



Trabajo de Final de Grado

*Οὐσία, εἶδος, ἐνέργεια:
contra una lectura esencialista de la metafísica aristotélica*

Alumno:
Tutor:

Marc Zapata Pedrosa
Dra. Margarita Mauri

Grado en Filosofía
Curso académico 2022-2023



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Resumen

La presente investigación tiene como fin el esclarecimiento de algunas de las nociones centrales de la metafísica aristotélica. En concreto, se estudian las nociones de *εἶδος* y *ἐνέργεια*, poniendo especial atención a su relación con la noción central de *οὐσία*. Al respecto de la noción de *εἶδος*, se argumenta en favor de la particularidad de las formas aristotélicas. Sobre la noción de *ἐνέργεια*, se argumenta que, en el caso de Dios, su actualidad presenta una cierta trascendencia respecto de su forma, lo cual revela que la metafísica aristotélica no culmina en la doctrina de las formas, sino en la doctrina del acto. Con todo esto, se pretende alejar el pensamiento de Aristóteles de la tradicional lectura esencialista que se ha ejercido sobre su filosofía.

Palabras clave

Sustancia, *οὐσία*, forma, *εἶδος*, *μορφή*, acto, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*.

Abstract

The purpose of this research is to clarify some of the central notions of aristotelian metaphysics. Specifically, the notions of *εἶδος* and *ἐνέργεια* are studied, paying special attention to their relationship with the central notion of *οὐσία*. Regarding the notion of *εἶδος*, it is argued in favor of the particularity of the aristotelian forms. Regarding the notion of *ἐνέργεια*, it is argued that, in the case of the divine substance, its actuality presents a certain transcendence with respect to its form, which reveals that aristotelian metaphysics does not culminate in the doctrine of forms, but in the doctrine of act. With all this, it is intended to distance Aristotle's thought from the traditional essentialist reading that has been exerted on his philosophy.

Key words

Substance, *οὐσία*, form, *εἶδος*, *μορφή*, act, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*.

Índice

<i>I. Introducción</i>	1
<i>II. Οὐσία y εἶδος. La particularidad de las formas aristotélicas</i>	2
<i>III. Οὐσία y ἐνέργεια. La actualidad de Dios como trascendencia formal</i>	6
<i>IV. Conclusión</i>	10
<i>V. Bibliografía</i>	12

Caracteres (con espacios): 30.036

«Casi todo se ha descubierto ya,
si bien algunas cosas no se han organizado
y otras no son todavía puestas en práctica
por los que las conocen»
– ARISTÓTELES, *Política*, β, 5, 1264a 5-6

I. Introducción

Aristóteles es unánimemente reconocido como «Il maestro di color che sanno»¹. Ahora bien, tratar de averiguar en qué consiste su magisterio requiere, aún, una investigación. No es excesivo afirmar que gran parte de la filosofía occidental es un comentario a la *Metafísica*; pero tampoco lo es sostener que rara vez se ha expuesto el pensamiento *puro* de Aristóteles. No puede ser de otra manera si se atiende a la fecundidad del texto, tan extraordinaria, que un comentario inteligente se transforma irremediabilmente en un sistema filosófico original. En pocas palabras, suele estudiarse el pensamiento de Aristóteles desde filosofías que, aun partiendo del aristotelismo, se alejan progresivamente de él.

Por supuesto, vilipendiar a los comentaristas e intérpretes del Filósofo revela una gran falta de criterio. No es eso lo que aquí se pretende. Se trata, por el contrario, de asumir que el intenso relumbre de los grandes sistemas de matriz aristotélica impide, a menudo, ver con claridad algunos aspectos decisivos de su filosofía. Por ello, la condición del estudiante puede ser la adecuada para esta investigación: dado que él no dispone aún –ni disponga quizá nunca– de los medios intelectuales para apropiarse de la *Metafísica*, lo único que puede hacer es limitarse a la lectura atenta de los textos, sin otra razón extraña a la simple curiosidad por la filosofía de Aristóteles en sí misma, y no como superación, ni como antesala, de otros desarrollos.

En esta investigación, se intentará esclarecer qué entiende el Filósofo por *οὐσία*. Con ello, se pondrá de manifiesto el error de toda una corriente interpretativa, que en esta investigación tomará cuerpo en la figura de Étienne Gilson, cuyo incurioso juicio ha desdibujado algunos de los logros de la filosofía aristotélica. En su sentido más genérico, se trata de atentar contra la interpretación esencialista de Aristóteles.

Tal como lo presenta Gilson, el Filósofo es ciertamente un discípulo aventajado de la Academia, que da solución a algunas de las aporías a que conducía el pensamiento del maestro ateniense al elaborar una versión inmanente de la teoría de las ideas, dado que «las formas de Aristóteles no son sino las Ideas de Platón bajadas del cielo a la tierra»²; que, sin embargo, no alcanza la radicalidad metafísica de Santo Tomás, al dejar incompleta la analogía del acto, entendiendo que «el carácter distintivo de una metafísica del ser verdaderamente aristotélica [...] reside en el hecho de que no reconoce ningún acto superior a la forma, ni siquiera la

¹ *Divina Comedia*, Infierno, IV, 131

² GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Eunsa: Navarra. 2009. p. 75

existencia. No hay nada por encima del ser; en el ser, nada hay nada por encima de la forma, y esto significa que la forma de un ser es un acto del cual no hay acto»³.

Como es sabido, Aristóteles reduce la pregunta por el ser a la pregunta por la *οὐσία*⁴ entendida como *τὸ τί ἦν εἶναι*⁵, que identifica con el *εἶδος*⁶, y culmina en la doctrina del acto perfecto o *ἐνέργεια*⁷. En consecuencia, tanto si se considera que las formas de Aristóteles son idénticas a las Ideas de Platón, como si se considera que la forma así entendida es el acto último en la filosofía aristotélica, se presenta al Filósofo como un pensador esencialista, pues en ambos casos el ser de las cosas –la *οὐσία*– y su realización plena –la *ἐντελέχεια*– se identificarían con su esencia abstracta. Sin embargo, dicha interpretación no es fiel ni al espíritu aristotélico –siempre en busca de lo concreto– ni al texto de la *Metafísica*. Esta investigación tratará, por lo tanto, de demostrar que tal propuesta exegética no es correcta; y al hacerlo, se mostrará el verdadero sentido de la *οὐσία*, el *εἶδος*, la *ἐνέργεια* y, en definitiva, de la teoría del ser de Aristóteles.

Para ello, se dedicará la primera sección a la exposición del concepto de *εἶδος*, tomando como base exegética la correcta traducción y el sentido de la expresión *τὸ τί ἦν εἶναι*, con lo que se espera mostrar la diferencia entre la forma aristotélica y la idea platónica. A continuación, se abrirá una segunda sección para esclarecer la noción de *ἐνέργεια*, que servirá como prueba de que el estagirita, en efecto, completa la analogía del acto. Finalmente, se aportará una conclusión que tratará de recoger los contenidos de esta investigación sobre la filosofía aristotélica.

II. *Οὐσία* y *εἶδος*. La particularidad de las formas aristotélicas

La *οὐσία* es el corazón de la metafísica aristotélica. Respecto al significado del término en su lengua original⁸, el sentido original de “*οὐσία*” fue el del conjunto de bienes exteriores de un hombre, es decir, su patrimonio. Más tarde adopta un sentido filosófico, con el que se refería al patrimonio interior del hombre. Finalmente, Aristóteles lo emplea como término técnico, presente a lo largo del *Corpus*, al cual dedica enteramente la indagación del libro Z de la *Metafísica*, para significar aquello que es propiamente algo, su ser concreto.

³ *idem*.

⁴ MET, Z, 1, 1028b4

⁵ MET, Z, 7, 1032b1-2

⁶ MET, Z, 7, 1032b1-2

⁷ MET, θ, 6, 1048b18-37

⁸ GARCÍA MARQUÉS, A., «Ousía: su significado y traducción», *PENSAMIENTO*, vol. 77, núm. 293 (2021) pp. 191

Debe prestarse especial atención al hecho de que el Filósofo dotase al término “οὐσία” de un significado propio de su filosofía. Esto revela que la doctrina aristotélica del ser, desarrollada dentro de los límites del concepto de οὐσία, toma un punto de vista inédito hasta entonces⁹. Toda filosofía original se ve obligada, sin olvidar nunca el sentido común, a crear su propio lenguaje. En el caso de Aristóteles, esto es especialmente notorio en la *Metafísica*, pues no sólo da un sentido propio al término οὐσία, sino que además identifica esta con el τὸ τί ἦν εἶναι, que, desde el punto de vista filológico es también una innovación propia del Liceo¹⁰.

El τὸ τί ἦν εἶναι, su significado, el peculiar uso del imperfecto y su razón de ser dentro del pensamiento aristotélico, ha sido ya objeto de amplias discusiones a lo largo de la historia de la filosofía. En esta investigación se pondrá en valor, por encima de todos los demás, el planteamiento del Dr. Marqués¹¹. Apoyándose en argumentos filológicos –que esta investigación no puede desarrollar– y especialmente en la exégesis de MET, Δ, 18, el Dr. Marqués concluye que la expresión τὸ τί ἦν εἶναι tiene el sentido de ser-para, es decir, el ser concreto de cada individuo particular.

A favor de esta interpretación, nuestra investigación aporta a continuación el comentario al pasaje de la *Ética Nicomáquea* en que se examina la virtud en clave ontológica. EN, II, 6, es uno de los capítulos en que el Filósofo desarrolla la noción de ἀρετή. Es archisabido que la ética aristotélica concibe la ἀρετή como un μεσόν, «pero el término medio no de la cosa, sino respecto a nosotros»¹²; lo cual quiere decir que cada individuo concreto tiene su μεσόν particular. Al insertar esta cuestión en las nociones de la *Metafísica*, Aristóteles concluye que «desde el punto de vista de su entidad (οὐσία) y de la definición que enuncia su esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), la virtud es un término medio»¹³. Si ya se ha establecido que el μεσόν es relativo al individuo concreto, y ahora se añade que es relativo al τὸ τί ἦν εἶναι, es evidente que el τὸ τί ἦν εἶναι es una expresión filosófica cuyo fin es designar al individuo en su concreción, y no en su determinación esencial abstracta.

La propuesta de interpretación del τὸ τί ἦν εἶναι como el ser concreto de cada individuo debe tomarse a modo de argumento en favor de la particularidad del εἶδος en la filosofía aristotélica. Como ya se ha señalado¹⁴, Aristóteles establece una triple identidad entre la οὐσία,

⁹ GARCÍA MARQUÉS, A., «Τὸ τί ἐν εἶναι, τὸ τί ἐστὶ, τὸ ὄν: su sentido y traducción». *CONVIVIUM*, núm. 29-30 (2017) p. 73

¹⁰ *idem*.

¹¹ *ibid.*, p. 53-68

¹² EN, β, 6, 1106b 6-7

¹³ EN, β, 6, 1107a 5-6. Términos griegos añadidos por mí.

¹⁴ *supra.*, p.2

el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ y el $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$. El uso del término “ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ”¹⁵ fomenta, ciertamente, una lectura platónica del pensamiento aristotélico, en la que la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ y el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ se identifican con la Idea platónica, como de hecho interpreta Gilson; sin embargo, la recta traducción del $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ entra en contradicción directa con este tipo de consideraciones, como ya se ha mostrado. Por lo tanto, se debe aceptar que el $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$, y con ello la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ y el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ no son esencias abstractas como el Ser-Hombre, sino más bien el ser concreto en que consiste ser-Sócrates, por ejemplo.

Sobre la particularidad o universalidad del $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ aristotélico se ha discutido ya ampliamente. El razonamiento recién expuesto acerca de la traducción del $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, si bien apunta claramente hacia la particularidad del $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$, no alcanza a derribar la postura contraria, es decir, no es suficientemente concluyente, dado que elude el enfrentamiento directo con las razones de la postura rival. La interpretación universalista –esencialista, gilsoniana– del $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ se sostiene sobre dos aspectos fundamentales del pensamiento aristotélico¹⁶, que deben aclararse, si no quiere perderse el rigor, previo a continuar con la lectura propuesta. El primero de estos aspectos es la afirmación de Aristóteles según la cual los particulares se distinguen entre sí por su $\upsilon\lambda\eta$ ¹⁷, y el segundo es el estatuto de principio de conocimiento que se le atribuye a la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ¹⁸.

Al respecto de la $\upsilon\lambda\eta$ como criterio de distinción entre particulares –que compartirían un único $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$, entendido obviamente como universal– debe apuntarse que este es un juicio epistémico, no ontológico. En efecto, mediante la sensibilidad, se distinguirá a Sócrates de Calias por su materialidad; pero esta diferencia material no puede ser más que la expresión de una diferencia formal. La $\upsilon\lambda\eta$ es un principio indeterminado¹⁹, ergo incognoscible, y, por lo tanto, no puede emplearse en sí misma como criterio de distinción de nada. Lo que distingue a Sócrates de Calias no es, en sentido estricto, la $\upsilon\lambda\eta$, sino la carne, la materia formada. Dos $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ idénticos habrían de formalizar de igual manera la $\upsilon\lambda\eta$; si se observa una distinción material, solo puede deberse, en última instancia, a una distinción formal. Esto no impide, por supuesto, el empleo de esta diferencia material como un método epistémico para la distinción de los particulares, y así debe entenderse la doctrina aristotélica.

¹⁵ Aristóteles emplea indistintamente los términos “ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ” y “ $\mu\omicron\rho\rho\eta$ ” para referirse a las formas. En esta investigación emplearemos, en todas las ocasiones, el término “ $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ”.

¹⁶ GARCÍA-LORENTE, J.A., «El estatuto de la forma en el libro “Zeta” de la “Metafísica”», *ANUARIO FILOSÓFICO*, vol. 51, núm. 3 (2018) p. 464-468

¹⁷ MET, Z, 9, 1034a 7-8

¹⁸ MET, Z, 1, 1028a 32-36

¹⁹ MET, Z, 3, 1029a 20-21

Lo dicho apunta ya la solución respecto del problema de la *οὐσία* como principio de conocimiento. El problema es el siguiente: Aristóteles afirma que la ciencia versa sobre los universales²⁰, y que no hay ciencia de lo particular²¹; por lo tanto, si la *οὐσία* es aquello máximamente cognoscible, debe ser un universal. En este sentido, García-Lorente²² señala que la interpretación universalista se equivoca al pasar por alto una sutil distinción en el seno de la doctrina aristotélica de las formas. Las formas comparten una serie de elementos en virtud de una especie común, pero ello no implica que estos elementos comunes sean en sí mismos el *εἶδος*, ni, por ende, la *οὐσία*; el entendimiento, sin embargo, forma el concepto de la cosa a partir de estos elementos. La interpretación universalista erra, en definitiva, al confundir el concepto que el entendimiento puede formar de la cosa –el universal, la especie– con la cosa misma, que no puede ser sino un particular; y es en este sentido en el que debe entenderse la distinción aristotélica entre la cosa y su esencia²³. Así se explica, sin caer en contradicción, que la *οὐσία* y el *εἶδος* sean propios y únicos para cada individuo particular, y que, a la vez, puedan ser principio de conocimiento.

En la línea de lo dicho, debe tenerse en cuenta el hecho de que Aristóteles, por un lado, identifica este con la *οὐσία*, y por otro, niega que esta pueda ser universal, dado que, si lo fuese, podría predicarse de muchos²⁴, lo cual es contrario a lo establecido anteriormente sobre la *οὐσία*²⁵. Por lo tanto, es evidente que tampoco el *εἶδος* puede ser un universal. Además, el Filósofo afirma que las cosas que comparten *οὐσία* y *τὸ τί ἦν εἶναι* son una única cosa²⁶; es decir, estos principios ontológicos son comunicables. Por lo tanto, es evidente que Sócrates y Calias no comparten *οὐσία*, *τὸ τί ἦν εἶναι*, ni *εἶδος*; en todo caso, el entendimiento abstraerá los mismos elementos a la hora de formar un concepto de ellos, lo cual tendrá como resultado la idea de Hombre.

Cabe recordar en este punto, a fin de concluir la disputa acerca de la universalidad o particularidad del *εἶδος* aristotélico, que el Filósofo distingue en su *Metafísica* entre una investigación lógica y una investigación física²⁷; esto es, entre la consideración de la sustancia en sus aspectos lógicos, conceptuales o lingüísticos y la consideración acerca de la sustancia en su aspecto puramente ontológico. En este sentido, el Dr. Marqués comenta que «una cosa

²⁰ MET, Z, 15, 1039b 27-28

²¹ MET, Z, 15, 1040a 1-2

²² GARCÍA-LORENTE, J.A., *op. cit.*, p. 473

²³ DA, Γ, 4, 429b 10-11

²⁴ MET, Z, 13, 1038b 10-13

²⁵ MET, Z, 3, 1029a 7-8

²⁶ MET, Z, 13, 1038b 14-15

²⁷ MET, Z, 4, 1029b 13

es determinar las características conceptuales de la *ousía*, y así aparece ésta como esencia, y otra distinta es indicar qué cosa es en realidad la *ousía*»²⁸. Puede declararse, en un sentido general, que la interpretación universalista, que considera que las formas aristotélicas se identifican con esencias abstractas –es decir, Ideas platónicas– no tiene en cuenta este doble nivel de lectura que exige la obra de Aristóteles, y, por ello, interpreta erróneamente su pensamiento.

En conclusión, es falso afirmar que el pensamiento aristotélico no tiene en cuenta el individuo particular, de hecho, el ser concreto es el concepto fundamental de su filosofía, tal como queda recogido en el desarrollo aristotélico del concepto de *ούσία* y la fórmula *τὸ τί ἦν εἶναι*, acuñada en el Liceo con el fin de explicitar este sentido del ser. En esta misma dirección, se ha mostrado, mediante la exposición de diversos argumentos, que el *εἶδος* aristotélico no es un universal, sino un particular; sin embargo, al considerar la *ούσία* en sus aspectos lógicos y científicos, esta se muestra como un universal, como una esencia abstracta, lo cual ha llevado a ciertos intérpretes, y entre ellos está Gilson, a no acertar en su juicio acerca de la metafísica de aristotélica, considerando erróneamente a Aristóteles como filósofo esencialista.

III. *Οὐσία* y *ἐνέργεια*. La actualidad de Dios como trascendencia formal

Lo dicho hasta ahora es suficiente en cuanto al carácter particular del *εἶδος* en la filosofía aristotélica. Con todo, si el estagirita se hubiese detenido en este punto, poco sería el avance respecto del platonismo, pues se afirmarí­a la existencia de Ideas, aunque particulares, que constituirían el ser último de las cosas. Bien es cierto que Aristóteles elabora, además, la doctrina del hilemorfismo, dando lugar al célebre platonismo inmanente del que habla Gilson. Sin embargo, el estagirita aporta también una serie de conceptos más radicales que los de *εἶδος* y *ἔλξη*, a modo de coronación de la metafísica de la sustancia²⁹, a saber, la doctrina de la *ἐνέργεια*³⁰ y la *δύναμις*, cuyo fin es explicar la estructura fundamental de lo real en términos de actividad, es decir, apartándose de la naturaleza estática de las Ideas de Platón.

En esta línea, el Dr. Marqués afirma que «la exposición de Aristóteles como el autor que bajó del cielo platónico las formas y las introdujo en los individuos no sólo es simplista, sino falsa, pues la forma aristotélica no tiene carácter pasivo (forma *pensada*), como en Platón,

²⁸ GARCÍA MARQUÉS, A., *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Dykinson: Madrid, 2019. p.116

²⁹ *ibid.* p. 222-223

³⁰ Aristóteles emplea indistintamente los términos “*ἐνέργεια*” y “*ἐντελέχεια*” para referirse al acto. En esta investigación emplearemos, en todas las ocasiones, el término “*ἐνέργεια*”.

sino activo: es ἐνέργεια»³¹. Esclarecer cuál es el sentido pleno de la ἐνέργεια es necesario, pues, si se trata de ofrecer una visión fiel del pensamiento aristotélico, tal como se ha propuesto como fin de esta investigación. La intuición básica que debe guiar este tramo de la investigación es la convicción de que el concepto de ἐνέργεια, por el simple hecho de ser planteado por Aristóteles, apunta ya a algún tipo de trascendencia respecto del εἶδος; si no fuese así, el mismo concepto de ἐνέργεια no tendría razón de ser en la filosofía aristotélica, ya que la indagación sobre el ser podría reducirse a la indagación por el εἶδος, tal como señala Gilson. Sin embargo, Aristóteles se ve obligado a desarrollar la noción de ἐνέργεια a modo de culminación de la metafísica de la sustancia, y esto indica que su filosofía no se reduce a un mero formalismo esencial. En qué sentido la noción de ἐνέργεια supera a la de εἶδος es la cuestión de la que esta investigación tiene que dar cuenta.

En este punto, una breve precisión histórica puede ser útil a modo de antesala del desarrollo filosófico. La distinción ἐνέργεια y δύναμις tiene su origen en los diálogos tardíos de Platón³², siendo especialmente explícita en *Teeteto*³³ y *Filebo*³⁴. En el primero de estos diálogos, Platón distingue entre poseer y tener el conocimiento, es decir, entre disponer de los conocimientos –lo que en Aristóteles será la δύναμις– y el ejercitarlos propiamente –lo que será la ἐνέργεια–. Esta reflexión del *Teeteto* será recogida y desarrollada, incluso empleando este mismo ejemplo, en el *De Anima*³⁵; en el segundo, distingue igualmente entre la posesión de los bienes –δύναμις– y su uso –ἐνέργεια–. Por lo tanto, el contexto en que se formula primeramente la doctrina de la ἐνέργεια –si bien aún sin emplear dicho término– es filosófico, y, más concretamente, referido a algunos aspectos del obrar humano, dado que se conceptualiza a razón de actividades como el pensar y la felicidad del hombre.

Por lo tanto, Aristóteles dispone de estas nociones, aunque de forma vaga, desde su etapa de formación en la Academia. A lo largo de su desarrollo intelectual, sin embargo, profundiza ampliamente en la idea de la ἐνέργεια. Ricardo Yepes³⁶ señala, tras un exhaustivo análisis del *Corpus Aristotelicum*, que la doctrina del acto en Aristóteles comprende hasta tres sentidos análogos del mismo: como movimiento³⁷, como forma³⁸ y como operación³⁹. El

³¹ GARCÍA MARQUÉS, A., *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Dykinson: Madrid, 2019. p. 220

³² YEPES STORK, R. *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa: Navarra. 1993. p. 153-155

³³ *Teeteto*, 197b 8-10

³⁴ *Filebo*, 11d 4-6

³⁵ DA, β, 5, 417a 22

³⁶ YEPES, *op. cit.*, p. 216-217

³⁷ MET, θ, 4, 1047a 30

³⁸ MET, H, 3, 1043a 35-37

³⁹ MET, θ, 6, 1048b18-37

avance aristotélico respecto de la filosofía platónica consiste, por la tanto, en trasladar la vaga distinción, empleada por el maestro para dar razón de la naturaleza del pensamiento o la felicidad, al orden físico, con el fin de dar solución a las paradojas de los eleatas⁴⁰ en el primer sentido del acto, y, más tarde, al orden del ser, al identificar la *ἐνέργεια* con la *οὐσία*⁴¹ en el tercer sentido. El simple hecho de que Yepes apunte tres sentidos del acto, señalando la distinción entre el acto como forma y el acto como operación, es un indicativo de que esta investigación se halla en la senda de la verdad.

Dado que esta investigación trata sobre el pensamiento metafísico de Aristóteles, no es lugar para el estudio de los dos primeros sentidos de la *ἐνέργεια*, sino que se centrarán los esfuerzos en el desarrollo de la noción del acto como operación. Si se descubre que, de alguna manera, la operación supone una cierta trascendencia respecto del *εἶδος*, se habrá cumplido el propósito de mostrar que la filosofía aristotélica no consiste en un mero esencialismo.

No es extraño que este tercer sentido del acto haya pasado desapercibido por la mayoría de los comentaristas de la *Metafísica*⁴², dado que se encuentra expuesto en un texto –MET, θ, 6, 1048b18-37– desaparecido de todos los códigos latinos hasta el siglo XVI⁴³; sin embargo, tanto en el *De Anima*⁴⁴ como en la *Ética Nicomáquea*⁴⁵ se encuentran formulaciones similares al respecto. Igualmente, por lo que respecta a la filosofía analítica contemporánea, el texto ha suscitado un interés tal que se ha hecho con el nombre propio de “The passage”⁴⁶. Lo dicho revela la importancia del texto, pero, en todo caso, y con tal de mantener la vocación de ceñirse al texto aristotélico, en esta investigación tan solo se atenderá a la formulación que el filósofo ofrece en la *Metafísica*, sin pasar a las consideraciones sobre las consecuencias de su pérdida durante la Edad Media, o las interpretaciones posteriores por parte del mundo anglosajón, lo cual sería, sin duda, de mucho interés.

En el pasaje en cuestión, Aristóteles distingue claramente entre *ἐνέργεια* y *κίνησις*. El criterio de distinción reside en la finalidad: si la actividad tiene un fin ajeno a sí misma, se trata de un movimiento, pero, si el fin es intrínseco a la propia actividad se trata de un acto, y, más concretamente, un acto perfecto. O, lo que es lo mismo, una operación. La naturaleza diversa

⁴⁰ YEPES, *op. cit.*, p. 265

⁴¹ DA, β, 1, 412a 19

⁴² YEPES, *op. cit.*, p. 135-141

⁴³ BERROCAL SARNELLI, Á., «Tomás de Aquino: Comentario a *Metafísica VI y IX*» (Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2019) p. 70-73, <http://hdl.handle.net/10201/65982>

⁴⁴ DA, Γ, 7, 431a 1-7

⁴⁵ EN, K, 4, 1174a14-1175a20

⁴⁶ AVARIA DECOMBE, T., «La distinción entre acto y movimiento en *Metafísica IX 6*», *ESTUDIOS DE FILOSOFÍA*, vol. 51. (2015) p. 88

de la *κίνησις* y la *ἐνέργεια* queda patente en los resultados de su ejecución, dado que los movimientos se materializan en un objeto una vez se han llevado a cabo, como, por ejemplo, el construir, que una vez realizado, tiene como resultado un edificio, el cual era el fin –externo– de la actividad, y que conlleva su cese; los actos, en cambio, no dan lugar a un objeto una vez se realizan, porque su fin es interno a sí mismas. Por ejemplo, en el caso del pensar, no hay una idea que suponga el cese de la actividad cognoscitiva, como sí sucede con el edificio y el construir. El pensar tiene en sí su propia finalidad, por lo tanto, no produce nada diverso de sí mismo, y en ese sentido es un acto perfecto. Evidentemente, esta doctrina metafísica se halla en el seno de la distinción entre *ποίησις* –*κίνησις*– y *πρᾶξις* –*ἐνέργεια*–, y es útil tenerla en cuenta para entender el desarrollo metafísico que se está llevando a cabo.

El acto como operación es el acto en sentido absoluto⁴⁷, mientras que los otros dos sentidos son actos en sentido análogo. Trinidad Avaria⁴⁸ muestra este proceso de construcción de la analogía del acto en la filosofía aristotélica, señalando que el acto es lo que el movimiento es la potencia, lo que forma es la materia, y finalmente y a modo de culminación, lo que la operación perfecta es al hábito⁴⁹. Este proceso de avance metafísico hacia el acto como operación, trascendiendo el ámbito del movimiento, es decisivo para hacer posible la caracterización del primer motor inmóvil. Según la filosofía aristotélica, dado que mover es una cierta actividad, el primer motor debe realizarla; ahora bien, si esta actividad fuese un movimiento, es decir, una potencia, el primer motor ya no sería inmóvil. Para que el primer motor sea inmóvil y pueda fundamentar ontológicamente el movimiento del mundo, este debe ser acto puro, sin mezcla de *δύναμις*; pero, a la vez, debe poseer una cierta actividad. Por ello es necesaria la distinción entre *ἐνέργεια* y *κίνησις*, ya que con ella Aristóteles puede dar razón de la actividad moviente e inmóvil del primer motor, es decir, de Dios.

La actualidad pura de Dios consiste, pues, en la realización de operaciones perfectas. Aristóteles le atribuye, en concreto, la contemplación⁵⁰, la vida⁵¹ y el placer⁵². La contemplación de Dios es conocimiento en acto⁵³ de sí mismo, que es actualidad perfecta⁵⁴. En este sentido, la contemplación de Dios es, en cierto modo, acto de acto⁵⁵, ya que trae a la

⁴⁷ FIS, Γ, 2, 201b 34-35

⁴⁸ AVARIA, *op. cit.*, p. 101

⁴⁹ La introducción del hábito en la analogía del acto no es explícita en Aristóteles, sino que Avaria se sirve de otros textos del corpus para argumentar a este respecto.

⁵⁰ MET, Λ, 7, 1072b 23-24

⁵¹ MET, Λ, 7, 1072b 26-27

⁵² MET, Λ, 7, 1072b 17

⁵³ MET, Λ, 7, 1072b 23-24

⁵⁴ MET, Λ, 6, 1071b 23

⁵⁵ AVARIA, *op. cit.* p. 107

actualidad algo que ya es en sí mismo un acto perfecto. Por lo tanto, en la teología aristotélica encontramos la culminación de la analogía del acto. No es de extrañar, pues, que la categoría de *οὐσία* resulte en cierto modo insuficiente para dar razón de la naturaleza divina, y Aristóteles pase a identificar la sustancia de Dios con sus operaciones⁵⁶ –dando un paso más respecto de las sustancias materiales, que se definen por su forma y no por su operación– apuntando a que la *οὐσία*, entendida como *εἶδος*, no abarca adecuadamente la actividad de Dios, que debe ser expresada primariamente como *ἐνέργεια*, como vida perfecta, y, solo en un segundo sentido análogo, como *εἶδος*. Este es el sentido que la noción de *ἐνέργεια* supera la noción de *εἶδος*, aportando al pensamiento aristotélico una radicalidad metafísica superior a la del estatismo platónico de las Ideas.

En definitiva, el juicio de Gilson según el cual el *εἶδος* es el concepto último de la metafísica de Aristóteles no es, por todo lo dicho, acertado. Más allá del planteamiento hilemórfico, Aristóteles desarrolla la doctrina del acto y la potencia, que alcanza su máxima expresión en la idea aristotélica de Dios, cuya actualidad debe ser pensada en sí misma y no inserta en una forma, dado que su sustancia y formalidad se fundan en su actualidad, y no al revés, como de hecho sí sucede en las sustancias materiales. En las sustancias materiales, la forma actúa como fin⁵⁷, y, por lo tanto, da lugar a la actividad; en las sustancias inmateriales, en cambio, la actividad es el fin en sí misma –de acuerdo con lo expuesto según el tercer sentido del acto aristotélico– y, por lo tanto, no viene dada por la forma, sino que, más bien, la forma debe entenderse en este caso como actividad. Dicho de otro modo, la noción de *εἶδος*, tal como se emplea en *Metafísica Z*, es insuficiente en *Metafísica Λ*, y tan sólo se emplea en este libro en sentido análogo, dando preeminencia, a la hora de hablar de Dios, a la noción de *ἐνέργεια*.

Queda dicho, pues, en qué sentido la metafísica aristotélica muestra una cierta transcendencia de la *ἐνέργεια* respecto del *εἶδος*, y, por tanto, se desmarca del esencialismo que se le atribuye habitualmente, concretado en esta investigación en la figura de Étienne Gilson.

IV. Conclusión

Esta investigación ha tratado de aclarar el sentido de las nociones *εἶδος* y *ἐνέργεια* en la metafísica aristotélica. Con ello, se ha mostrado el error de una corriente interpretativa, que ha visto en Aristóteles a un pensador esencialista, es decir, un filósofo cuyo pensamiento se limita a la consideración de esencias abstractas. Este es el juicio de Étienne Gilson, constituido

⁵⁶ MET, Λ, 6, 1071b 21

⁵⁷ MET, Z, 17, 1041a 27

fundamentalmente por dos consideraciones, a saber, por una parte, que la filosofía aristotélica no atiende al individuo particular, y, por otra, que la forma es el concepto más radical del que dispone la metafísica de Aristóteles.

Respecto del primer aspecto, se ha tratado de mostrar su falsedad por dos vías. En primer lugar, se ha argumentado en favor de la interpretación de las formas aristotélicas como particulares. Esta argumentación se ha fundado en la traducción de la fórmula $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ propuesta por el Dr. Marqués, añadiendo a esta el comentario al relevante pasaje de la *Ética a Nicómaco*. Y, en segundo lugar, se ha argumentado contra la interpretación de las formas aristotélicas como universales. La interpretación universalista se apoya sobre dos argumentos, a saber, por un lado, la afirmación aristotélica de que los individuos se distinguen por su materia, y, por otro, la afirmación aristotélica de que la sustancia es principio de conocimiento. Se ha argumentado, frente a las razones de la interpretación universalista, que se trata de afirmaciones del orden lógico y científico del pensamiento del estagirita, pero no del orden ontológico. Además, se ha recordado la tesis aristotélica de que la sustancia –y por tanto la forma– no es un universal, lo cual ha dado por zanjada la cuestión, mostrando que el pensamiento de Aristóteles sí atiende al particular.

Respecto del segundo aspecto, se ha mostrado su falsedad por una única vía. Siguiendo el desarrollo de la doctrina del acto en la filosofía aristotélica, la investigación ha culminado en la idea de Dios entendido como acto perfecto. Esta actualidad perfecta de la sustancia divina muestra una inversión respecto de la naturaleza de las sustancias materiales, dado que, en éstas, la forma determina su operación propia, mientras que, en Dios, es su propia operación la que constituye su formalidad. Por lo tanto, el concepto de operación – $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ – es más radical, metafísicamente hablando, que el de $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$, dado que a la hora de pensar el ser en sentido pleno –la actualidad pura de Dios– tiene preeminencia el concepto de acto, y no el de forma.

En conclusión, Gilson erra al afirmar que Aristóteles no tiene en consideración a los individuos particulares, ya que precisamente su concepto de $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ refiere directamente a estos; e igualmente se equivoca al afirmar que este $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ es la noción última de la metafísica aristotélica, porque, como se ha mostrado, en lo relativo a la sustancia divina, queda superada por la noción de $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$.

V. Bibliografía

Fuente

- ARISTÓTELES, *De anima*, trad. José Manuel García Valverde, CSIC: Salamanca, 2019.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías, CEPC: Madrid, 2009.
- ARISTÓTELES, *Física*, trad. José Luís Calvo Martínez, CSIC: Salamanca, 1996.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos: Barcelona, 2018.
- ARISTÓTELES, *Política*, trad. Julián Marías y María Araujo, CEPC: Madrid, 2017.
- DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia. Infierno. Edición anotada bilingüe*, trad. Raffaele Pinto, Madrid: Ediciones Akal, 2021
- PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. VV. AA., Gredos: Madrid, 1998.
- PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, trad. M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos: Madrid, 1992.

Secundaria

- AVARIA DECOMBE, T., «La distinción entre acto y movimiento en Metafísica IX 6», *ESTUDIOS DE FILOSOFÍA*, vol. 51. (2015) p. 87-108.
- BERROCAL SARNELLI, Á., «Tomás de Aquino: Comentario a Metafísica VI y IX». Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2019. <http://hdl.handle.net/10201/65982>
- GARCÍA-LORENTE, J.A., «El estatuto de la forma en el libro “Zeta” de la “Metafísica”», *ANUARIO FILOSÓFICO*, vol. 51, núm. 3 (2018) p. 461-483.
- GARCÍA MARQUÉS, A., «Τὸ τί ἐν εἶναι, τὸ τί ἐστίν, τὸ ὄν: su sentido y traducción». *CONVIVIUM*, núm. 29-30, (2017) p. 49-77.
- GARCÍA MARQUÉS, A., *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Dykinson: Madrid. 2019.
- GARCÍA MARQUÉS, A., «Ousía: su significado y traducción», *PENSAMIENTO*, vol. 77, núm. 293 (2021) pp. 171-194.
- GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Eunsa: Navarra. 2009.
- YEPES STORK, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa: Navarra. 1993.

