

OUSÍA Y REALIDAD

HUGO RENATO OCHOA

Abstract: This article aims at an interpretation of the *ousía* concept as it is developed in Aristotle's *Metaphysica*. It proposes a structure of analysis which unfolds itself into two paths leading to two principles, which are respectively composed of two orders, whose final integrity is supposed to be the purpose of the aristotelian conception. On the one hand, it is the way of the *lógos* which leads to a metalogical principle. On the other hand, is the way of the *phýsis* which leads to a metaphysical principle. In both way the *ousía* determines itself by its transcendence.

Aristóteles, en el capítulo primero del libro Z, uno de los párrafos más citados de la *Metafísica*, pregunta *tí tó ón*, que habitualmente se traduce por "qué es lo ente". Sin embargo, para precisar el sentido de esta pregunta es necesario tener presente, como el mismo Aristóteles lo tiene, las respuestas dadas a esta pregunta: ¿son las cosas configuraciones de elementos?, ¿son las cosas participación de ideas?, ¿son las cosas números miméticos? ¿Qué son las cosas? Esta pregunta interroga, precisamente, por *tó ón he ón*, por las cosas que existen en tanto son cosas existentes. No obstante hay una ambigüedad básica en esta pregunta, por cuanto puede entenderse que pregunta por la *ratio essendi*, vale decir, por el principio que instala al ente en la realidad. Así, por ejemplo, en un caso la realidad

Hugo Renato Ochoa Disselkoeen é professor de Filosofia na Universidade Católica de Valparaíso, Chile.

provendría de la participación en las ideas, o bien, algo sería real en razón de su elementalidad, etc. Pero esta pregunta también puede interrogar por la posición existencial misma, vale decir, por el *tópos* de lo real. La respuesta aristotélica a esta pregunta es conocida: los entes son *ousíai* y, como se verá, esta solución intenta responder ambos sentidos de la pregunta.

I. VIA DEL LÓGOS

El término *ousía* ha sido traducido habitualmente, siguiendo una tradición latina, por “substancia”, porque ha predominado la concepción de la *ousía* como *hypokéimenon*¹, y, sin duda, hay numerosos textos de Aristóteles que avalan esta traducción, por la insistencia en el carácter de sujeto que la *ousía* tiene. Sin embargo, esta traducción significa claramente una comprensión de la solución aristotélica desde la perspectiva de la *ratio essendi* y deja en la oscuridad el otro aspecto del problema. La traducción por substancia la define inmediatamente como categoría y significa, por tanto, una suerte de solución lógica. El decir es siempre decir algo de algo, “*légein ti katá tinós*”, e inevitablemente se puede ver, entonces, en la comprensión de la *ousía* como sujeto, una transposición de lo propio del lógos a lo real. Sin embargo, esta transposición, cuya legitimidad debe ser establecida, tiene que responder al propósito explícito de Aristóteles, cual es, dar cuenta del ente en tanto ente, de modo que esta aproximación debe ser entendida como un recurso metodológico, pero que tiene que ser abandonado en el límite; que es lo que intentaremos mostrar en lo que sigue.

Aristóteles sostiene en reiterados pasajes que “ente” se dice de varias maneras², (*tó ón légetai pollachós*) y en el capítulo tercero del libro Zeta, entre otros lugares, más o menos paralelos, establece cuáles son los sentidos principales en los que se habla de la *ousía*, tales son “el ser lo que era” (*tó ti én eínai*), el universal (*tó kathólou*), el género (*tó génos*) y el sujeto (*tó hypokéimenon*). En el capítulo noveno del libro Delta se había llegado a la conclusión que lo propio de la *ousía* es “ser sujeto último que ya no se predica de otro, y lo que siendo algo determinado

1. Cfr. X. Zubiri, *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, p. 3.

2. *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 33; VI, 2, 1026 a 33; VII, 1, 1028 a 10.

(*tóde tí*) es también separable”, y luego añade “tal es la forma (*morphê*) y la especie (*eídos*) de cada cosa³. Si suponemos que en este pasaje Aristóteles considera sinónimos *morphê* y *eídos*, interpretando el *kái* en un sentido explicativo, queda todavía el problema de establecer si acaso éstos corresponden a lo que Aristóteles denomina “el ser lo que era”, para lograr una armonía entre ambos textos; y tal es la opinión, en general, de los comentaristas⁴, pero nos ocuparemos de ello más adelante. El universal es descartado en el capítulo 13 del libro Zeta porque los universales “significan una manera de ser, pero no una cosa determinada (*tóde tí*)”⁵. El género, por su parte, “no existe en absoluto fuera de las especies consideradas como pertenecientes a él”⁶, con lo cual queda en evidencia que el género no existe separado, lo cual era una de las condiciones fundamentales de la *ousía*.

En el capítulo tercero del libro Zeta⁷, Aristóteles establece que el sentido más propio de la *ousía* es ser sujeto primero, y tal carácter tendrían la materia, la forma (*morphê*) y el compuesto de ambas. Descarta la materia porque ni es separable ni es un *tóde tí*, aunque parece ser eminentemente sujeto, y decide no tratar acerca del compuesto por ser posterior (*hýstera*) y claro (*déle*)⁸. Sería posterior en razón de que el compuesto es necesariamente posterior a sus componentes, pero es necesario hacer notar que Aristóteles no establece la naturaleza de esta posterioridad. Pero, ¿qué significa en este caso “*déle*”? O bien significa que el compuesto es claramente posterior; o bien, lo más probable, que es claro que el compuesto existe separado y es un *tóde tí*, por lo cual cumple cabalmente con las condiciones establecidas para ser *ousía*, y no es necesario detenerse más en ello⁹. En el capítulo 13 del libro Zeta, Aristóteles precisa que

3. Loc. cit., 1017 b 24.

4. Cf. Tricot, nota 3 a I, 3, 983 a 26; y nota 3 a I, 6, 987 b 12.

5. VII, 13, 1039 a 15.

6. VII, 12, 1038 a 5.

7. 1029 a 1

8. VII, 3, 1029 a 30.

9. Cfr. Tricot, nota “Ar. délimite son sujet. Il elimine d'abord le composé, pour deux raisons: le composé est, en tant que composé, postérieur à ses composants, à savoir la matière et la forme; d'autre part, il est manifestement kath'auto et hórison, et il est inutile de s'y arrêter”.

sujeto (*hypokeímenon*) subyace de dos modos, como el animal, sustrato de sus atributos, o como la materia, sustrato de la *entelécheia*¹⁰. De modo que, habiendo rechazado el género y la materia como *ousíai*, el carácter de sujeto no puede consistir meramente en la subyancia.

En su carácter de sujeto capaz de existir separado, la *ousía* es *tóde tí*. Es necesario tener presente que ésta es una expresión deíctica, significa simplemente “eso”, e intenta indicar aquello que está allende el lenguaje, por cuanto el individuo como tal es inefable y no es, rigurosamente hablando, objeto del lógos¹¹. De tal modo que Aristóteles ha realizado un largo camino al interior del decir (cómo se dice *tó ón*) con el único propósito de llegar a la frontera, para mostrar que la realidad sólo puede expresarse, ponerse de manifiesto, en un gesto. Luego, ¿qué es lo real? Lo real es eso, es lo que es sólo eso, es lo que es substantivamente metalógico y, por ello mismo, funda la posibilidad de todo decir. Es, pues, principio (*arché*), ya que, como señala Aristóteles:

... es preciso, en efecto, que el principio o la causa esté fuera de las cosas de las cuales es principio, y que pueda estar separado de ellas¹².

Si la *ousía* ha de ser principio del lógos, ha de estar más allá de éste. La condición de realidad de cada cosa estriba, entonces, en el carácter metalógico.

Pero esto plantea, según Aristóteles, la más ardua de todas las dificultades,

... pues, si no hay nada fuera de los singulares, y si los singulares son infinitos, ¿cómo es posible, entonces, alcanzar ciencia de su infinidad? Todas las cosas que llegamos a conocer las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal¹³.

La solución a este problema es conocida, Aristóteles propone una peculiar universalidad que ya no es lógica sino, precisamente, metalógica: la analogía. Pero ésta intenta resolver el problema de la cognoscibilidad de lo que no puede ser, bajo ningún respecto, un universal lógico,

10. VII, 13, 1038 b 5.

11. VII, 15, 1040 a 6.

12. III, 3, 999 a 17.

13. III, 4, 999 a 24.

porque la *ousía* ha sido colocada más allá del *lógos*. No se trata meramente de resolver el problema de una unidad trascendental, sino de establecer la posibilidad de una ciencia de la infinidad, porque si la ciencia buscada es ciencia de la *ousía*, y la *ousía* es lo que es “eso”, entonces su modo de conocimiento no puede ser lógico.

II. VIA DE LA *PHÝSIS*

En capítulo sexto del libro Zeta terminan las “aclaraciones de carácter lógico” (*logikós*)¹⁴, y el capítulo séptimo comienza estableciendo un nuevo principio del discurso: “De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente”¹⁵. De modo que ahora se inicia el tratamiento de la *ousía* transitando ya no por la vía del *lógos*, sino por la vía de la *phýsis*. Aristóteles debe hacerse cargo de lo que ha sido explícitamente el problema fundamental de la filosofía griega, problema que interroga por lo que es *arché*, principio a la vez constitutivo y elemental de las cosas que se generan y corrompen. Pero esto debe ser entendido como un paso posterior, vale decir, una vez establecido qué es lo real, en este caso, su posición, dónde está, toca interrogar acerca de su principio, con el propósito de alcanzar un saber real acerca de lo real, y esto en la medida que la sabiduría ha sido definida como la ciencia que versa sobre los primeros principios y causas¹⁶.

Pero a la hora de intentar establecer el principio, Aristóteles abandona, como decíamos, la perspectiva del *lógos* para encarar el problema desde la perspectiva de la *phýsis*. Las cosas son, el *lógos* topa irremediabilmente con ello, no obstante su ser parece oscuro y necesitado de un principio por cuanto se generan y corrompen. Ciertamente el movimiento y el cambio plantean un problema al entendimiento, en la medida que de alguna manera ponen en jaque el principio de no contradicción, pero deben ser abordados desde la *phýsis* y encontrar una solución en este ámbito, más aún, como veremos más adelante, la solución no puede ser meramente física sino que debe comprender a la totalidad como cosmos, pero sobre esto volveremos más adelante.

14. Cfr. 1029 b 13.

15. VII, 7, 1032 a 12.

16. I, 1, 982 a 1.

Así, pues, la pregunta interroga ahora por el principio de la generación, vale decir, pregunta cómo algo llega a ser eso que es. Aristóteles, a este respecto, dice algo que no puede parecer más obvio:

... puesto que lo que es generado se genera por obra de algo y a partir de algo, y llega a ser algo¹⁷.

La pregunta que interroga por el principio puede formularse, entonces, del siguiente modo: ¿por obra de qué algo llega a ser algo? Y, si se reemplazan estos términos por los que están implícitos (forma, materia y compuesto), entonces se tiene inmediatamente lo que parecer ser la solución aristotélica. Sin embargo, para asir cabalmente esta solución es necesario remitirse a un cierto trasfondo. Aristóteles en el capítulo cuarto del libro Alpha mayor, donde continúa pasando revista a las respuestas que habían sido dadas a la pregunta que interroga por el principio, cita a Hesiodo:

Mucho antes que todas las cosas fue el Caos, y luego la Tierra de ancho seno, y el Amor que brilla entre todos los inmortales¹⁸.

Esta concepción subyace, de alguna manera, en la teoría de la generación, y no es difícil ver en este Caos, donde todas las cosas están juntas, a la materia primordial; incluso respecto de los elementos, tierra, fuego, agua, aire, Aristóteles dice:

... pues ninguna de estas cosas constituye una unidad, sino como un montón, hasta que son transformadas y surge de ellas algo dotado de unidad¹⁹.

Se trata de lo indeterminado, y el ente en potencia y no en *entelécheia* es lo indeterminado²⁰, queda de este modo la materia, implícitamente, asociada al caos primordial, como fuente de recursos de lo real. La forma, por su parte, es el principio actualizador, pero esto significa que la forma, por el mismo acto que determina a la materia, trae la cosa a la existencia, el acto formal es cabalmente la misma actualidad de la cosa. De modo que, en una expresión sin duda poco feliz, se podría decir que la forma “serea”, en cuanto que es el principio “existenciador” y, por ello, “erótico” según sostiene Hesiodo.

17. VII, 8, 1033 a 24.

18. I, 4, 984 b 26. La cita no es literal. Cfr. *Teogonía*, 116-120.

19. VII, 16, 1040 b 6.

20. IV, 4, 1007 b 26.

Lo real es lo que es “eso”, sin embargo, lo real no es sin más, *aplós*, lo real es eso que es realizado, y es realizado por un principio determinativo cuya determinación es entelequial, instala a la cosa en su fin. Aquí estriba uno de los problemas fundamentales del pensamiento aristotélico: la búsqueda de *tí tó ón* no acaba con su mostración, como límite del lógos, porque de lo que se trata es de establecer cuál sea el principio de lo real. Por ello Aristóteles, al abocarse al estudio del tercer sentido, la forma, dice que este es el más difícil de abordar²¹, con lo cual se trata ahora el otro de los sentido de la *ousía* propuestos en el capítulo tercero del libro Zeta: el *ti én eínai*.

Ahora bien, Aristóteles comienza por establecer que el *eídos* no tiene carácter trascendental respecto de la cosa, al modo de las ideas platónicas.

Así, pues, que cada cosa en sí es una cosa con su *ti én eínai*, y no accidentalmente, se ve por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su *tó ti én eínai*, de suerte que también según la exposición²² se identificarán ambas necesariamente²³.

Aristóteles insiste, contra los platónicos, en que *tó ti én eínai* se identifica con la cosa, en que es inmanente a ella; así el *ti én eínai* de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal²⁴, y, más adelante, “cada cosa en sí se identifica con su *tí én eínai*”²⁵. Pues bien, ¿qué significa esta expresión? Aristóteles dice que significa lo que es algo en cuanto él mismo (*kath’ autó*)²⁶ o, según el ejemplo que propone en el libro Delta: “Calías es por sí mismo Calías y el *ti én eínai* de Calías”²⁷. Ciertamente en este punto Aristóteles está discutiendo la teoría de las ideas platónica, y las objeciones que plantea siguen una doble línea argumental. Sin entrar en detalles se puede ver que Aristóteles plantea, por una parte, objeciones de índole lógica, en orden a la cognoscibilidad de las ideas y de lo real si son distintos el *ti én eínai* y la cosa y, por otra parte, plantea objeciones

21. VII, 3, 1029 a 33.

22. “*Ectesis*”, método que usaban los platónicos para alcanzar la unidad.

23. VII, 6, 1031 b 20.

24. VII, 4, 1029 b 13.

25. VII, 6, 1031 b 19; Cfr. 1032 a 26.

26. Cfr. VII, 4, 1029 b 15.

27. V, 18, 1022 a 26.

metafísicas respecto de la imposibilidad de que dos entes en acto conformen algo uno.

Pero su propia solución deberá hacerse cargo de ambas cuestiones: de la cognoscibilidad de lo real y de la constitución de la *ousía*. De modo que todo el esfuerzo de Aristóteles está ordenado a establecer que el *ti én eínai* es *ousía* y se identifica con el *tóde tí*. Sin embargo, no hay generación del *ti én eínai*²⁸, pero esto no significa que éste deba existir de alguna manera separado del individuo, “un hombre engendra un hombre”, la forma preexiste en otro individuo de la misma especie, es lo que era. De modo que, identificándose el *ti én eínai* con el individuo, es ingenerado y, por lo tanto, tiene un carácter meta-físico, en la medida que no está sometido ni a la generación ni a la corrupción.

La *ousía* es, pues, principio meta-lógico y meta-físico, es aquello con lo que topa el lógos en la búsqueda de un fundamento, pero trasciende al mismo lógos: *tóde tí*; y es aquello más allá de la generación y de la corrupción, más allá de la *phýsis* y que le sirve de fundamento: *tó ti én eínai*. De modo que Aristóteles ha transitado por las dos vías, por la vía del lógos y por la vía de la *phýsis* con el mismo resultado, llegar a un límite cuyo franqueo significa abandonar los supuestos del camino. Con lo cual queda establecido claramente el carácter de lo real: su trascendencia. *Tó ón*, lo real, se muestra al lógos como su límite, y se muestra ante la *phýsis* también como su límite. Lo que hace Aristóteles, entonces, es recorrer estos límites “por dentro”, intentando señalar lo que se presenta como siendo en una radical trascendencia: lo real. Según esto, pareciera que Aristóteles no ha hecho sino reemplazar la trascendencia de la idea platónica por la trascendencia lógica y física de la *ousía*.

III. EL ORDEN CATEGORIAL

Pero retornemos, el principio físico ha resultado meta-físico, sin embargo, un principio estrictamente físico no sólo debe dar cuenta de la posibilidad constitutiva de lo real, sino que también debe dar cuenta de su cognoscibilidad, para cumplir acabadamente con ambas condiciones el principio tiene que ser un principio cósmico, en la medida que instaura un orden. Principio significa aquello desde donde algo es, se hace y se

28. VII, 8, 1033 b 6.

conoce²⁹, para ello el principio debe tener el carácter de *arché* en el sentido de *árjontes*. Así, sólo por un principio las cosas constituyen un todo, se articulan entre sí formando un cosmos, y sólo en la medida en que constituyan un orden coherente todas las cosas queda garantizada su inteligibilidad, tanto como su misma viabilidad existencial, como veremos más adelante.

Por cierto que la condición cósmica de lo real comparece, en primera instancia, en su logicidad; por ello en este punto es necesario establecer la articulación entre la vía lógica y la vía física para la determinación de lo real, ello se consigue en la consideración del *ti én eínai* como *eídos*. Aristóteles emprende nuevamente el camino del lógos,

... de suerte que sólo hay *tó ti én eínai* de aquellas cosas cuyo lógos es una definición³⁰.

Con lo cual parece retornar al punto de partida. Sin embargo, ya ha sido establecido el *tópos* de la *ousía*, de modo que la definición debe hacerse cargo de ello, y eso, como veremos, lo consigue Aristóteles por medio de un análisis topológico a través de la definición. “La definición, en efecto, es un lógos único y de una *ousía*, por lo cual tiene que ser lógos de algo único. En efecto, la *ousía*, como vimos, significa algo único y un *tóde tí*, según dijimos”³¹. Aristóteles en el capítulo 12 del libro Zeta, dice que va a estudiar primero “las definiciones que se hacen por división”³², no obstante en este libro no se refiere a otro tipo de definiciones. Pues bien, a este respecto el *ti én eínai* es usado como principio metodológico que permite establecer la división propia de cada género.

Efectivamente, la división de hombres en blanco y no blancos³³ no se atiene a la unicidad de lo que es *ousía*, y debe ser desechado porque blanco “no es lo que era” hombre, o, dicho de otra manera, porque el hombre no es *kath’auto* blanco, pero sí animal. De tal manera que la estructura categorial permitiría, en principio, establecer el lugar (*tópos*) de cada especie formando un árbol que proceda conforme a distinciones

29. V, 1, 1013 a 18.

30. VII, 4, 1030 a 7.

31. VII, 12, 1037 b 25.

32. VII, 12, 1037 b 28.

33. Cfr. VII, 12, 1037 b 15; 1038 a 27.

kath' autá, y que conserven, en cada caso “el ser lo que era” en su género superior. Por ello Aristóteles podrá afirmar que:

... el género no existe en absoluto fuera de las especies consideradas como pertenecientes a él³⁴.

Pues bien, ¿dónde está la *ousía*? La *ousía* está en el *tópos* particular en el que desemboca, mediante sucesivas divisiones, la estructura categorial como última diferencia. De tal manera que mediante este procedimiento divisor, donde se procede atendiendo a la conservación de lo que era:

... la última diferencia será la *ousía* de la cosa³⁵.

Por ello, por ejemplo, “el lógos del hombre es el del alma”³⁶, en tanto el alma racional constituye, en el orden de la división, la última diferencia que distingue al hombre de sus congéneres. Si se completara del todo el árbol categorial de la *ousía*, la totalidad de lo real quedaría atrapada en esta estructura, de modo que responder a la pregunta “qué es”, en el sentido de su definición, significaría simplemente establecer el *tópos* que ocupa en las últimas ramas de ese árbol, por ejemplo, al modo de los intentos posteriores de Linneo.

Pues bien, la estructura género-diferencia se corresponde, como se sabe, con la estructura de materia y forma, por ello, esta última diferencia, el alma en el ejemplo propuesto,

... es la *ousía* expresada por el enunciado y la especie (*eídos*) y el *ti én éimai* de tal cuerpo (pues cada parte, si se define bien, no se definirá sin su operación, la cual no existiría sin la sensación)³⁷.

La forma es forma de la materia, no es acto de sí misma, incluso los seres supralunares, los astros, son compuestos de materia y forma, si bien de una materia muy especial, sólo capaz de movimiento circular y, por ello, no son susceptibles de generación y corrupción. De modo que al alcanzar la última diferencia, que es el punto al que llega el lógos por la vía categorial, no se alcanza al individuo, que es de suyo indefinible y,

34. VII, 12, 1038 a 5.

35. VII, 12, 1038 a 19

36. VII, 11, 1037 a 28; Cfr. 10, 1035 b 15.

37. VII, 10, 1035 b 15.

como señala Aristóteles, para una comprensión cabal del sujeto se requiere de la consideración de sus operaciones propias, las cuales están intermediadas por la materia. Ahora bien, en el caso del alma humana³⁸, respecto de la cual se puede presumir cierta inmaterialidad, parece, por lo que se dice en el libro Zeta, que en la medida que esta conformando un cuerpo, requiere de la sensación, vale decir, corporeidad, para ejercer su acto propio.

De este modo, también por la vía categorial, que revela un orden de lo real en su dimensión lógica, al interrogar por la *ousía*, se queda frente a una trascendencia que, en este caso, consiste en la versión radical de la forma, *eídos*, de la última diferencia, hacia la materia. Así, si bien se establece nuevamente el *tópos* de la *ousía*, aunque ahora por otra vía, y se responde a la pregunta “dónde está”, al señalarla, lo que se indica es su versión hacia lo que la trasciende categorialmente y, por ello, la completa. Nuevamente Aristóteles recorre los límites “por dentro” para asomarse al abismo de lo que propiamente merece el nombre de “real”.

IV. EL ORDEN CÓSMICO

Hemos dicho que la condición cósmica de lo real comparece, en primera instancia, en su logicidad bajo la forma de una estructura categorial, sin embargo, propiamente, se trata de un orden real en el que cada esfera trasciende a la otra en lo que la determina. Así, por ejemplo, el fundamento del movimiento lineal no es lineal sino circular, y el fundamento del movimiento circular ya no es un movimiento. En la misma medida que cada esfera trasciende a la que la precede, cada una alcanza un orden ontológico superior, desde lo generable y corruptible hasta lo eterno inmóvil pasando por lo eterno móvil.

Sin embargo, adelantando ya la conclusión, el principio último en el que radica la fuente de toda realidad sigue la lógica de la trascendencia; el Dios aristotélico es absolutamente trascendente, y esa trascendencia se corresponde, a la vez, con su divinidad y con su condición de realidad absoluta, eterno, *ousía*, y acto puro³⁹. Sin embargo, su modo de mover no puede afectar a su radical trascendencia, porque es ésta trascendencia lo

38. O al menos aquella parte del alma que no se da sin materia (Recuérdese que el Tratado sobre el Alma pertenece a la física). Cfr. VI, 1, 1026 a 5.

que permite que la investigación *tí tó ón* se detenga, “y mueve así lo deseable y lo inteligible”⁴⁰. Este primer motor inmóvil es vida perfecta, de modo que no sólo es trascendente en el orden físico⁴¹ y en el orden noético (lógico)⁴², sino también en el orden vital.

Si, por consiguiente, Dios se halla tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo; de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna, pues Dios es esto⁴³.

Aristóteles, se podría decir, recorre el interior de su propia vida y descubre, en el límite de ésta, pero más allá, siempre más allá, el fundamento y sentido último, telos, de toda vida en tanto ordenada al acto más noble. Así, pues, Dios es individuo, es lo que es radicalmente “eso”, *tóde tí*, es incorruptible, inmóvil y eterno, principio de todo movimiento, es inteligible e intelecto en acto, es principio del orden cósmico y vida perfecta. Cada una de estas características sólo pone de manifiesto su trascendencia respecto de todo lo que no es Él, sin embargo, por ello mismo, su propia identidad no puede ser sino inmanencia⁴⁴, *he nóesis noéseos nóesis*⁴⁵, su pensamiento es pensamiento del pensamiento. Ciertamente existen algunos pasajes⁴⁶ donde compara el soberano bien con un general que está, a la vez, en sí mismo y en el orden del ejército.

Sin embargo, es claro que este orden se realiza en virtud del amor, y ese es el modo de estar presente en el orden, como lo absolutamente

39. XII, 7, 1072 a 26.

40. XII, 7, 1072 a 27.

41. Ibid. 1073 a 3.

42. Ibid. 1072 b 20.

43. XII, 7, 1072 b 25.

44. Cfr. *de Caelo*, II, 12, 292 a 22; *Ética a Nicómaco*, VIII, 8, 1158 b 35; X, 8, 1178 b 10; *Política*, VII, 3, 1325 b 28.

45. XII, 9, 1074 b 34.

46. *Tópicos*, I, 14, 105 b 31-34; *Metafísica*, III, 4, 1000 b 3, donde critica a Empédocles; *de Anima*, I, 5, 420 b 4; y sobre todo en *Metafísica* XII, 10, 1075 a 11-15.

amable; el amor mueve sin que se vea afectada la absoluta impassibilidad de lo amado, más aún, se constituye en objeto último de amor precisamente en razón de su impassibilidad. Se trata, como señala Hesiodo, “del amor que brilla entre todos los inmortales”, y es el amor el que produce la perfecta articulación entre todos los seres. Dios ya no es sujeto de nada distinto de Él, es sólo sujeto de sí mismo, y allí termina, por lo tanto, la búsqueda de un sujeto último, su ser descansa en su propia inteligibilidad, aunando de este modo la vía del *lógos* con la vía de la *phýsis*.

Con esto ha quedado en evidencia que el esfuerzo de Aristóteles se ha dirigido a establecer el *tópos* de lo real, éste se muestra siempre en el límite, como lo trascendente; la *ousía* tiene, pues, un cierto carácter inaprehensible, y por eso es “lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda”⁴⁷. Era de esperar que el principio último se revelara como trascendencia radical, no sólo por su condición de último, sino porque la pregunta que ha dirigido la búsqueda es *tí tó ón, prótos kái aplós*⁴⁸, lo que significa, también, interrogar por el fundamento del asombro, vale decir, interrogar por el carácter cósmico de lo real. En este sentido se ve claramente la necesidad de haber emprendido, a la vez, un camino lógico y uno físico, que concluyen, por una parte, en el individuo, *tóde tí*, y en la estructura categorial, y, por otra parte, en Dios y en el orden cósmico fundado en *éros*. Entre ambos ordenes existe ciertamente una mutua imbricación, pues,

¿cómo habría orden si no existe algo eterno, separado y permanente?⁴⁹ y “si no hay nada eterno ni siquiera el devenir es posible”⁵⁰.

Además, el individuo es *próte ousía*, vale decir, es aquello de lo cual se predicen las demás categorías y los géneros correspondientes, siendo así fundamento del orden categorial. De modo que el orden se estructura a partir de dos términos trascendentes: *tóde tí* y Dios.

La única manera de ser real es serlo en un orden, no existe ninguna forma posible de realidad en el caos, por ello el fundamento de lo real ha

47. VII, 1, 1028 b 1.

48. VII, 1, 1028 a 30.

49. XI, 2, 1060 a 25.

50. III, 4, 999 b 5.

de serlo necesariamente también de un orden. Más aún, la realidad es posición existencial, y tal posición no consiste sino en la articulación coherente con cada una de las partes en una referencia esencial a la totalidad, cuyo principio integrador es, por ello, erótico. Ciertamente el orden reclama, por decirlo así, a una inteligencia que lo constituya, y, en ese sentido se comprende habitualmente la característica del Dios aristotélico. Sin embargo, el examen que Aristóteles realiza no va exactamente en esa dirección.

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste⁵¹.

El orden surge por la presencia del Bien, pero no se trata de la mera presencia, o, dicho de otra manera, la presencia del bien es de suyo una presencia actuante, y tal es su carácter erótico. De modo que la determinación ousiológica de lo real es necesariamente cósmica y, por ello, erótica. La *ousía* se puede entender, pues, como substancia sólo si se la entiende como sustento existencial antes que esencial, porque sólo en su calidad de sustento existencial es sujeto de accidentes; asimismo, el Dios aristotélico es *ousía* porque es sustento existencial último de lo real, en la medida que sólo puede haber realidad en un orden.

Los entes son *ousíai*, Dios es *ousía*, ¿qué significa, pues, este término? El significado habitual del término en la Grecia de Aristóteles era los bienes que se poseen, en el sentido comercial del término “existencias”. Por otra parte, la traducción más corriente de *ousía* por substancia privilegia la condición de *hypokéimenon* por sobre su carácter de acto, y, como hemos intentado mostrar, es este último la determinación fundamental. *Ousía* se ha traducido también por “entidad”⁵², atendiendo a su significado etimológico más propio, participio abstracto activo del verbo ser. Sin embargo, si se atiende al sentido fuerte del verbo ser, existir, particularmente

51. XII, 10, 1075 a 11

52. Así, por ejemplo, Tomás Calvo Martínez en su traducción del *De Anima*, Gredos, Madrid, 1978; Victor Gómez-Pin en *El Orden Aristotélico*, Ariel, Barcelona, 1978; Carlos García Gual en *La Traducción y la Metafísica de Aristóteles*, EMERITA, 35, 1967.

porque la *ousía* es acto, es necesario entender que cada cosa es, por decirlo así, una “versión existencial”. Un gato, por ejemplo, es un animal que resolvió de una manera determinada el “problema” de la existencia: siendo un cazador nocturno. A partir de ello se pueden deducir ciertos accidentes que son *symbebékota kath'autá*⁵³: que tiene visión nocturna, que tiene garras, una dentadura particular, un sistema digestivo carnívoro, etc., vale decir, todos los accidentes “eternos y necesarios” responden a su configuración interna, accidentes que están absolutamente ordenados en razón de la versión existencial que el gato mismo es. Su identidad, que responde a *tí esti*, no es otra cosa que la *ousía*, su peculiar y propia posición existencial, el modo particular como se instala en la existencia.

Pero es necesario insistir en que toda su configuración, sus características o accidentes, en suma, su identidad, al estar por completo referidos a la existencia, ordenados conforme a una solución existencial, cobran realidad sólo por el acto de ser y en tal acto. De modo que la *ousía* no es propiamente “substancia”, tampoco “entidad”, sino más bien, si se me permite, “existencialidad”, es la misma *existencialidad* en la cual la cosa consiste, *existencialidad* que da sentido al orden interno de los accidentes y los sostiene como su sustento existencial.

Más aún, esta misma *ousía* permite también, en principio, a partir de ella, reconstruir el orden del todo, porque cada versión existencial está referida necesariamente a su forma de inserción en el todo; su viabilidad existencial supone, a su vez, la existencia de un medio cósmico en el cual esa versión, que es, por ejemplo, gato, sea posible. De modo que sólo hay realidad en el orden. Pero ese orden mismo es, como un todo, una configuración existencial cuya articulación exige una *ousía*, un sustento existencial, sólo que ese sustento debe ser último y, por lo tanto, debe consistir en una forma de autoposición de sí, y tal es el Dios aristotélico.

53. V, 30, 1025 a 30.