentía*, más bien que se veía, oía, gustaba...

Por esto es imprescindible dar toda su fuerza a sentencias como aquella de Aristóteles: El médico no cura al hombre, sino a Calias o Socrates a los que *aconteció*, (les fué accidental, *symbébbeke*) ser hombre (*Metaphys.* I).

Quien no se vive como éste, ése, aquel, —cual individuo, o mónada, al menos—, no objetiva nada como primariamente *esto*, *eso*, *aquello*, ni siente con *este*, *ese*, *aquel* sentido, sino todo ello revertiendo, reabsorbido en sentido, en color, en sonido, en movimiento...

Veremos qué nuevo tipo, bien real, de objetivación se introduce con la escolástica; cuál es el propio del Renacimiento... Y de consiguiente qué valor tienen los respectivos productos, co-

menzando por los tipos de sensación, —por lo visto, oído... en el universo, y por lo pensado en pensamientos.

Así que las posibilidades específicas de cada sentido, sus disponibilidades de ser afectados sin padecer, su perennemente renovable pureza de pizarrón, pantalla perfecta..., por no ser de un *ente*, de un individuo, sino de uno que es *uno de tantos de todos los de un Todo*, (Cf. *Optica*), no son éstas, ésas, aquéllas, ni de esto, eso o aquello; están patentes o abiertas a *uno de tantos colores* como caen bajo el todo "Color"; a uno de tantos, o a un cualquiera de todos los sonidos que integran el "Sonido"...; tal es el origen de la llamada unidad del *objeto formal* de cada sentido.

Y dando un toquecito a la anterior sentencia aristotélica, podríase decir: que la vista no ve *este* color, *estotro* color... sino *este* color al que, en cuanto *éste*, acontece ser color; o ve color, al que acontece ser *éste*, *ése*, *aquél*... etc. Y si esto pasaba al hombre respecto de los hombres, y al escultor respecto de los escultores... nada de particular tiene que suceda a color respecto de colores, a sonido respecto de sonidos... *a sentido respecto de sentidos*. Y si la unificación de hombres en Hombre es por eidos sobre eídola, o eide que se aparecen realmente como unos de *tantos* de un todo (eidético), la unificación de colores en color, de sonidos en sonido..., de sentidos en sentido no se hará (tal nos lo dijo Aristóteles) en un eidos, o núcleo que es un eidos y *de* tal eidos, sino en algo *común*, que no llega a unidad de eidos.

La raíz de tal tipo de posibilidad (disponibilidad real) de los sentidos, o del Sentido, provenía, por tanto, de que el hombre griego existía por modo o en estado de *uno-de-tantos-de-un-Todo* (particular). Esto le impedía ser único, llegar a individuo al menos; e impedía, por natural consecuencia, que nada de él, ni aun sentidos externos, percibieran o tendieran a percibir *éste* en cuanto *éste*... E inversamente: cabía realmente intentar una abstracción: poner a esto, eso, aquello (al parecer tal vez así) en estado de *uno-de-tantos-de-un-todo*, dando, de consiguiente, sentido real a la unidad de objeto formal de cada potencia, levantando un poco airadamente color *de* colores, sonido de sonidos..., sentido de sentidos.

Así que a los *conceptos* de color, sonido, sabor... inclusive a los de cantidad, movimiento, figura, tiempo..., y aun al de sentido, —de tales sensaciones, y de tales sentidos, pertenecientes a Tal uno-de-tantos—, no puede hacerse corresponder eidos algunos, o sea conceptos con validez universal y necesaria, que den origen a una ciencia, como efectivamente pasó con tales conceptos formados de la manera explicada, y formados así porque realmente no era posible que se formaran de otra manera, siendo o estando el hombre en el estado en que estaba.

En terminología kantiana: no pasaban de conceptos empíricos. Lo grave del caso para la *Ontología general* consiste, como vamos a ver, —y era la meta distante de estas largas consideraciones—, que al concepto de ser, tal como lo formó el entendimiento griego, le sucedía cosa parecida.

(4.4). Es otro *dato* que el hombre tiene una parte de su alma que se halla en estado de ser *ella y de ella*; eso de "parte" tomémoslo, por de pronto, en forma vaga, sin fijar el tipo de composición que tenga el todo correspondiente. Habrá que ver qué tipo de identidad puede regir en un ente total en que intervengan partes con estructura de potencia-acto, otras con la de posibilidad-actualidad. Aristóteles notaba, o le *impresionaba* que esa parte del alma que es el entendimiento *hazlotodo* era "el y de él". Y notaba tal "ser él y de él" con impresión producida en el entendimiento pasivo, impresionable, mortal, el *hácese todo*, en rigor: el *engéndrase-en-todo*. Y por engendrarse en todas las formas o eidos, mortal.

Tratemos de imaginar lo que este testimonio aristotélico nos revela inocentemente acerca de su modo de *entender*.

¿En qué debe consistir, o cuál es el peculiar matiz de ese "sentirse hacerse todo"? Por de pronto, sentir lo complementario: no ser ningún *ente concreto*, y ser sólo eso: "ser posible". (*De Anima*, III, C. IV, 4).

No ser ningún ente concreto, debe entenderse, como lo explica más adelante el mismo Aristóteles (*De Anima*, III, Cap. VIII, 2) no ser los entes en cuanto tales en sí, pero sí ser todos ellos en cuanto sus ideas. Es decir: al entendimiento pasivo le es perennemente posible engendrarse, dándose las ideas de todas

las cosas, pero no de modo que quede definitivamente hecho ni las cosas cuyas son las ideas, ni las ideas mismas. Guarda su esencial disponibilidad; tiene los eide en la relación de posibilidad-actualidad, ya explicada. Sólo que aquí la posibilidad o disponibilidad es a servicio y con la amplitud de los eide de todas las cosas. Disponibilidad que encierra una especial mortalidad, es decir: pérdida posible, continuamente posible, de los eide conocidos, que son tanto más perdibles cuanto que se reciben en una posibilidad, siendo menos perdibles los eide que son principio formal de un material (potencial), y menos perdibles aún los que son causa formal de una materia, que haga de causa material. Así que la palabra "mortal" (corruptible) no tiene, ni puede tener igual sentido que en un ente formado según la correlación potencia-acto, o potencial-actual. El entendimiento pasivo es tan corruptible como la materia primera, que es eterna, y cuya corruptibilidad consiste en poder tener todas las formas (causas formales) de un cierto orden, y no poseer ninguna, por eminente que sea, firme y estable. El entendimiento pasivo, por poderse hacer todos los eide, puede perderlos todos, pero no perece él, como ni los eide; lo único que perece es su unión, el todo eidético, que resulta en cada acto de entender tal o cual eidos.

A su vez la unión entre entendimiento activo, hazlotodo eidético, y el entendimiento pasivo es por hábito; y para interpretar estas palabras tenemos dos criterios, al menos: a) la significación 1 de *Metaphys.* Delta, cap. XX; y b) la comparación con la luz (*De Anima*, III, C. V., 2).

Según los *Metafísicos* (lc.) *El hábito, o el ateniimiento* (atenido a) *es un cierto acto del teniente y del tenido* (de ateniiente y del atenido), *por ejemplo: una acción y un movimiento. Porque cuando algo hace y algo es hecho, está la acción de por medio*". Y de medio o intermedio inmediato ya, se pena de ir al infinito, como aquí mismo se dice.

Entre colores (objetos coloreados) y vista se interpone como medio habitual, la luz, cual medio inmediato, tan inmediato que no es propiamente visible, temática y objetivamente visible, para decirlo con términos de Heidegger; y es la luz un cierto acto de los ojos y de los objetos, por el que acto de los ojos y acto de los objetos (en cuanto visibles) están ateniidos uno a otro, guar-

dando su independencia entitativa, pues tales medios de unión no actúan como causa eficiente, material o formal. Parecidamente, entre entendimiento pasivo, hácese-todo-eidos, y los eidos o cosas que están o han sido puestas, en todo o en parte, en estado eidético, se interpone el entendimiento agente, cual medio inmediato, es decir, no entendible objetiva y temáticamente, como un eidos cualquiera, sino cual medio preterido (olvidado); y preterir un medio inmediato es estar ya en el fin o término o en contacto inmediato dos cosas, superado, transparente, olvidado tal medio; no anulado, sino al contrario, actuando el medio o intermedio de intermediario perfecto.

Lo cual viene a decirnos que así como todas las cosas de este mundo sensible, *uno y el mismo para todos*, están sumergidas en luz, que pone en acto de unión, al parecer inmediato, cosas en acto de color con vidente en acto de ver, actos que son *un acto*, en virtud del perfecto funcionamiento de un puro y transparente medio, parecidamente todas las cosas del mundo eidético, todos los eide, como formando *un mundo y el mismo para todos* los inteligentes (continuación del platónico mundo supracelstial), están unidos por una luz intelectual, por el entendimiento hazlo-todo-eidético, que actuando de perfecto intermediario, autoanulándose (no autoaniquilándose, ni siendo realmente aniquilado por nada ni nadie) une entendimiento pasivo con eidos: alma en acto último, de exposición a los eide de las cosas, y eide de las cosas que son, a su vez, el tipo extremo de acto (de *actualidad*) a que pueden llegar.

Ni los eide los hace nadie realmente, ni el entendimiento hazlo-todo lo hace nadie, ni al acto de entender así lo hace nadie; sino que surge sin *causa* y sin *principio*, si reservamos estos tipos de acción para las relaciones concretas de potencia-acto, potencial y actual. Qué tipo de causalidad sea el que rige entre potencialidad y actualidad, tomando vagamente el término *causalidad* (causa), es punto del que trataremos más adelante.

Estos medios cósmicos, —cual luz: mejor, diáfano; sensibles comunes, sentido común... entendimiento agente—, son los que dan al universo de las cosas su *estado de unión*; las ponen a todas, por diversas que sean, a tono, en *un tono* o estado: *estado de mundo*. Y así como los colores surgen cara a la luz, en la super-

ficie, que es *epipháneia*, hacia (*epi*) luz (*phaneia, phaos*), y surgen precisamente en lo que y por lo que cada cuerpo tenga de esa naturaleza común, una y la misma, que es lo diáfano, cuyo acto es la luz, —y el color es acto del diáfano en la medida (relativa, pequeña) en que una naturaleza por constitución una y común, puede ser *de* un cuerpo—, por eso los colores son y aparecen superficiales; hacia la luz en estado cósmico, en acto del diáfano que no está siendo de ningún cuerpo concreto, como el aire...; parecidamente el entendimiento agente es medio cósmico del cosmos eidético, dando a todas las cosas en estado eidético, —en exhibición de eidos, es decir: de lo distinto en acto de distinción, de lo definible en acto de definición, de lo que ostenta las diferencias específicas frente a lo común, y aun frente a los entes, eide *en* cuerpos, *en* fantasmas, *en* acusmas...—, el estado o tono *único* de mundo eidético, inteligible. El entendimiento agente, por tanto, es el que asegura y constituye la unidad del mundo inteligible, como la luz del sensible.

La preeminencia que a tales medios cósmicos se dé, o mejor, el *sentir* tales realidades como medios cósmicos, es indicio de la falta de individualidad del hombre, de sentir y *estar* siendo uno-de-tantos-de-un-*Todo*.

Dentro de *la Luz*, como Océano de claridad y clarificación, o dentro de *el Sonido*, como Océano de distinción, o dentro de *el Logos apofántico*, como Océano de *definición*, las cosas sueltas, particulares, forman pequeños puntos de condensación de la realidad en núcleos de potencia-acto (entes físicos), o de potencial-actual (entes artificiales), casi como las estrellas, planetas... constituyen pequeños y perdidos puntos de condensación de la materia cósmica dentro de la inmensidad del espacio. El ente hombre, condensación de realidad en potencia-acto, condensación de realidad en estado potencial-actual (vgr. instrumentos y órganos vivientes...), no sólo flota, cual punto entitativo, en un universo o cosmos físico, sino en uno eidético (entendimiento agente); y en la superficie de contacto con tales mundos surgirán o colores, o sonidos... o *eidos*. Pero, en definitiva, sentirá el griego, como Pascal, el horror al vacío, el horror al infinito, la necesidad de mantener la finitud (definición) para defender y como defensa del *ente* frente al *ser*, a lo que haya de ser en los

entes contra los entes. Ser, o realidades en estado de ser, —posibilidades, o disponibilidades reales—, hállanse en todos los entes; pero, sobre todo, en el hombre. Y a semejantes realidades, estilo “ser”, parecen estar asomándose, flotando, fondeados los entes, anclados por lo que de ente tengan, por lo de potencia-acto, potencial-actual.

Pasando ahora a la cuestión final, a la que los anteriores pasos ordenadamente se enderezaban, preguntémos: *¿Cuál es el concepto de Ser que en tal tipo de ente-hombre puede surgir?*

(III)

El concepto de Ser, y de ente

1) ¿De qué proviene que Aristóteles hable simultánea y necesariamente de *ser en cuanto ser*, de ente en cuanto ser, así en singular, y con todo afirme que *él qué es el Ser (tí tó ón)* sea algo antes, ahora y siempre buscado, y ahora, antes y siempre no hallado (*Metaphys. Z, 1028 b 1-5*)?

2) ¿De qué proviene que la unidad del Ser, al ser buscada con la intención de que corresponda, cual respuesta, a la pregunta *qué es el ser*, se le deshaga en unidad de analogía, en unidad no según uno (*kath' hen*), sino “hacia uno” (*prós hen*)?

3) ¿De dónde puede provenirle al Ser eso de que sea *lo más universal de todo*?

4) ¿De qué proviene el que reduzca Aristóteles la pregunta de *qué es el ser*, a la de “quien” (*tis*) es la sustancia (*ousía*) (1028 b)?

Con la finura de terminología e instrumental conceptual inventado (recuérdese que un invento o instrumento o aparato, no por ser tal deja de funcionar, sino que, si está bien hecho, es más eficaz que lo natural mismo) por Heidegger, podemos plantear de manera inteligible para nosotros, y respondernos hasta cierto límite, estas cuestiones, que en cuestiones tuvieron que quedarse en Aristóteles, por los motivos (no razones) que veremos.

Durante largo tiempo el griego clásico empleó lo que nosotros denominamos artículo definido singular, con el doble valor y función de —1) artículo determinado, y 2) de pronombre demostrativo: 'ó era, de vez por fusión anterior a toda separación, *el* y *éste*; y parecidamente, *é* era *ella* y *ésta*; y *tó*, *ello* y *esto*. Aún en tiempos de Aristóteles y en sus obras mismas, late esta dualidad, con una conciencia oscura de la necesidad de clarificar tal fusión, para él ya casi confusión. Notemos en el texto citado que la pregunta qué es *el ente* (*ti tó on*), dice Aristóteles, quedaría respondida con la respuesta a la cuestión *tis e ousía*, *quién* es la sustancia; es decir, no con la respuesta *qué* es la sustancia, sino con *de quién* determinadamente es la sustancia. Reduciendo, por tanto, la amplitud del *el-este*, *la-esta*, a *éste* (*ésta*: a este tipo concreto, antonomástico, ejemplar de *ente*).

De qué es *el-este-ente* a *este* ente, *este* como tipo (Cf. *Metaphys. Z*, 1028 b 31). (ibid. 1029 a 7) de ente, dejando aparte el componente de *el*, demasiado vago, general.

Empero estos dos componentes del artículo determinado quedan como cuestión perenne doble: 1) qué es *el* ente (*el*, con sentido general, casi el nuestro de *el* ser, *el* hombre, *el* animal, *el* cuerpo...), aspecto que también intenta fijar Aristóteles, y que veremos inmediatamente se le hace desorientador, siempre buscado y nunca hallado, por no hallable, mediante *mostración* (por *éste*; por señalamiento, no de un individuo, sino de un tipo sobresaliente); al preguntarse por *el* ente, tomando *el* en toda su generalidad, intentaba responderse por bizquear hacia "este" con el otro componente de *tó*, fundido aún: el de *éste* (demostrativo, que llevara a una *mostración*, *designación*), implicado en la unitaria palabra *tó*. Y por esto decir: qué es el ente, equivale a preguntarse, y responder con una cosa especial: un ente especial, privilegiado, *quién es la sustancia*. Por tanto, tomando el concepto de ser como *análogo*.

A la pregunta qué es *el* ser, tomando *el* como simple artículo, designativo en general (Katholou), y designativo como máxima generalidad (málista), y designativo en singular, *en bloque*, había que responder, para hacerlo precisamente a la pregunta, con un contenido en bloque, no con un concepto análogo; o sea, no escabullendo la cuestión con la afirmación que el ser se dice

en plural y en variedad. Respuesta adecuada a la pregunta: qué cosa especial podemos señalar como *tipo* de ente, pues es claro que *tipo* implica la correlación de centro respecto de cosas no modélicas. Así ya desde Platón, al fundir en la palabra *eidos* las exigencias de contenido propio, de modelo frente a imágenes, semejanzas, imitaciones... Es decir: cuando se intenta hacer funcionar un *eidos* con funciones significativa y típica, a la primera se responde de otra manera que a la segunda; a esta última con analogía de centramiento; a la primera con unidad de concepto.

Aristóteles (y en su grado Platón) tenía la impresión clarísima de que en la pregunta *qué es el ser*, y más en especial, en el *tó* había dos cosas y dos exigencias inconciliables: *el* y *éste*. Por su origen platónico, Aristóteles tendía a responder en plan de analogía, *pros hén*; *el ente* se dice en plural, y en plural centrado en ese modo o *estado* peculiar del ente que el de sustancia; pero le quedaba como remordimiento la *unidad* implicada y exigente del *el*, del enfoque singular, *el ente*; y cuando intentó responder a ella, en plan singular, sólo pudo afirmar: 1) que *el ente no es género*, ya que no lo dividen las diferencias, por diversas que sean, cuando al género lo dividen sus diferencias, que son *suyas*, pues de él proceden; la persistencia de ese bloque que es *el ser*, o el *ser* dado pertinazmente en bloque, le obligó a afirmar que el ser no es género, aunque sea lo más universal, el todo más todo que todos los todos. "*Lo universal (lo total) es en cierta manera un todo, pues abarca muchas cosas como partes suyas, así pasa con los nombres respecto de la definición: que el nombre indica un cierto todo, y lo indica de manera global, en bulto, así la palabra círculo; mientras que su definición descompone tal bloque en sus partes, en cada una de las partes (Physic. I, c. 1, 4-5).*"

Texto precioso que tal vez nos proporcione la clave para entender cómo enfocaba Aristóteles el planteamiento del problema "qué es el ente", "quién es la sustancia".

En efecto: *el ente* se nos da como *indicando* (función semántica simple) un cierto todo, y un todo tal que es el todo omniabarcante, con una manera original y propia de indicación: en bloque, en bulto y a bulto; mientras nos mantengamos en tal posición, sólo puede decirse que *el ente* es tal bloque (universal)

supremo; o en forma negativa, que no es bloque como lo son, transitoriamente, los géneros, que de sí hacen proceder las diferencias, sus diferencias, que los dividen en sus partes, o en partes, o en partes que son cada una, una de las partes de tal todo. Pero si en *el ente*, tomado en bloque y en tal bulto total, busco una *definición*, desplazo la cuestión de *el* a *éste*, pues la pluralidad de entes, si no ha de quedar en pluralidad, sino darme una respuesta unitaria, a la unitaria pregunta (singular) qué es *el* ente (y no qué es cada ente), habrá de hacer una componenda: unidad de analogía, *pros hén*, en vez de la de *kath'hén*, que es la que correspondería a la cuestión "qué es" *el* ente; mientras que la unidad por *kath'hen* responde a la cuestión *cuál* (tís) es el tipo de ente o ente típico.

Aristóteles se siente evidentemente insatisfecho de tal respuesta, cuando mira a lo que pide la otra parte de la pregunta. De ahí su irremediable ambigüedad y oscilación. No se puede hablar impunemente en griego, ni en ninguna otra lengua.

Precisemos ahora la cuestión en plan sistemático, orientados ya por el histórico.

a) Es un *dato* la comprensión de *qué es el ente*, o de la palabra y concepto de *el ente*, como bloque, en bloque, a bulto, y en bulto; y no hay que preguntar con *qué es*, si por tal pregunta entiendo que se me responda con *definición*, con separación frente a los entes, pues tal exigencia destruye esa misma comprensión unitaria global, en bulto, que entra, como característica, en nuestro concepto de ente.

b) Este enfoque total, en bloque, y a bulto de todos los entes proviene de que el entendimiento está hecho para ente, para hacerse todos los entes (De Anima, III, C. VIII, 1, 2); por tanto no para hacerse definitivamente (mediante definición) de ninguno de ellos; el entendimiento está abierto *en bloque* a todos los entes, y esta apertura suya no es una propiedad del entendimiento, sino su esencia misma. Una posibilidad posee tal tipo de apertura en bloque, en bulto, imperdible en cada acto, que no es sino acto suyo *de facto*, del que puede desprenderse aun mientras lo tiene. Así que a tal tipo de posibilidad peculiar a una potencia cognoscitiva (hay posibilidades de estilo propio para voluntad, potencia

activa... que por el momento no nos interesan) corresponde lo que Heidegger denomina objeto presente, visto, *atemática e inobjetivamente* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 42-43). Objetos que no tanto son tales cuanto representantes o presentantes, en sentido semiactivo, de las representaciones concretas, de los contenidos concretos, que, sumergidos, bañados, impregnados de tales contenidos globales, en bloque, darán a su pluralidad la unidad de un cosmos sensible (por ejemplo, los sensibles comunes, la luz...) o inteligible (entendimiento agente).

c) Así que *el ente* no vale para buscar ni hallar entes; tal o cual, sustancia o accidentes... Por eso experimentó Aristóteles, según propia confesión, una desorientación total creyendo que *el ente* (to ón) sirve para hallar entes especiales; se hallaba ciertamente con ellos, pero no eran *el ente*: lo buscado, lo desde siempre y para siempre buscado; y con el procedimiento y miras con que se lo buscaba, lo siempre marrado.

No se puede buscar *de intento*, cual tema aparte, explícito, *el ente*; es dado *atemáticamente*, ni como tema ni a tratar cual tema; y tampoco hay que buscarlo *objetivamente*, cual si fuera un ente especial, o un tipo especial de ente, cual lo es la sustancia, que puede ser tema y objeto, punto fijo, determinado, definible, del pensamiento.

El ente es dado atemática e inobjetivamente

Para designar esos tipos de enfoque en bloque y en globo que abarcan, impregnando en sí, todos los objetos (o los de un orden) introduce Heidegger los términos *hin-ein-denken*, *hin-blicken*, *hin-ein-sehen* (ob. cit. pg. 43), *pensar hacia y dentro de*: pensar hacia un bloque, dentro del cual se pensará cada uno de los objetos, capaces de aparecer en tal bloque. Así vemos las cosas hacia la luz y dentro de la luz. Así pensamos pensando hacia ser (on), y dentro de ser, los entes concretos que hubiere, o se nos dieran. Pensar en bloque, en unidad total, sin disipación o dispersión en entes.

Y podemos ya comenzar a separar cuidadosamente *ser y ente*, fundidos o confundidos (y tal fusión y confusión es carac-

terística de la mentalidad griega, y por tanto de su ontología, de la única manera como realmente pudieron hacerla) en la unida cuestión qué es el ser (de vez: qué es el ente, qué es el ser).

A la pregunta *qué es el ser* debe responderse que es ese bloque, todo, bulto, atemática e inobjetivamente visto o pensado, —impensable e invisible temática y objetivamente—, hacia el que y dentro del cual todos los entes aparecen como seres, como entes del Ser. Otra cuestión será la de decidir qué valor ontológico tenga tal concepto global.

Diversa, y a mantener aparte, es la cuestión *qué es el ente*. Y a ella tal vez haya que responder señalando lo más definida, clara, temática y objetivamente que sea posible, un ente privilegiado, típico, central, característico, por ejemplo la sustancia, o ente en estado de sustancia, de en sí; o Dios. . .

d) Con la terminología introducida en Preontología, y tomada de Cayetano, podremos ahora decir, con mayor sentido de lo que dijimos entonces: el concepto de *ser* (no el de *ente*) tiene como estado propio, y único propio, el de *actual confuso y virtual confuso*; o sea, el estado de actual confuso, refiriéndonos al estado de su contenido (o comprensión), impide realmente que pueda ser tomado, enfocado, pensado *temáticamente*; mientras que el estado de extensión, propio y peculiar del concepto de *ser* (no del de *ente*), es el de virtual confuso, es decir, no puede ser captado, aprehendido, fijado *objetivamente*.

Mientras que la cuestión *qué es el ente* en cuanto *ente* admite, como final, el estado de actual distinto y de virtual distinto.

Refiriéndose, pues propiamente al *ser* (no al ente) pudo hacer Cayetano las siguientes observaciones de datos: 1) *Intellectus actualiter fertur in ens, et tamen nescit separare propriam ejus rationem a rationibus propriis substantiae et accidentis. . .* (Comentarios al Opúsculo de *Ente et Essentia*, Cuest. I, edic., Marietti, 1934, pg. 8). Y afirmará contra Escoto: "*falsum esse quod ens sola cognitione actuali distincta cognoscatur*" (ibid). Y no sólo es falso, sino que es verdad que el concepto de *ser* (no el de ente) sólo puede hallarse, como en estado propio, en el de actual confuso y virtual confuso. Advertirá además Cayetano que "*conceptus actualis confusus entis sit imperfectissimus quoad evi-*

dentiam". (ibid., pg. 9). Todo lo cual, con términos de Heidegger, nos recuerda que el concepto de ser (Sein) sólo puede ser conocido, propiamente, *atemática e inobjetivamente*. Y si el ser no es género, como ya advirtió Aristóteles, sería mucho más coherente no afirmar que tal concepto pueda hallarse (o tenga que), únicamente o no, en estado de actual confuso y virtual confuso, pues no dice de suyo relación alguna de continuidad pensamental o continental (de contenido) con los conceptos genéricos y específicos, que pueden ser captados temática y objetivamente.

Nada de lo que tenga estructura de potencialidad-actualidad puede ser aprehendido temática y objetivamente, como se irá viendo; y por tanto cuando uno intente, por el procedimiento de abstracción de que vamos a hablar inmediateamente, formarse de todo ello un concepto, no podrá pasar tal concepto del estado de actual confuso y virtual confuso.

Dejemos, pues, la terminología inexacta de actual y virtual confuso.