

## ESENCIA Y CIENCIA EN ARISTÓTELES -UNA HIPÓTESIS SOBRE EL τὸ τί ἦν εἶναι-

*François Gagín*

### RÉSUMÉ

*Présence et inévitabilité des faits sont une des grandes caractéristiques du monde aristotélicien et c'est dans ce contexte que plus qu'une formule, le τὸ τί ἦν εἶναι manifeste en mots l'évidence essentielle de l'être (Forme-Puissance-Acte), sans oublier son appartenance au courant de la φύσις à l'intérieur du projet ontologique et théologique qui prétend surpasser le pur fait sensible et les contingences accidentelles. Une nécessité impérative se manifeste qui imprime aux choses une force teintée d'harmonie dans leur marche inexorable vers leur finalité.*

La antigua pregunta sobre el Ser constituye en Aristóteles la pregunta sobre la substancia ya que el sentido primero del Ser, «lo que es la cosa», expresa precisamente lo que es la substancia<sup>1</sup>. La substancia es la primera categoría del Ser, pues todas las otras dependen de ella, y su estudio es también el primero. Indagar los diferentes sentidos de la palabra substancia es exponer el sistema filosófico aristotélico, tal como lo especifica Bonitz<sup>2</sup>. Si es cierto que la palabra substancia tiene muchos y diversos sentidos, principalmente significa lo universal, el género, el sujeto y la *quiddidad*<sup>3</sup>.

Se entiende fácilmente la identificación del sujeto y de la substancia puesto que el sujeto es aquél del cual todo lo demás se afirma y es

1. *Meta.*, Z, I, 1028a 10-15 y 1028b 1-5.

2. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 2a ed., Graz, 1955.

3. *Meta.*, Z, 3, 1028b 35. Al inicio de este capítulo, esta afirmación indica *grosso modo* el plan de estudio del mismo libro Z. El tema de la substancia-sujeto está estudiado en *Meta.*, Z, 3, 1028b 25; él de la substancia-universal en *Meta.*, Z, 13-14; él de la substancia-quiddidad en *Meta.*, Z, 4-6.

aquello que no es atribuido de otra cosa. Así mismo, la substancia es primera entre todas las otras determinaciones, que al soportarlas no es relativa a ninguna de ellas. Sin embargo, la identificación no es total pues lo dicho equivale a presentar la materia (sujeto «radical») como substancia y, si bien la materia no es afirmada de otra cosa, no es separable e individual (una realidad determinada, autónoma) como sí lo es la substancia. Existe una semejanza entre el sujeto y la substancia pero no propiamente una identificación. La forma y el compuesto pueden pretender más de la “dignidad” de substancia que de la de materia y, en definitiva, la forma más que el compuesto (por ser éste, obviamente posterior a sus componentes, la materia y la forma)<sup>4</sup>.

Tampoco acceden a la “dignidad” de sustancia lo universal y el género; este último es considerado como universal y todo lo que se afirmará de lo universal también se afirmará del género. Varias son las oposiciones entre universal y substancia:

- la substancia de un individuo le es propia y no pertenece a otro, mientras lo universal es común a muchos.

- la substancia se dice de lo que no es predicado de un sujeto mientras lo universal es *siempre* predicado de un sujeto.

- pretender que lo universal sea parte de la substancia (como elemento de la quiddidad) es olvidar que la substancia, siendo un ser determinado, si es compuesta, no pueda provenir sino de substancias, es decir, de seres determinados, y no de cualidades. Pues la cualidad estaría antes que la substancia, lo cual es imposible. Luego no es substancia lo existente como universal en los seres.

Después de haber mostrado que lo universal no es substancia, es fácil mostrar que *a fortiori* el género no lo es tampoco. Aristóteles reprocha a Platón la concepción de la Idea como universal, como esencia<sup>5</sup>. Si la Idea no es substancia, el género no lo es tampoco puesto que

4. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962, p. 458: «... L'analyse philosophique dégage dans l'ousia sensible la dualité de la matière et de la forme, et c'est de ce côté, plus particulièrement dans la forme (puisque la matière n'est pas connaissable sans elle), qu'il faut rechercher l'intelligibilité véritable inhérente à l'ousia. C'est donc sur l'essence au sens de forme que va porter la recherche...».

5. Véase *Meta.*, Z, 14 de donde resulta que las Ideas no son substancias.

en virtud de una misma razón las Ideas están relacionadas con lo universal y con el género: en ambos casos (Ideas por un lado y universal-género por otro) hay una unidad resultante de una multiplicidad<sup>6</sup>. En consecuencia, los dos sentidos de substancia serían los de forma y quiddidad.

La forma es la manifestación de la cosa vista, da un contenido a la materia y una unidad a la definición; es lo que se manifiesta con más claridad, lo que en el discurso se manifiesta con más evidencia<sup>7</sup>. De hecho, en el último capítulo del libro Z de la *Metafísica*, Aristóteles identifica la substancia con la forma a partir de un principio de análisis diferente al resto del libro a saber: «la substancia es un principio y una causa». Preguntarse por el por qué de una cosa es siempre preguntarse por qué tal atributo pertenece a tal sujeto. Buscar por qué una cosa es ella misma no tiene ningún sentido puesto que la única respuesta a tal pregunta no puede ser sino el hecho mismo: la cosa es ella misma porque es ella misma. Luego, cualquier investigación implica la búsqueda de la *causa*. Y la causa, es la quiddidad del punto de vista de la inteligibilidad. Lo que se busca es la causa, la *forma* en razón de la cual la materia es algo definido. He aquí la substancia de «lo que es», lo que realiza la unidad en lo que es compuesto de elementos. «Ese algo» que hace que algo sea por ejemplo una carne, y no solamente un compuesto de elementos, eso es la substancia de «lo que es»: la *causa formal* primera de su ser<sup>8</sup>, principio de unidad de lo que es<sup>9</sup>. Para las cosas del mundo físico la substancia parece ser antes que todo esa suerte de naturaleza que es su principio formal. Así como la naturaleza es principio del devenir del ser natural, también la substancia es principio y causa del ser de «lo que es»<sup>10</sup>.

6. *Meta.*, H, I, 1042a 15.

7. «Bien que toute substance physique seconde soit un ensemble complexe, constitué par l'union d'une matière et d'une forme, cependant c'est la forme qui fait l'unité du défini comme de la définition, parce qu'en la saisissant on saisit l'acte de la matière, donc ce qui est premier dans l'ordre de l'être quoique dernier dans l'ordre de la recherche, et ce qu'il y a tout à la fois de plus réel et intelligible». J. Chevalier, *Histoire de la pensée. 1. La pensée antique*, Flammarion, Paris, 1955, p. 325. Es preciso también recordar el sentido del sustantivo neutro griego, εἶδος, *el aspecto exterior*, y su parentesco con el verbo εἶδω, *ver, observar*.

8. *Meta.*, Z, 17, 1041b 27.

9. *Ibid.*, H, 3, 1043b 14; 1004a 8.

10. *Ibid.*, H, 2, 1043a 2.

El estudio de la substancia en calidad de *quididad* empieza de manera abstracta y dialéctica (λογικῶς), con una definición lógica. Razonar *dialecticamente* es razonar al modo de los Platónicos según consideraciones puramente *dialécticas* y *abstractas* mientras que razonar Φυσικῶς es razonar en conformidad con lo real y según el método conveniente a la *filosofía de la naturaleza*<sup>11</sup>. J.M. Le Blond, en su famosa tesis doctoral de un estudio sobre la investigación de los principios en la física aristotélica, indica en una nota el procedimiento del filósofo que usa el *razonamiento lógico* -el uso «vacío» de los Platónicos!- como preparación y confirmación del *razonamiento físico*<sup>12</sup>.

La quididad es en primer lugar, según la definición lógica, lo que se dice de cada ser *per se*. Es el atributo esencial de cada cosa. Ser músico, no es ser tú mismo; mientras tu quididad es lo que tú eres por ti mismo. No obstante, la quididad no es «todo lo que es en sí», pues no es la propiedad aunque la propiedad se atribuye καθ' αὐτό a su sujeto. La quididad es lo que expresa la naturaleza del sujeto. Luego no hacen parte de la quididad de la realidad sino los principios esenciales inmanentes. La quididad de un ser es su esencia determinada *individuada* (ὅ περ τόδε τι)<sup>13</sup>. Aristóteles concluye el capítulo 4 con la declaración de la pertenencia de la definición y de la quididad, en el sentido primero y absoluto, a las substancias<sup>14</sup>. En el capítulo 6, Aristóteles muestra cómo las quididades de todos los seres que no son afirmados de otro ser, pero que son en sí y primeros, se identifican necesariamente con lo que son mientras no hay identidad en el caso de realidades compuestas<sup>15</sup>.

Después de la argumentación dialéctica vendrá el momento del *aná-*

11. J. Tricot, *Aristote- La Métaphysique*, Vrin, Paris, 1962, T. 1, p. 357, nota 3. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Alcan, 1920, p. 100: «Le logique, c'est pour Aristote le très général; c'est en ce sens qu'il oppose la recherche logique, ζητητικῶς, à des considérations spéciales».

12. J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, 4a ed., Paris, 1996, p. 204, nota 5: «...[Aristote] n'emploie jamais seuls les raisonnements logiques, mais les fait suivre ou précéder de raisonnements physiques, et cela montre bien qu'il ne les considère que comme une préparation ou une confirmation secondaires, *ad hominem*, une concession aux habitudes de ses adversaires. - Il va même jusqu'à accoler aux procédés logiques l'épithète de *creux*».

13. *Meta.*, Z, 4, 1030a 4.

14. *Ibid.*, Z, 4, 1030b 4-5.

15. *Ibid.*, Z, 6, 1031a 15-1032a 10.

*lisis físico*. Al analizar filosóficamente la generación y las realizaciones artísticas, es decir, la naturaleza de las sustancias sensibles, el filósofo muestra cómo la quiddidad es la sustancia<sup>16</sup>.

Antes de ser una definición y un aparente sinónimo de sustancia, la quiddidad es una fórmula oscura cuya ausencia de explicación por parte de Aristóteles y la rareza de información por parte de los comentaristas griegos dio lugar desde los comienzos del siglo XX a una diversidad de interpretaciones. Tanto el exégeta como el inquieto lector encontrarán en la obra de referencia de P. Aubenque, anteriormente mencionada, algunas páginas que proponen rastrear las interpretaciones esenciales de la fórmula griega τὸ τί ἦν εἶναι<sup>17</sup>. A continuación, hago mención de las más notables para proponer mi hipótesis, fundada en un punto de vista filológico y filosófico, que permite solucionar los interrogantes gramaticales y entender el «concepto» de *quiddidad* dentro de la perspectiva del filosofar aristotélico.

Trendelenburg y luego Waitz interpretaron el τὸ τί ἦν εἶναι como un sinónimo de la expresión τὸ... εἶναι como una expresión de dativo en la que, en consecuencia, el τί ἦν tendría valor de dativo<sup>18</sup>. Esta expresión en Aristóteles, propiamente en *La Metafísica*, significa la esencia, la quiddidad de la cosa, lo que «significa» ser para la cosa, de alguna manera la pertenencia al ser hombre o músico por ejemplo<sup>19</sup>.

Pero después del estudio de F. Bassenge y su crítica minuciosa a la propuesta de Trendelenburg se considera con reparo la comparación de las dos expresiones<sup>20</sup>, aunque ni Aristóteles ni los comentaristas griegos proponen esta relación; la sustitución de un sustantivo en dativo por un grupo verbal (ajeno formal y gramaticalmente a este dativo) es además muy poco natural.

16. *Ibid.*, Z, 7, 1032b 10-23.

17. P. Aubenque, *op.cit.*, pp. 460-472. Un análisis menos compendioso del mismo tipo se encuentra en Tricot, *op. cit.*, nota 3, pp. 23-24.

18. F. Trendelenburg, «Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax» in *Rheinisches Museum*, II (1828), pp. 457-483. Th. Waitz, *Aristotelis Organon graece*, 2 vol., Leipzig, 1844-1846, II, p. 400.

19. *Meta.*, Γ, 4, 1006a 33; Z, 4, 1029b 14, etc..

20. F. Bassenge, «Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι, etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles» in *Philologus*, CIV (1960), pp. 14-47.

Otra solución consiste en entender el τὸ τί ἦν εἶναι a partir del τί ἐστὶ siendo ambas expresiones una interrogación sustantivada. La pregunta «τί ἐστὶ;» es la general mientras la interrogación sustantivada τὸ τί ἦν εἶναι es específica, especializada. La primera es *genérica*; obviamente tiende a preguntar por la esencia y también por el ser de las otras categorías (calidad, cantidad, lugar, tiempo, ...etc.) mientras la segunda expresa la esencia sin los accidentes<sup>21</sup>; expresión especializada, como recuerda P. Aubenque, que designa -según la definición del libro Z- «ce que l'être est par soi; elle s'oppose donc à l'accident proprement dit, mais inclut les attributs accidentels par soi, pour définir l'essence individuelle concrète»<sup>22</sup>.

La pregunta *genérica* (τί ἐστὶ) fue iniciada por Sócrates, quien fue el primero que se dedicó al estudio de las virtudes morales y a propósito de las cuales buscó definiciones universales. Sócrates se distingue de sus antecesores por su búsqueda de la esencia (procurando hacer silogismos cuyo principio es la esencia)<sup>23</sup>. Hacer la pregunta esencial es no hacer la pregunta *accidental*, y aspirar (con ese tipo de pregunta) a una respuesta genérica de donde resulta una definición *general*<sup>24</sup>. De hecho, con la expresión τὸ τί ἐστὶ, Aristóteles designa a menudo el género<sup>25</sup>.

Pero, al Estagirita no le era suficiente la pregunta general de su maestro y su espíritu de comprensión enciclopédica superaba el sistema de su maestro donde sólo la Idea, es decir lo universal y el género, era verdaderamente un objeto de estudio. Esta superación es, entonces, una *dura* crítica del platonismo a través de la puesta en valor del mundo sensible -mundo de la δόξα para Platón-, de los seres de la realidad

21. Véase H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vol., Tubingue, 1896-1900, II, pp. 186, 314 ss.

22. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 462.

23. *Meta.*, M, 4, 1078b 19.

24. Así, en el *Menón*, Sócrates no busca las definiciones particulares de lo que es la virtud. A la pregunta «¿qué es la virtud?», él, a diferencia de Menón, buscará la definición general: la virtud es una opinión verdadera (96d-97c), virtud única que permitirá desde luego explicar las virtudes particulares (y accidentales).

25. H. Bonitz, *op. cit.*, 763b 10: «qui quaerit τὸ τί ἐστὶ ipsam rei naturam quaerit, non quaerit ejus accidentia. Ad eam quaestionem que respondetur formula τὸ τί ἐστὶ nominis vim induit, cujus usus eandem habet varietatem». Es el caso, por ejemplo, en *Top.*, VII, 3, 153a 17.

únicos en su individualidad. Aunque no existe un estudio y un objeto de especulación del Ser como accidente, una ciencia del accidente -el accidente no tiene sino una existencia nominal<sup>26</sup>, Aristóteles marca una diferencia entre el accidente propiamente dicho, el accidente «puro», y el accidente en sí, συμβεβηκός καθ' αὐτό. Un atributo se nombra καθ' αὐτό en dos sentidos. En un primer sentido, es καθ' αὐτό el atributo que pertenece a la esencia y a la definición misma de la cosa: la línea es *propter se* al triángulo, y el punto *propter se* a la línea. En un segundo sentido, un atributo se nombra καθ' αὐτό cuando, presente en la cosa, comprende ésta en su propia definición<sup>27</sup>. Los atributos sin ser seres, tienen algo del ser, son *maneras de ser* y de esas maneras de ser (blanco, negro, sentado, de pie, ...etc.) se puede decir lo que son. Luego esas maneras de ser pueden ser definidas, pertenecer a un género y recibir un predicado expresando lo que son<sup>28</sup>.

Después de la pregunta genérica (τί ἐστί;), es la pregunta (τί ἦν εἶναι;) la que permite satisfacer una curiosidad natural en la búsqueda del *quid* de la cosa, ya que significa la esencia y algunas determinaciones accidentales, expresión de una cierta característica esencial. Se evidencia que la expresión τὸ τί ἦν εἶναι entendida como pregunta sustantivada es una hipótesis más aceptable pero no suficiente porque no explica ni la complejidad rara de la expresión ni el uso del pretérito imperfecto.

¡Son otras las justificaciones de este pretérito imperfecto! Los comentaristas griegos creen que se trata de un pretérito imperfecto de costumbre<sup>29</sup>. ¿Por qué, entonces, elegir el pretérito imperfecto para designar el uso?

Tampoco la solución de Bonitz satisface porque ve en el pretérito imperfecto un pretérito imperfecto filosófico que haría alusión a un contexto o argumentación precedente y donde ἦν sería -lo que es correcto gramaticalmente- la primera persona del verbo ἤμι: decir. La expresión significaría así: *decía* o *decíamos* (en el sentido de «tal como lo indicaba anteriormente») <sup>30</sup>. Pero, ¿cuál es la necesidad de tal paréntese-

26. *Meta.*, E, 2.

27. *Ibid.*, Z, 4, 1029b 14 y Tricot, *op. cit.*, p. 358, nota 1.

28. *Top.*, I, 9 103b 29-35.

29. Alexandro, *In Topica*, Wallies, T. II, 1888, pp. 314-323.

30. H. Bonitz, *op. cit.*, 220a 46.

sis, añade realmente una precisión a la expresión; y por qué en este caso no está presente en la otra τὸ τί ἐστίν? Es necesario aclarar que, según el uso de la lengua griega, se entiende precisamente como un paréntesis siempre que la expresión se encuentra entre comas, pero ninguno de los editores de las obras de Aristóteles coloca en el texto griego dichas comas; paréntesis que quedaría bien colocar después, según preferencia, o antes de la expresión.

Para la mayoría de los intérpretes, en un sentido más filosófico que gramatical, el pretérito imperfecto expresaría la anterioridad de la forma sobre el compuesto, sobre la materia, tesis desarrollada por Trendelenburg. La interpretación del pretérito imperfecto como indicio de la anterioridad causal de la forma sobre la materia desnaturaliza el pensamiento aristotélico en una visión idealista donde la forma determina la materia. Por otro lado, la supuesta equivalencia del τί ἦν por τί ποῖ εἶναι (sobre el modelo de la construcción dativo) oscurece por completo la fórmula.

Otra interpretación opone el τί ἦν εἶναι a los accidentes; la *quididad* sería, en tal caso, lo que era la cosa, en su «pureza inicial», antes de la añadidura de los atributos accidentales. Esta hipótesis va en contra de la presentación de los συμβεβηκότα καθ' αὐτά, atributos accidentales que expresan a su manera algo de la esencia de la cosa. La *quididad* es tanto la esencia pura, esencia antes de la atribución de los predicados accidentales como también lo que es después de la mención de los atributos *per se*<sup>31</sup>.

Frente a estas explicaciones poco convincentes desde el punto de vista filosófico y muy artificiales en cuanto al análisis gramatical, P. Aubenque tiene el mérito de proponer una solución original y libre por inscribirse dentro de una concepción más amplia del entendimiento de la filosofía aristotélica y una reflexión sobre el lenguaje, o más propiamente, el discurso.

Su punto de partida es una explicación acerca del origen de la fórmula. Si bien se puede suponer que la expresión fue elaborada en los medios platónicos, la fórmula se encuentra en parte en el cínico Antístenes

31. Una crítica desarrollada de esas dos tesis se encuentra en P. Aubenque, pp. 464-466. La última tesis es la de E. Tugendhat, ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Fribourg, 1958.

con la definición del discurso como manifestación de lo que era, es decir, de lo que es (λόγος ἔστιν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστιν δηλῶν)<sup>32</sup>. Es de algún modo la enunciación propia (οἰκεῖος λόγος) ya que el cínico niega la imposibilidad de cualquier atribución resultante del carácter indivisible de la esencia (y de la negación de cualquier universal). Es un pensamiento de la tautología, emparentado con el de los Megáricos. Esta definición propia, Aristóteles la llama precisamente ὁ λόγος ὁ δηλῶν τὸ τί ἦν εἶναι<sup>33</sup>. P. Aubenque presupone que el pretérito imperfecto designa la anterioridad del ser sobre el lenguaje, donde el tiempo propio del lenguaje sería, desde luego, el pretérito imperfecto para el fundador de la escuela cínica quien no considera lo posible en la designación de la esencia de una cosa: no son las posibilidades de un ser las que indican su esencia sino su realidad revelada al pasado, es decir, al pretérito imperfecto.

Lo posible de un ser, si no es negado por Aristóteles, causa una dificultad real al definir su esencia. Pues los seres (del mundo sublunar) se inscriben en una cierta contingencia, que es la manifestación precisamente de lo posible, del poder ser otro de lo que es. ¿Cómo definir, cómo delimitar las determinaciones en sí y las determinaciones accidentales de un ser siempre móvil, sujeto a los imprevistos de la vida? Surge la necesidad de un punto estable y fijo a partir del cual se juzgará la delimitación de aquellas determinaciones, una especie de «stabilisation du mouvant», algo parecido al reposo y a la inmovilidad y que tendrá función de revelador; este punto de referencia lo cumple a cabalidad la muerte. Es la «mort révélatrice» según la metáfora de P. Aubenque.

El punto de partida de esta hipótesis, la muerte como revelador de lo que *era* la vida, P. Aubenque cree encontrarla en una vieja máxima de la sabiduría griega según la cual un hombre es considerado feliz una vez muerto<sup>34</sup>. Se puede decir de un hombre que fue feliz en el momento de su muerte y no antes porque en ese instante no participa ya de la contingencia, de lo posible y de lo incierto del mundo sublunar, donde la naturaleza es un principio de cambio. La felicidad no se puede formular

32. Diogenes Laercio, VI, I, 3. Por el origen de la fórmula y la interpretación filosófica de aquella, véase P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 466-472.

33. *Meta.*, Δ, 6, 1016a 34.

34. Es un dicho de Solón que el mismo Aristóteles relata en *Et. Nic.*, I, 11, 1100a 11, 15 y *Et. Eud.*, II, 1, 1219b 6.

sino en el momento de la muerte, es decir, añade P. Aubenque, en pretérito imperfecto. Tal afirmación, a mi parecer, no es pertinente del todo puesto que si bien permite entender el empleo de un tiempo pasado, no explica por qué *debe ser* el pretérito imperfecto y no un aoristo por ejemplo. De todos modos, se evidencia que la muerte da a aparecer lo contingente y lo esencial, lo accidental y lo propio en una mirada detenida y que la atribución de un sujeto será definitiva porque ya no existe. La muerte revela lo que separa el ser del no-ser: el hombre muerto ya no es hombre pero nos manifiesta lo que *era* el hombre, un hombre *vital*. Es la revelación de lo *esencial* en la vida la que autoriza elaborar grados en lo esencial entre las diferentes partes constitutivas de un ser; desde esta perspectiva es posible entender la afirmación de Epicteto de que una pierna rota, si bien es un impedimento para la marcha, no lo es en la aspiración hacia la felicidad y la libertad moral. Ciertos órganos son más esenciales que otros para la vida y para la reflexión. La muerte, en el caso del ser vivo, diferencia lo que pertenece a su esencia de ser vivo -a su forma si se quiere-, de lo que pertenece a lo puramente accidental, es decir, a su materia<sup>35</sup>.

Ciertamente este método es válido de manera prioritaria para los seres sensibles, móviles del mundo sublunar, pero Le Blond subrayaba la ausencia de un mismo principio de investigación en el caso de las cosas inanimadas por no tener alma, que es el motor de lo viviente, su forma y su fin<sup>36</sup>. En efecto, la quiddidad de los seres (del mundo sublunar) está pensado en función del alma de los seres vivos, que es su forma y finalidad. P. Aubenque piensa que un equivalente de la «mort révélatrice» en el caso de los seres inanimados es el intelecto y la imaginación, un reposo, una parada, un contra-movimiento en medio del movimiento general de la vida. En un esfuerzo imaginativo (de supresión manifiesta de algunos atributos), el intelecto permite manifestar lo que *era* la cosa, es decir configurar su esencia<sup>37</sup>. El método de variaciones imaginativas

35. *Meta.*, Z, 7, 1032b 14: «Λέγω δ' οὐσίαν ἀνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι».

36. J.M.Le Blond, *op. Cit.*, p. 200: «Il manque, ..., dans le domaine des choses inanimées, une des expériences les plus révélatrices de la nature d'un être, l'expérience de la *mort*, qui manifeste, par contraste, la vraie nature de l'être en question, sa fonction essentielle, sa forme».

37. P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 471-472.

permite preguntarse si con la sustracción (en una operación mental) de un o unos atributos (accidentales) la cosa sigue siendo lo que era. Ellas (las variaciones imaginativas) revelan lo esencial de un ser y tienen la misma función que «la mort révélatante».

A continuación, desde la óptica interpretativa de P. Aubenque -la búsqueda por parte del intelecto de lo que es esencial, en un puro proceso imaginativo que consiste en suprimir los accidentes- sugiero que la continuidad del devenir, expresada por el pretérito imperfecto, «borra» los atributos no esenciales, que se reemplazan los unos a los otros, y revela de esa manera la permanencia de lo esencial. Quiero decir que los accidentes puros tienen una cierta limitación en el tiempo y que se suceden -como en el crecimiento de un hombre, por ejemplo (variación de la talla, peso, pelo, ...etc.)-, y que en la continuidad del devenir se evidencia el aparecer y desaparecer de esos accidentes (puros) como momentos fugitivos sobre la tela de fondo, permanente, de lo esencial y de los accidentes en sí.

Así, frente a sus predecesores, en su ensayo sobre la problemática aristotélica, P. Aubenque tiene el mérito de exponer un posible origen de la fórmula y una explicación filosófica «abierta», de sentido más amplio, basándose en una vieja opinión griega; la ojeada hacia atrás, que por ser retrospectiva es esencial, y la revelación entre filosofía y muerte; en la profunda contingencia del presente y el movimiento perpetuo de la vida, el  $\tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  designa, en la elaboración de la definición de la esencia, lo más propio y fundamental del ser, su perfección que es tal por siempre haber sido.

Por ser esta explicación más amplia y más sencilla gramaticalmente ya que sobrepasa el por qué y el interés por la sola fórmula, no obstante, no expresa ciertos interrogantes y ciertas posibles respuestas que la fórmula griega suscita inevitablemente: ¿cómo entender la elección del verbo  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y no la de otro verbo? ¿Por qué el uso repetitivo del verbo ser, primero en infinitivo, y luego en pretérito imperfecto? ¿Y, ahora, si se entiende el uso del verbo ser al pasado, por qué precisamente en pretérito imperfecto? ¿Por qué el  $\tau\acute{\iota}\ \eta\nu$  se encuentra justo antes del infinitivo  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y no después? ¿Es pura casualidad o responde a una necesidad gramatical y/o filosófica? ¿Y únicamente desde el punto de vista filosófico, no habría otra manera de entender la fórmula, con el

beneficio, además, de una interpretación más manifiesta, más evidente para el espíritu?

La substancia se expresa en varios sentidos; puede significar lo universal, el género, el sujeto y la *quiddidad*, el τὸ τί ἦν εἶναι. Entender lo que es «originalmente» la substancia permitirá entender mejor la construcción de la fórmula y contestar en gran parte a las inquietudes expresadas anteriormente. El sentido concreto de la palabra οὐσία designa antes del sentido abstracto de *esencia*, *substancia*, los bienes (propios), la fortuna, la riqueza, la propiedad. Por lo demás, el griego prefiere el uso de palabras concretas y los sustantivos que indican una abstracción tienen, por lo general, un origen popular concreto.

Para proponer un sinónimo de «lo que es propio», es decir, un sinónimo de *fortuna* o *bienes* (luego de *esencia*) será preciso emplear una palabra o una sentencia referente al verbo εἶναι que indique la posesión y la existencia, el hecho efectivo. Si se quiere, es la afirmación (presente) de la cosa poseída, algo tan propio como el hogar (ἑστία) -palabra emparentada también con οὐσία-, precisamente el corazón mismo de la casa, su parte íntima, donde se encontraban el altar de los dioses domésticos y el santuario para los suplicantes. De hecho, los diccionarios atestiguan el parentesco entre la palabra οὐσία y el verbo εἶναι (bajo la forma de su participio presente femenino οὔσα); además el verbo οὐσιῶ, elaborado sobre la misma raíz que οὐσία, significa *dar el ser, crear o existir* en su uso pasivo<sup>38</sup>.

En su compendio sobre la filosofía aristotélica, J. Brun, a propósito del problema de traducción de la palabra οὐσία por *substancia* o *esencia*, subraya la propuesta de J. Owens, en su traducción al inglés por *Entity* que tiene la ventaja de recordar la procedencia de οὐσία (participio presente οὔσα del verbo εἶναι) como de la palabra latina *entitas*, que se forma a partir del participio presente *ens* del verbo *esse*<sup>39</sup>.

Más aún, un pasaje del *Teeteto* confirma ese parentesco y sobre todo

38. Véase A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, ed. Hachette, Paris, 1935, p. 90. Tiene también el sentido de hogar: cf., P. Aubenque, *op. cit.*, p. 458, nota 4.

39. J. Brun, *Aristote et le lycée*, P.U.F., Paris, 1961, p. 103, con referencia a J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1957, pp. 22-23 y 72-75.

la necesidad de emplear el verbo εἶναι para expresar la substancia de otra manera, sin desvirtuar su sentido. En esta discusión sobre la ciencia -desarrollada en tres etapas: de la ciencia como *sensación* a la ciencia como *opinión verdadera* y a la afirmación final de la ciencia como *opinión verdadera acompañada de razón*- Platón presenta, contra la opinión de la ciencia considerada como sensación, su concepción de la verdad presente en el alma, como su poder sintético<sup>40</sup>. Las sensaciones no están sentadas en nosotros, una al lado de la otra, como los guerreros homéricos en el caballo de Troya. Existe un centro cuyos sentidos no son sino los instrumentos u órganos, y cuya función es percibir las sensaciones aisladas transmitidas por cada órgano, compararlas y resaltar los caracteres comunes. ¿Cuál es ese instrumento revelador de lo que hay de común (en lo sensible) y cuya designación se hace con la afirmación «es» o la negación «no es»? , pregunta Sócrates. Antes de contestar, Teeteto se asegura de haber entendido la pregunta; ciertamente con esos caracteres comunes, Sócrates quiere mencionar el ser y el no ser [οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι (185c) ], la semejanza y la disemejanza, la identidad y la diferencia...etc. Luego, se evidencia que todos esos «comunes» no tienen un órgano propio, a diferencia de los sensibles; es el alma que los «persigue», los compara y resalta las necesarias inferencias. Las impresiones son comunes al hombre y al animal pero los razonamientos sobre las impresiones en relación con el ser y con lo útil no se forman sino en el alma.

Platón expresa claramente, en esas parejas de opuestos, que οὐσία (esencia) es del dominio de la existencia, es, un τὸ «ἔστιν» opuesto al hecho de no ser, τὸ μὴ εἶναι. Decir la substancia o la esencia, según la traducción elegida, es afirmar la existencia, el ser. No habrá otro verbo como el verbo εἶναι para definir, «describir», lo que es la substancia; ni siquiera el verbo γίγνεσθαι que, por su pertenencia a la raíz Γε-, Γεν- (y por eso a la raíz Γνη-) significa primero *nacer*, *llegar a ser*, antes de ser el equivalente del verbo εἶναι.

En fin, el empleo del verbo εἶναι se justifica por su carácter eminentemente predicativo; ¿qué otro verbo podría revelar los atributos (esenciales o no) de un sujeto cualquiera? La anotación de P. Aubenque a

40. Platón, *Teeteto*, 184b-186e.

este propósito es sumamente pertinente pues opone el discurso *trágico* al discurso *esencial*. El primero prefiere el uso de los verbos de acción por el hecho de inscribirse en la agitación, en el sin-cesar, en las peripecias y en lo imprevisto de los hechos y de la acción, mientras el segundo está marcado por el uso predicativo en sí, *como* función esencial del verbo ser<sup>41</sup>. Aristóteles por lo demás había definido la tragedia como « la imitación de una acción de carácter elevado y completo, [...], imitación que está hecha por unos *personajes en acción* y no por medio de un relato, y que, suscitando la piedad del temor produce la purga propia de semejantes emociones»<sup>42</sup>.

Una vez establecida la necesidad del empleo del verbo εἶναι, es natural también el uso del mismo en pretérito imperfecto. Si bien es cierto que la interpretación de la fórmula justifica un tiempo en pasado, puesto que se evidenció la obligación de emplear el verbo εἶναι para expresar la substancia, inevitablemente este tiempo pasado será el pretérito imperfecto. En efecto, como el verbo εἶναι no tiene aoristo o perfecto propios, se emplean los tiempos correspondientes del verbo γίνεσθαι, pero emplear éste no sería en ningún caso conveniente en una expresión sinónima de οὐσία por los argumentos expuestos anteriormente. Queda entonces como exclusivo el uso del pretérito imperfecto.

Es preciso analizar más en detalle la fórmula aristotélica, τὸ τί ἦν εἶναι y proponer una interpretación adecuada a una comprensión del sistema filosófico del fundador del Liceo.

Frente a la pluralidad de comentarios, grande es la tentación de retomar la interpretación consagrada del historiador de la filosofía, E. Bréhier: «le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était» (el hecho para un ser de continuar siendo lo que era)<sup>43</sup>. Esta traducción libre quiere expresar la permanencia inalterable de lo constitutivo esencial de un ser, desde su nacimiento hasta su desaparición. En realidad, por su extensión, esta traducción desconcierta un poco y se aleja del sentido literal de la fórmula griega. Yo estaría de acuerdo con P. Aubenque en no considerar, según razones únicamente gramaticales aquella inter-

41. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 469.

42. Aristóteles, *Poética*, 6, 1149b 24. Las cursivas son mías.

43. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, T. 1, P.U.F., Paris, 1948, p. 199.

pretación<sup>44</sup>. Efectivamente, en su traducción, E. Bréhier interpreta el τὶ de τὸ τί ἦν εἶναι como si fuera un ὄ τι, es decir un pronombre relativo neutro nominativo singular, cuando en realidad se trata de un adjetivo interrogativo del mismo caso y género (que se distingue del pronombre y el adjetivo indefinido enclítico, que como tales no llevan acento propio).

Antes de esbozar una interpretación aclaradora de la fórmula, hace falta la mirada detenida del gramático y desde luego del traductor. Será necesario entender el ordenamiento de las palabras griegas y buscar, en la propuesta interpretativa, la fidelidad a este orden. Aunque la flexión (acusativo, genitivo, uso de las preposiciones...) permitía al lector griego anticipar, sin embargo, las palabras, éstas se introducen en una cadena temporal e irreversible y producen su efecto en un determinado orden. La inversión de la sintaxis de algunos traductores para hacer la frase inteligible (en el segundo idioma) tiene la desventaja de «perturbar» el orden de aparición de los conceptos o de las imágenes. No se debe descuidar esta preocupación, aún cuando se trata de una expresión corta (y no de un texto).

¿Cuál debe ser entonces el análisis gramatical (morfológico) de cada parte de la expresión (según su orden de aparición)? Si se recuerdan las anotaciones hechas a lo largo del presente artículo, no se presentará ninguna dificultad y el análisis gramatical será el siguiente:

τὸ: artículo determinado neutro singular, nominativo.

τί: la acentuación lo indica; es un adjetivo (o pronombre) interrogativo neutro singular, nominativo.

ἦν: tercer persona del singular del pretérito imperfecto del indicativo del verbo εἶναι.

εἶναι: infinitivo del indicativo presente del verbo εἶμι, «soy».

Una hipótesis, sintácticamente correcta, podría hacer de τὸ εἶναι, verbo sustantivado, un atributo y un sujeto de la pregunta τί ἦν;

τί ἦν τὸ εἶναι;: ¿qué era el ser ?

Pero esto significa olvidar que esta expresión se entiende junto al τὸ τί ἐστί; aquí tenemos dos interrogaciones sustantivadas, una más genérica que la otra, según las indicaciones plasmadas al principio de este escrito. El artículo neutro τὸ advierte que las interrogaciones están

44. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 465, nota 2.

sustantivadas, tanto que se podría hacer su economía para efecto de claridad y simplicidad en las propuestas interpretativas.

Son dos las propuestas de traducción que pasan hacer una, siendo su sentido primordial el mismo. La primera da una relevancia mayor a la primera palabra τί, mientras la segunda la da a la última εἶναι. La primera opción considera el τί en una de sus acepciones más fuertes como equivalente del interrogativo δίο τι, «¿por qué?»; es en torno al *cómo* y a la *causa de qué*, motores de la pregunta donde se centran los intereses (¡y claro en la respuesta!). Es el *cómo era el ser*, el *por qué era el ser* con la insistencia sobre el *quid* de la cosa - *quod quid erat esse* es la traducción latina literal de la expresión griega - eso *por lo cual*, explicaba Santo Tomás, algo tiene un cierto ser<sup>45</sup>. De hecho, hacer la pregunta Δία τι, *eso a través de lo cual* se hace algo es propiciar naturalmente la respuesta por la *causa*. Y la causa última y principio a la vez es la forma que es substancia separada de las cosas sensibles: «la búsqueda del por qué es la búsqueda de la causa, y esa causa es la forma, en virtud de la cual la materia es una cosa determinada, y eso es la substancia» concluirá Aristóteles finalizando el libro Z de la *Metafísica*.

La segunda opción acentúa el «peso» sobre el infinitivo εἶναι, colocado en posición final. La traducción sería, guardando el orden de las palabras: «¿qué era como ser?», «¿qué ser era?», ser en potencia que *estaba* en camino hacia su ser; si se quiere, «¿qué tipo de ser era?».

En fin de cuentas, estas dos propuestas de traducción expresan la consistencia del ser y su «contenido»; la interrogación sustantivada quiere indagarlo «en quoi consiste l'être» según la fórmula de Le Blond<sup>46</sup>. La fórmula me parece justa y por razones de conformidad con el original yo modificaría el modo del verbo del presente del indicativo por un pretérito imperfecto, «en quoi consistait l'être» (en qué consistía el ser).

Quisiera añadir a este análisis puntual y gramatical, una perspectiva filosófica de la cual la intuición no está ausente. Muy a menudo la dis-

45. Santo Tomás, *De Ente et Essentia*, cap. 1: «hoc per quod aliquid habet esse quid».

46. Le Blond, *op. cit.*, p. 27: «...la prédication selon le τί ἐστιν est distinguée [...] de la prédication suivant le τὸ τί ἦν εἶναι, littéralement le «en quoi consiste l'être», qui exprime adéquatement l'essence, alors que la prédication selon le τί ἐστιν ne l'exprime pas forcément dans sa totalité».

tancia y una mirada ligera propician nuevos horizontes en la investigación académica de cuestiones puntuales y debatidas.

Si se evidencia, una alabanza de lo real y del brillo de la vida en la actividad y la obra del Estagirita, es preciso pensar que la elaboración de esos instrumentos de pensamiento que son la clasificación de las ciencias (en teóricas, prácticas y poiéticas) y sus respectivos estudios no son ajenos a una preocupación tan vitalista. Le Blond mostró ya, en un intento por resaltar los marcos generales que estructuran un estudio en proceso, cómo el pensamiento aristotélico está estrechamente ligado a los esquemas del lenguaje, de la producción artesanal y sobre todo de la *experiencia de la vida* y del *movimiento*. En esas experiencias sencillas y universales que constituyen las experiencias del lenguaje, de la profesión (artesanal) y de la vida, Aristóteles elaboró un empleo técnico a partir de nociones comunes que se constituyeron en un objeto de conocimiento racional y científico. Luego, ¿por qué no entender el pretérito imperfecto ἦν como expresión de la *potencia* que tiende hacia el ser, εἶναι, su *actualización*?; *acto* y *potencia*, son algunas de las nociones fundamentales del sistema aristotélico, que no pueden estar ausentes de la fórmula que «expresa» con más agudeza la substancia. Aristóteles apunta aquí a la forma, al acto, inscribiéndoles en un proceso biológico, vital: la potencia (marcado por el verbo εἶναι en pretérito imperfecto), puesto que, en fin de cuentas, realiza un estudio a partir de los individuos. Estudio que es una ontología *pluralista* y *dinámica*, opuesta a la de Parménides.

La quiddidad indica una permanencia del ser, una realización (entelequia) del ser inscrito en la continuidad de un movimiento, de una *dinámica vitalista*. El τὸ τί ἦν εἶναι es, en efecto, ἡ οὐσία, la esencia, la substancia que reemplaza τὸ εἶδος, la idea platónica, que guarda sus principales características, unidad e inmutabilidad, pero que se inscribe, se imbrica en la φύσις, en el movimiento de la vida. El pretérito imperfecto, tal como fue propuesto, sería seguramente un pretérito imperfecto expresando la duración, duración que contemplaría el tiempo necesario al ser para *realizarse plenamente*: he aquí la *potencia*, noción que Aristóteles inventó para explicar el movimiento. Este pretérito imperfecto que designa una continuidad en la duración, un proceso y la delimitación de un campo de investigación no podía estar expresado por el

participio presente ὄν - participio que tiene también el valor del gerundio en castellano, manifestación del desarrollo de una acción en curso -sin oscurecer por completo la fórmula y con el riesgo de confundirlo con la expresión τὸ ὄν que designa el individuo (presente) -ens en latín-, el ente.

La realización del ser no puede efectuarse sino con la permanencia del ser; permanencia de la substancia que no sufre sino *accidentalmente* y de *manera temporal* una o varias modificaciones; y que designó aquí los συμβεβηκότα no esenciales.

Se configura así el ser (esencial) a través de la forma, el *quid*, expresada por el interrogativo τί, la potencia (ἦν) y el acto (εἶναι), es decir lo puramente constitutivo de un ser adscrito en el medio vital; su substancia (primera) con la adición de los συμβεβηκότα καθ' αὐτά.

A este nivel, se adivina, en el espíritu aristotélico, una comprensión, una aprehensión que es, de hecho, una *intuición* de las cosas, es decir, una aprehensión inmediata, directa de las cosas. Quizá una *presencia* de las cosas; una mirada fenomenológica sobre las cosas, según la opinión de Heidegger, en el fondo mismo de la empresa metafísica aristotélica. Una empresa griega de salvar fenomenológicamente la aparición, tanto que el filósofo alemán afirmará que esta metafísica no es del todo una metafísica, sino una fenomenología de la presencia.

Intuición que es aprehensión. Agarro, por ejemplo, esta silla frente a mí, agarro su forma, su ser, su quiddidad, la sé silla en toda su dimensión (materia, forma, accidente...etc.). El *concepto* es una aprehensión directa mientras la *definición* pertenece al campo de la ciencia discursiva<sup>47</sup>.

47. Le Blond, *op. Cit.*, p. 272: «[le concept] perception intellectuelle de l'essence ou de la quiddité n'est pas identique à la définition de cette quiddité: définir n'est pas seulement *appréhender* une essence - saisir l'humanité en Socrate - mais l'expliquer. L'appréhension des essences et le fait du νοῦς et elle demeure en dehors de la διάνοια: comme telle, elle ne fait pas partie de la science qui est discursive mais est située au-dessus d'elle. La définition au contraire appartient au domaine de la διάνοια: elle est essentiellement un discours, un λόγος, qui comporte nécessairement des parties. Pour définir il faut briser l'unité du concept intuitif dans la multiplicité du discours: j'ai la perception sensible de Socrate, j'ai l'intuition de l'humanité en Socrate, je ne posséderai la définition de l'humanité, la science discursive de l'humanité qu'en distinguant dans l'humanité, l'animalité et la rationalité».

¿No es la vista este sentido que nos permite *coger* en su completa inmediatez la realidad de los seres? El «saber» de las cosas es un sentir; es una intuición: «todos los hombres tienden por naturaleza al saber». El inicio de la *Metafísica* revela que este saber es un sentir (que es el primer sentido del verbo εἰδέναι).

Habría, entonces, un aprehensión directa por parte del hombre sobre esta naturaleza dinámica; el resto es re-construcción (la *Física*, la *Metafísica*, ...etc.) por intermedio de instrumentos (conceptos-definiciones) como acto-potencia, las causas, ...etc., y es ciencia.

La ciencia que es discursiva y que tiende a un análisis de lo general y de lo necesario habla fragmentariamente de los seres de la realidad, que se manifiestan en un primer momento al hombre de lo más sensible (las categorías) a lo más esencial (la substancia); hablar, por ejemplo, de forma, de materia, de causas, de categorías a propósito de la silla, equivale inevitablemente a «fragmentar», a multiplicar el ser de la silla bajo la relación de sus diversos aspectos. Sin embargo, esta ciencia no conduce a una soledad y una angustia del sujeto frente a la naturaleza - una naturaleza que sería muda como en el caso de Descartes. En un segundo momento, el hombre puede reencontrar la plenitud del ser de la realidad puesto que estamos en un universo y en una época donde reina la ἐπιστήμη: el mundo es κόσμος, orden y realidad. Ahí el hombre tiene su papel y puede abrazar esa *totalidad*.

La ciencia, en Aristóteles sería, pues, una extrapolación donde la razón humana segura de sí misma funda un saber que tiene su origen en lo sensible y cuyo objeto es expresar la aprehensión directa de las cosas que el hombre tuvo en un principio. Elogio de la vida teórica, ciertamente, pero en fin de cuentas el filósofo no escapa a lo real, aunque haya manifestado tal deseo<sup>48</sup>.

Presencia e inevitabilidad de los hechos son algunas de las grandes características del mundo aristotélico y finalmente, más que una fórmula, el τὸ τί ἦν εἶναι manifiesta en palabras la evidencia esencial del ser (Forma-Potencia-Acto), sin olvidar su pertenencia al fluir de la φύσις dentro del proyecto ontológico y teológico que pretenden sobrepasar el puro dato sensible y las contingencias accidentales. Se manifiesta en-

48. *Meta.*, A, 1, 981b 15-A, 2, initium.

tonces una imperativa necesidad que imprime a las cosas una fuerza matizada de armonía en su marcha inexorable hacia su finalidad, su completa realización personal<sup>49</sup>.

49. Necesidad que Ravaisson implica en su definición de la quiddidad: «la quiddité d'une chose n'est pas tout ce qu'elle est, mais seulement tout ce qu'elle ne peut pas ne pas être.», *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 T., Paris, 1837, p. 512.