

Sobre la investigación aristotélica en torno a las *Archai* del saber relativo a la *Physis*

On Aristotle's Research on the Archai of the Knowledge concerning Physis

Emilio Isidoro GIRÁLDEZ

Recibido: 30/01/2008

Aceptado: 15/02/2008

Resumen

Este artículo puede ser considerado como un comentario de *Física*, I. En él se expone, por lo tanto, una interpretación de la investigación mediante la que Aristóteles intenta responder a la pregunta acerca de cuántas y cuáles son las *archai* del saber relativo a la *physis*. A través de un análisis de la crítica aristotélica de las respuestas dadas a esa pregunta por los filósofos precedentes, buscamos además aclarar y facilitar la comprensión del desarrollo de dicha interpretación.

Palabras clave: Arché, cada cosa, camino, *eídos*, en general, *génesis*, *génos*, *hyle*, *physis*, *stéresis*.

Abstract

This article may be considered as a commentary on *Physics*, I. In it is expounded, therefore, an interpretation of the research by which Aristotle tries to answer the question about how many and which are the *archai* of the knowledge concerning *physis*. By an analysis of the Aristotle's criticism of the answers given to this question by the previous philosophers, we also try to clarify and make easier the understanding of that interpretation's development.

Keywords: Arche, each thing, eidos, genesis, genos, hyle, in general, physis, steresis, way.

1. Introducción

Una descripción pertinente del propósito de este artículo bien podría ser la siguiente: mostrar la posibilidad de interpretar de un modo filosóficamente relevante el libro primero de la *Física* de Aristóteles¹. Ahora bien, además de pertinente, esta descripción es también, en tanto que aparentemente redundante², oscura, de modo que será en todo caso insuficiente mientras no se diga en qué consiste esa relevancia que se presume característica de la interpretación filosófica proyectada. Un criterio aceptable de la relevancia filosófica de una interpretación es el de la asunción de la condición histórica de la filosofía. Pero, siendo éste un criterio no sólo aceptable, sino de hecho generalmente aceptado, es el mismo aún incapaz de instaurar una delimitación en el seno de las interpretaciones filosóficas. Con vistas a definirlo más precisamente, concretaremos a continuación en dos sucesivas delimitaciones la operación de selección formal de interpretaciones que nosotros atribuimos a dicho criterio.

En primer lugar, es de notar que las interpretaciones genéticas del pensamiento de Aristóteles se abandonan a la construcción de exégesis filosóficamente arbitrarias no porque no pretendan comprenderlo a partir del mundo griego en el que se incardina, sino porque, al revés, ni siquiera se plantean la necesidad de incardinar el propio esfuerzo de comprensión que ellas mismas constituyen en el mundo histórico al que pertenece. Aun cuando la intención consciente de una lectura genética del *corpus* sea la de describir el desarrollo fáctico del pensamiento aristotélico en los términos de una defensa de tesis contrapuestas en los diferentes momentos de un progreso intelectual, dicha lectura presupone por parte del intérprete, pero ahora a espaldas de sí mismo, un desentendimiento con respecto a la constitución hermenéutica de la filosofía que a nosotros nos está dado hacer. Esta gruesa consideración puede ser brevemente argumentada de este modo: la convicción particular de que en el *corpus* aristotélico son rastreables tesis filosóficas contradictorias y sólo explicables mediante su disolución diacrónica presupone la determinación de la filoso-

¹ Salvo algunas excepciones, esta inicial identificación del texto, relativamente breve, por lo demás, en el que se centra el esfuerzo de comprensión de nuestro estudio nos exime, creemos, de la tarea de anotar cada una de las referencias más o menos explícitas que en adelante hagamos a uno u otro pasaje de *Física*, I, las cuales, como es fácil comprender, habrán de ser abundantes, constantes y hasta repetitivas.

² Siendo Aristóteles un “filósofo”, y su *Física* una “obra filosófica”, lo que por principio parece no poder admitirse es, en efecto, la posibilidad de ofrecer una interpretación relevante del primer libro de la *Física* de Aristóteles que no sea una interpretación filosófica.

fía aristotélica por su carácter de ser una doctrina esencialmente enfrentada a la platoniana³, y presupone, en un segundo giro de abstracción, una autointerpretación de la filosofía como mera historia de la filosofía, es decir, como un puro enfrentamiento recíproco entre tesis (explicativas de “la realidad”, por decirlo de algún modo) que se suceden, superándose unas a otras (no necesariamente de forma progresiva), en “la historia” y en cuya defensa están empeñados, con mayor o menor razón, los filósofos; pues bien, es justamente la patencia de esta dinámica (nuestro desengaño en lo que toca a la presunta necesidad del proceso) lo que invalida –para nosotros– la concepción de la actividad filosófica como mera prosecución y/o consecución de la historia de la filosofía⁴.

En segundo lugar, más evidente, pero al parecer también más difícil de evitar, resulta el modo de arbitrariedad filosófica en el que recaen las interpretaciones que, en lugar de dejarse empapar ellas mismas por los implícitos propios de sus interpretandos, comienzan o terminan por donarles sentido desde una recreación de los problemas a los que éstos se enfrentan conforme a parámetros conceptuales anacrónicos. Que una situación histórica sea irreducible a otra no conlleva que ambas sean mutuamente irrelacionables e incomparables; en este sentido, la virtud explicativa del anacronismo hace de su empleo no algo de entrada descartable sino, al contra-

³ Haciendo frente a los autores que, en la estela de W. Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923), identifican al Aristóteles platonizante con el que se supone que debe ser el primer Aristóteles, T.H. Irwin ha querido sacar postrer partido del postulado evolutivo viendo en el supuesto primer Aristóteles a un crítico discípulo de Platón que, con el tiempo, habría moderado su postura reactiva (cf. *Aristotle's first...*, cap. 1, par. 5).

⁴ Es ese carácter (que nosotros tenemos ya ante los ojos) de la mera historia de la filosofía de ser un proceso indeterminado lo que no puede dejar de hacerse igualmente patente en el nivel concreto de las interpretaciones evolutivas, las cuales, como los opositores a dicha metodología se complacen en reconocer, se ha mostrado capaz de probar lecturas de un mismo pasaje diametralmente opuestas con igual certidumbre. Ahora bien, esta comprobación *de facto* es insuficiente (¿no cabe acaso aducir como explicación de la disparidad de interpretaciones evolutivas los errores parciales y los aciertos relativos de unas y otras?), siendo así que el recurso a ella por quienes defienden una lectura “estática” del *corpus* aristotélico no hace otra cosa que delatar la plena coincidencia con sus oponentes en las convicciones de fondo. Es por el contrario el reconocimiento de la índole hermenéutica de la filosofía en el marco de nuestra propia situación histórica lo que, por un lado, nos obliga a rechazar por principio la pretensión de acceder al pensamiento en sí de Aristóteles, y, por otro, define la legitimidad de una interpretación como la manifestación en y por la lectura de los textos de la posibilidad de su propia interpretación filosófica. Por tanto, habrá de ser esa lectura la que, yendo y viniendo sobre el *corpus*, procure la delimitación de aquellos textos en los que transparezcan no ya la fase inicial y final, ambas compactas, por las que supuestamente habría pasado el pensamiento de Aristóteles, sino los vaivenes, las aproximaciones y los desarrollos tentativos propios de un pensamiento al que no le está dado resolverse de inmediato y de una sola vez por todas; es más, aquella lectura deberá procurar igualmente la delimitación de aquellos pasos en los que lo que sea dable observar sean no ya disonancias diacrónicas, sino incluso contradicciones o tensiones sincrónicas, debidas ya al deslizamiento de afirmaciones dogmáticas en el interior del discurso, ya a la aparición en éste de conflictos esenciales a la actividad filosófica misma.

rio, algo muy útil y esclarecedor en aquellos casos en los que cabe constatar coincidencias formales en el pensamiento de autores pertenecientes a mundos históricos diversos o el paso de éstos por trances discursivos análogos; lo descartable de entrada es la extrapolación sistemática y no tematizada de las nociones y los términos con los que una época determinada plantea y formula sus problemas, toda vez que la posibilidad del empleo de esos conceptos está dominada por la necesidad de aquel horizonte último de categorías por el que una situación histórica queda determinada frente a otras⁵.

A este respecto, destacaremos que nuestra lectura de *Física*, I toma especialmente en consideración un aspecto particular de Grecia por lo general allanado por las interpretaciones, a saber, el del estatuto propio de la apariencia, en la cual y desde la cual sigue para Aristóteles constituyéndose el ser de lo que hay⁶. Pero dicha lectura tiene en cuenta además que un cambio de estatuto en este respecto no puede tener lugar sin que a la vez se modifiquen el sentido y las relaciones recíprocas de aspectos otros como los de ser y saber: puesto que la constitución del ser de lo que aparece está aún lejos de quedar del lado de aquello a lo que aparece lo que en cada caso aparezca, el saber no puede a su vez entenderse en Grecia como un hacer ser que deja aparecer, sino que, al revés, debe más bien entenderse como un hacer aparecer que deja ser. Hallaremos esta última apreciación especialmente significativa a nuestros efectos si reparamos en que, a diferencia de lo que encontramos al inicio de los escritos llamados metafísicos, donde una *epistème*, la *sophía*, queda descrita

⁵ En esa extrapolación sistemática caería a nuestro parecer W. Wieland al no contentarse con mostrar la comunidad del lugar discursivo que pudieran tal vez ocupar en Aristóteles la noción de *arché* y en Kant la de “concepto de reflexión”, derivando por el contrario su interpretación en una reducción del pensamiento aristotélico al kantiano (cf. *Die aristotelische...*, pp. 187, 202 y ss.). Otra modernización de Aristóteles puede apreciarse en la base de la pretensión de L. Couloubaritsis de destacar la especificidad de la filosofía aristotélica mediante el dudoso expediente de su parcial asimilación a la kantiana, tomando para ello como punto de referencia la relación que ambos autores tendrían con “la ciencia física”; en esta dirección, cf. en *La Physique...*, pp. 30-48 la forzada exégesis de la *empeiria* aristotélica erigida por Couloubaritsis, en la cual los “principios” se conciben como “condiciones teóricas”.

⁶ Ese aspecto no es allanado, sino ni siquiera columbrado por las lecturas tradicionalmente empiristas, como la de D. Bostock (quien comprende cierta metodología aristotélica como la articulación y fundamentación de una “etapa conceptual” de análisis sobre una previa “etapa empírica” de “colección de casos” cuya exhaustividad nunca podría estar justificada *a priori*; cf.: “Aristotle on the...”, pp. 183-189) o la de G.E.L. Owen (quien, tomando conciencia de que en la *Física* no es posible hallar la “imagen baconiana” que ofrecería la metodología al parecer propuesta por Aristóteles para la “ciencia” especialmente en los escritos *Analíticos*, establece una oposición entre el recurso a la colección de “observaciones empíricas” y el recurso a los *éndoxa* o los *legómena*, y, asimilando luego ambos expedientes bajo el concepto global de *phainómena*, termina, en función de dicha asimilación, por dejar lugar a la concepción de los *éndoxa* y los *legómena* sólo como puras opiniones subjetivas, las cuales serían, ya éstas sí, las que un híbrido de metodología filosófica y dialéctica tendría por objeto analizar; cf. “Tithenai ta...”, pp. 113-118).

ella misma como *epistéme* en torno a ciertas *archaí*, lo que en *Física*, I 1 se nos dice es que en adelante (a lo largo de ese mismo primer libro) se va a intentar delimitar lo concerniente a las *archaí* de la *epistéme* en torno a la *physis*, expresión ésta que actúa en la mente del intérprete como un casi inevitable resorte de la pregunta acerca de si esos *archaí* han de entenderse como *archaí* del saber, del ser o de ambos. Y es que el desdoblamiento ontológico y epistemológico que el solo planteamiento de esta pregunta provoca en las interpretaciones⁷ las torna ya incapaces de apropiarse del sentido de la *peîra* (“tentativa”) aristotélica, a saber: hacer aparecer, por y en su través, aquello que, determinando ello mismo a toda apariencia particular, no podría ello mismo adoptar una particular apariencia (no podría aparecer pareciendo, o sea siendo, esta cosa o la otra).

En la mostración de ese sentido se empeña precisamente este artículo, el cual comienza mostrando que el problemático empleo en *Física*, I 1 de las nociones de

⁷ Este desdoblamiento se hace visible en la distinción de Irwin entre los “primeros principios proposicionales” (objetivos) de nuestras descripciones y los “primeros principios no-proposicionales” de la realidad objetiva con los que aquellos se corresponden (esta distinción, sobre la cual se sostiene la interpretación de Irwin, queda establecida desde el inicio de su *Aristotle's first...*). Y se pone igualmente de manifiesto en la descripción que hace Wieland de los “principios”, cuando éstos son el objeto propio de la investigación aristotélica, como “puntos de vista” generales o “dispositivos útiles” para el descubrimiento de aquellos otros “principios” relevantes que constituyen los correspondientes factores específicos resultantes del análisis del objeto directo de las investigaciones particulares (cf. en general “Das Problem der...”); obsérvese que Wieland se ve obligado a establecer esta escisión en la noción de *arché* una vez que, habiendo comprendido los “principios generales” como componentes estructurales del lenguaje (cf. *Die aristotelische...*, cap. II), habiendo hecho del lenguaje en consecuencia (con vistas en parte a salvaguardar la necesidad de los “principios”, pero descartando en cualquier caso, acertadamente, que pudiera el *lógos* tener para Aristóteles un estatuto puramente empírico) un ámbito de algún modo coincidente con la esfera del ser, habiendo constatado a la vez la imposibilidad de concebir los “principios” en cuya delimitación se empeña Aristóteles por ejemplo en *Física*, I como –digámoslo así– “cosas entre las cosas”, y habiendo por último sentido también la mutua semejanza que en este sentido afecta a la *arché* aristotélica y al concepto de reflexión kantiano, opta finalmente por dirimir la cuestión última de cuál sea la condición de la consistencia del *lógos* elaborando una exégesis de las *archaí* en la que por toda explicación de la necesidad de éstas se alega su carácter de venir a ser en Aristóteles algo así como lo que en Kant son los conceptos de reflexión (y ya se ve que esto no es dirimir la cuestión, sino diferirla). Nótese, en definitiva, que el paso en falso lo ha dado Wieland de antemano al rechazar que Aristóteles fundamente el acceso a los “principios” en la “intuición”, la cual, no teniendo al parecer papel ninguno en los trances en los que Aristóteles se ordena a la búsqueda de las *archaí*, debe por ello, según el autor, quedar operativamente restringida al campo del razonamiento silogístico; a lo cual respondemos que si, efectivamente, el *noûs* no es camino a las *archaí*, ello se debe no obstante a que las *archaí* constituyen precisamente los límites internos que el *noûs* le impone al *lógos*. Es así comprensible, por otro lado, la necesidad en que se ve Couloubaritsis, al querer apoyar su explicación en la de Wieland, de fundamentar el recurso a las estructuras del lenguaje en lo que él llama las condiciones “heno-onto-lógicas” del pensamiento aristotélico (cf. *La Physique...*, pp. 24-29); también en este autor, por lo tanto, se produce el desdoblamiento inicialmente señalado. Otra ilustración del consabido desdoblamiento constituye, en fin, la remisión de E. Berti a una supuesta “metafísica dialécticamente estructurada” como método propio de instauración de los principios (cf. “Physique et...”, p. 27).

lo *kathólou* y lo *kath' hékaston* remite a una comprensión de la apariencia como punto de partida del “camino” hacia las *archaí*. Prosigue discurrendo que si el nivel de la *aísthesis* puede erigirse en el apoyo de un *lógos*, ello se debe a que la posibilidad de aquella viene dada para Aristóteles justamente por éste. Lo que el argumento vendrá a reclamarnos entonces será que demos razón a su vez de la posibilidad del *lógos dialektikós*; la dificultad en este punto será, pues, la del reconocimiento de aquello que transparece en la espesura de dicho *lógos* al ser éste tomado en su carácter de ser no ya un *lógos* indefinido sino “lo otro” que un “*lógos*” inconsistente. Apoyándonos en los textos vendremos por fin a identificar en el *noûs* aquello que da consistencia al *lógos*: es en consecuencia el propio recorrido del *lógos*, que se desenvuelve a partir de la *empeiría* y se pone a sí mismo como distancia sostenida por el *noûs* en la que el mismo *noûs* de las *archaí* puede por tanto “aparecer”, el que habrá de revelarnos a los contrarios y a la *hyle* como tales *archaí*.

2. Física, I 1: la apertura del camino hacia las *archaí* del saber relativo a la *physis*

La lectura del título ARISTOTELOUS PHYSIKE AKROASIS en la portada de cierta “obra” editada con criterios en ningún modo indiferentes a los contenidos que reúne, pero cuyos contenidos rechazan de entrada precisamente el ser editados como “una obra”, podría generar en nosotros la expectativa de encontrar también en el primero de sus ocho libros una lección de *physiké*, siquiera fuera introductoria o preliminar. Sin embargo, la siguiente consideración, provista ya por una lectura aislada del texto, basta, si no para romper con esa expectativa, sí al menos para hacer cuestión de ella: la intención de dicho libro, tal como se expone en el primero de sus nueve capítulos, es la de “intentar delimitar” (*peirân diorísasthai*) lo concerniente a las *archaí*⁸ de la *epistème* en torno a la *physis*; dicha tarea no es del todo

⁸ La palabra *arché*, cuya primera versión es la latina *principium*, es vertida invariablemente a las lenguas modernas por la palabra “principio” (fr. *principe*, ing. *principle*, al. *Prinzip*...), la cual denota en general la parte primera o el tramo inicial de algo, y, así, puede fácilmente connotar también la pertenencia del principio a lo principiado, o la inclusión de aquello en esto, y, por tanto, la posterioridad lógica del principio con respecto al todo del que el principio sería principio. Por el contrario, la *arché* designa la abertura que instituye la apertura (el aparecer) en la que tiene lugar –que es el tener lugar de– aquello de lo que la *arché* es *arché*, en consonancia con lo cual está la “estructura formal” (cf. Wieland, W.: “Aristotle’s *Physics*...”, p. 139) del significado de dicho término, extraíble del registro aristotélico de sus usos en griego antiguo (cf. *Mt.*, V 1): la condición de la *arché* es la de ser *tò prôton hóthen*, por lo que, a diferencia del puro “principio”, ésta tiene el carácter de ser no sin más “lo primero”, sino también “aquello anterior desde donde” o “a partir de lo cual” algo viene a ser lo que es; no sin más el empiece, el comienzo, el inicio..., sino lo que “ante todo” hace empezar, da comienzo, da inicio... (en este sentido, habría que decir que es más bien aquello de lo que la *arché* es *arché* lo que pertenece a la *arché*, y no al revés). Dado el valor especialmente diverso de las palabras “princi-

autónoma, sino que aparece en principio subordinada al *epístasthai* (“saber”) concerniente a la *physis*, el cual tiene lugar precisamente a partir del conocimiento de ciertas *archai*; luego el desenvolvimiento de tal intento, que es justamente lo que hace posible el *epístasthai*, no puede identificarse con ningún desarrollo interno a la *epístème* en cuestión⁹. El *epístasthai* en torno a la *physis* tiene lugar, según se nos dice, a través de un *méthodos*, es decir, a lo largo de una vía de estudio, cuyo recorrido, la *apódeixis*, parte de *archai*. Por su lado, el intento de delimitar lo concerniente a las *archai* de las que parte ese *epístasthai* es remitido a un “camino” (*hodós*) que se abre desde lo que nos es más “fácilmente reconocible” (*gnórimon*) a nosotros hasta lo que lo es conforme a la *physis*¹⁰. Lo mismo lo expresa Aristóteles también en términos de *antes* y *después*, introduciendo ahora una caracterización de lo que queda a ambos lados del camino: lo *en primer lugar* manifiesto para nosotros son las cosas dispersas (*tà synkechyména*), y a partir de éstas se vuelven luego reconocibles las *archai* que las separan (*diairoúsi*); por eso –añade Aristóteles– “hay que dejarse llevar” (*deî proiénai*) desde lo que “en general” son las cosas (*tò kathólou*) hasta lo que es “cada una” de ellas (*tà kath' hékasta*), porque, en la medida en que abarca una pluralidad a modo de partes suyas, lo que en general son las cosas es un todo, y aquello que tiene la condición de ser un todo es más fácilmente reconocible conforme a la *aísthesis*.

Para nosotros, lectores no griegos de un texto griego, lo que con toda evidencia hace de este modo Aristóteles en el inicio de la *Física* es comprobar que lo primero que se le da a la investigación es la confusión y el desorden de las cosas, o bien un ordenamiento puramente relativo de éstas, y consecuentemente, programar una pio” y “*arché*”, y dada la dificultad de encontrar una equivalencia cabal para esta última, optamos por dejar dicho término sin traducir. Razones del mismo orden nos mueven a dejar también sin traducir algunas otras palabras griegas.

⁹ Basta con echar un vistazo a la bibliografía secundaria relativa al texto que estudiamos para captar que el principal obstáculo que el libro primero de la *Física* le opone a nuestra comprensión es su condición de ser una especie de encrucijada entre *philosophía*, *dialektiké* y *epístème*, en el sentido más o menos específico que Aristóteles pueda dar en ciertos contextos a dichos términos. Ahora bien, nuestra dificultad para comprender cómo procede aquí Aristóteles no es aislable de nuestra dificultad para comprender a qué procede aquí Aristóteles. A este respecto, consideramos que es preciso abordar el libro que estudiamos tomando previamente en consideración estas tres relaciones: 1) la *epístème* parte ciertamente de *archai*, pero de las *archai* no hay *epístème* (no hay *apódeixis*) sino *noûs* (cf. *An. seg.*, II 19, 100b 5-17); 2) la *dialektiké* constituye un “camino” hacia las *archai* y el *méthodos* de cada *epístème*, pero es incapaz de mostrar el “determinado modo de ser” (la *physis*) de las cosas (cf. *Tóp.*, I 2, 101a 36-101b 4 y *Ref. sof.*, 11, 172a 15-21); y 3) a pesar de tratar ambas disciplinas acerca de lo mismo, la *dialektiké* sólo es “tanteadora” o “tentativa” (*peirastiké*) en relación a aquellas cosas con respecto a las cuales la *philosophía* es “conocedora” (*gnoristiké*) (cf. *Mt.*, IV 2, 1004b 25-26).

¹⁰ Esta expresión, “conforme a la *physis*”, designa aquí no otra cosa que el carácter de ser fácilmente reconocible por sí mismo de aquello hasta lo que el camino conduce. Por ello, decir “simplemente” (*haplôs*) no es sino otra manera de decir “conforme a la *physis*”, y también por ello ocurre que el camino no conduce a las *archai* de cualquier manera, sino que “es necesario avanzar” (*anánte proágein*) en cierto sentido indicado y no en otro para que ese camino se abra como tal.

tarea analítica de reordenación con la que obtener una ordenación absoluta: que las cosas estén inicialmente dispersas –razonamos sin más– significa que están de entrada ordenadas en función de lo que a nosotros nos parece que son y, por consiguiente, que no están separadas según criterios que respondan a lo que ellas mismas son, puesto que si así fuera entonces tales criterios no serían sino sus *archai*. Esta interpretación, empero, no siendo incorrecta, nos orienta no obstante en un sentido inverso al sentido en el que el texto está de hecho orientándonos; mejor dicho: esa interpretación pasa por alto, tomándolo por una evidencia en cuya confirmación no habría por qué insistir, y pasando por alto en consecuencia el hecho de que Aristóteles no hace otra cosa que justamente insistir en la confirmación de esa presunta evidencia, el sentido a cuya puesta de manifiesto está ordenado todo el primer capítulo de *Física*, I, donde lo que se torna relevante no es que las cosas puedan no ser lo que en principio parecen, sino que en todo caso pueden parecer y poner de manifiesto lo que son. Ahora bien, si en verdad es esto lo que el texto enfatiza, entonces debe subyacer en el mismo una ulterior distinción que sirva de fondo contra el que poder destacar lo que afirmamos que se destaca: aquello que, según se desprende del texto, un lector griego –pongamos que contemporáneo de Aristóteles– del mismo no habría necesitado encontrar explicitado en éste, es que si ya las cosas dispersas revelan lo que son es porque de hecho su parecer y aparecer es diferenciable del mero aparentar o hacerse pasar por lo que no se es. Teniendo en cuenta que el requisito de esa diferenciación se convierte, en el proceder de Aristóteles, en la exigencia de que ya en el seno mismo de la apariencia esté rigiendo de antemano una delimitación obrada por lo que, al menos en algún sentido, han de ser *archai*, podemos ahora resumir lo que queda apuntado en *Física*, I 1 del siguiente modo: es la delimitación obrada ya en el seno mismo de la apariencia por lo que en algún sentido han de ser *archai* lo que, en la medida en que sea reconocida como tal delimitación, puede erigirse en camino o paso hacia las *archai* de la *epistème* en torno a la *physis*.

Que en el inicial estado de dispersión de las cosas ya hay delimitación es algo que Aristóteles apunta cuando señala que, sin perjuicio de que la misma sea inferior a las *archai* en lo que toca a su “exactitud” (*akribeia*), no obstante ya la *aísthesis* misma constituye una “capacidad decisiva” o “resolutoria” (*dynamis kritiké*), toda vez que la *aísthesis* lo es siempre de lo que en general es cada una de las cosas de las que se tiene *aísthesis*; es decir: ésta se produce necesariamente en presencia de “esta” o “aquella” cosa (*tóde ti*), pero lo es de “tal” o “cual” cosa (*toiónde*) que esta y/o aquella son en general¹¹. Que entonces la *aísthesis*, en tanto que capacidad decisiva, haya de deslindarse de algún modo de la posibilidad del error y la confusión de unas cosas con otras, es lo que se recoge en la diferencia establecida entre la pura

¹¹ Cf. *An. seg.*, II 19, 99b 32-35 y 100a 16-18, y *Mt.*, VII 13, 1038b 34-1039a 2.

aísthesis y el cúmulo de *aísthéseis* que, retenidas por el recuerdo, producen la *empeiría*, diferencia equivalente a la asunción de que a todo reconocimiento –pero también a todo error y confusión– le precede una *epagogé*, esto es, un haber efectuado –de la manera que sea– el paso desde cada una de las cosas hasta aquello que éstas son en general¹². Que de aquella capacidad decisiva no podría derivarse el conocimiento de las *archai* si no fuera porque ya hay *archai* (o lo que en algún sentido han de ser *archai*) condicionando de antemano el estado de dispersión de las cosas del que inicialmente da cuenta la *empeiría*, y que eso es precisamente lo que en *Física*, I 1 se torna relevante, es algo que a su vez queda indicado en el hecho de que, obrando en contra de la pauta habitual, Aristóteles asigne lo *kathólou* al conocimiento conforme a la *aísthesis* y no al conforme al *lógos*¹³.

2.1. La oposición entre lo *kathólou* y lo *kath' hékaston*

Lo que en general son muchas cosas o se dice de ellas es algo determinado “en general” por cuanto abarca una pluralidad de cosas, pero no es continuo con las cosas que abarca (no está constituido por y a partir de ellas) por cuanto éstas no dejan de ser en cualquier caso lo que cada una sea; puesto que se dice de “todas” y cada una de las cosas de las que se dice, lo que “en general” se dice de muchas cosas es una de las maneras en que se dice “todo” (*hólon*), bien entendido que aquellas mismas no son *algo* que lo sean “todas”, sino que cada una de ellas es lo que cada una sea (en este sentido son *tà kath' hékasta* las cosas que abarca lo *kathólou*)¹⁴. Que lo *kathólou* se diga de cada una de las muchas cosas de las que se dice no significa que sea ello mismo mero predicado o nombre o concepto: “las cosas” (*tà prágmata*) son, por un lado, lo que sean en general, y, por otro, lo que cada una sea¹⁵, en lo cual se pone de manifiesto que la distinción entre lo *kathólou* y lo *kath' hékaston* no tanto instaura una relación entre dos clases de cosas como establece una descripción del carácter de ser distanciado respecto de sí mismas, por un lado, y entre sí mismas, por otro, de las cosas presentes, lo que a su vez se esclarece atendiendo a esta segunda precisión: que esto y/o aquello sean en cada caso tal o cual cosa en general conlleva que las cosas no simplemente son lo que sean, sino que ponen de manifiesto lo que son, en cuanto que no parecen sin más lo que son ni apa-

¹² Cf. *An. seg.*, II 19, 99b 36-100b 5 y *Tóp.*, I 12, 105a 13-16.

¹³ Cotéjense a este respecto *Fis.*, I 1, 184a 24-26 y I 5, 189a 5-8. Cf. también *An. seg.*, I 2, 71b 19 y ss.

¹⁴ Si lo *kathólou* no es aquello que todas las cosas que abarca son, es sencillamente porque las cosas que abarca no son “todas” sino “muchas” (*pollá*), de modo que no puede decirse que defina un subconjunto dentro de un conjunto, sino que más bien conviene a una multitud de cosas (no porque sean en gran cantidad, sino porque en todo caso están dispersas) no “del todo” (sino sólo en general) definidas. Cf. *Mt.*, V 26, 1023b 26-32.

¹⁵ Cf. *Sobre la interp.*, 7, 17a 38-17b 1.

rece solo lo que son, sino que cada una parece otras y aparece junto a otras. Esta precisión, por su lado, queda en dependencia o deriva aún en la necesidad de establecer una tercera demarcación, a saber, la que defina el parecer y aparecer de las cosas separando en el seno mismo de la apariencia aquello que sea apariencia de “alguna” cosa frente a aquello que, ya por no ser nada de lo que parece, ya por no parecer nada de lo que es, sea apariencia de “ninguna” cosa o no sea apariencia ninguna.

Hechas estas precisiones, digamos ya que en principio las cosas son conocidas conforme a la *aísthesis* cuando se presentan siendo cada una algo, mientras que lo son conforme al *lógos* cuando se reconoce aquello que son en general: es cosa de la *empeiria* saber que a éste y a ése y a aquél, ostentando tales síntomas, les ha venido bien tal medicamento; pero tener a éste y a ése y a aquél delimitados como flemáticos presupone ya saber por qué tal medicamento y no otro les venía bien; lo cual también puede decirse así: reconocer a éste y a ése y a aquél como flemáticos presupone la posesión de un *lógos*, esto es, de aquello no inicialmente presente que los define no ya en general como enfermos sino exactamente como flemáticos. Ahora bien, no sólo la posibilidad del reconocimiento de éste, ése y aquél como flemáticos, sino también la del error y la confusión de los mismos con, por ejemplo, biliosos, están condicionadas por el reconocimiento previo de éstos como siendo en general enfermos y no sanos, lo que significa que ya la forma en que inicialmente aparecían estaba regida por algún *lógos*, o lo que es lo mismo: que ya inicialmente les ocurría que no parecían “cualquier” cosa sino “alguna” determinada¹⁶. Pues bien, es este último aspecto destacado el que justifica que, lejos de condenarnos a una búsqueda al azar, sea la propia apariencia inicial de las cosas la que por el contrario roture un camino conducente a las *archaí* y deslindable, por tanto, de otras posibles vías de estudio erradas: nuestro intento de delimitar lo concerniente a las *archaí* que separan la *physis* de lo que no es la *physis* está él mismo delimitado según lo que en algún sentido han de ser *archaí*, puesto que es el hecho de que las cosas sean ya en general algo determinado lo que las convierte a cada una de ellas en algo susceptible de ser reconocido. Que lo que inicialmente aparece sea no sólo algo determinado sino también algo determinable es lo que avala, en definitiva, nuestro intento de delimitación, el cual depende en último término, por todo ello, de que una tercera distancia se abra no ya entre unas cosas y otras ni entre lo que en general son las cosas y lo que es cada una de ellas, sino entre la apariencia de las cosas, por un lado, y, por otro, lo puramente indeterminado y lo enteramente definido (si, en efecto, parecieran cualquier otra cosa y aparecieran junto a cualquier otra cosa, o “parecieran” sin más lo que son y “apareciera” solo lo que son, entonces las cosas no serían en general algo determinado ni serían en sí mismas, en consecuencia, algo determinable).

¹⁶ Cf. *Mt.*, I 1, 980b 28 y ss.

2.2. *Dialektiké, philosophía y epistéme*

La delimitación establecida entre el puro “aparentar” o “hacerse pasar por” y el estricto “parecer y aparecer” viene, como hemos visto, a dar curso y hacer efectivo a nuestro intento de delimitación de las *archai* de la *epistéme* en torno a la *physis*: puesto que hablar en torno a la *arché* que separa a los entes *physei* de cualquier otro género de cosas presupone el reconocimiento de la *physis*, surge la dificultad de cómo va a ser posible siquiera hablar acerca de la *arché* de aquello que no conocemos; dicha dificultad se supera señalando que, de entrada, conocemos la *physis* como siendo algo determinado en general¹⁷; pero si ese conocimiento es *arché* para el intento de delimitar lo concerniente a las *archai* de la *epistéme* en torno a la *physis*, entonces necesariamente hemos de contar de antemano con una *arché* que delimite el parecer y aparecer de los entes *physei* frente a aquello que sea aparición de ninguna cosa. Ahora bien, tal *arché* no separa a un género de cosas de otro género de cosas, porque delimita precisamente a las cosas frente a..., nada, esto es, frente a lo que por aparentar lo que no es se diluye en una aparición de ninguna cosa y, por tanto, en una aparición falsa en tanto que aparición, es decir, en una ilusión. Por lo tanto, esa *arché* definirá lo que son las cosas no en tanto que es cada una *lo que es*, sino en tanto que simplemente lo *es*, delimitación ésta que aun sustrayendo a las cosas a su *génos* y considerándolas como siendo “cualquier” cosa, alcanza a salvar para ellas una determinación, esto es, un *eídos*, al distinguirlas frente a lo que no es “ninguna” cosa.

Expresándonos en los términos en que lo hemos hecho, parecería que sugerimos que el camino a las *archai* es la *philosophía* misma¹⁸. Pero no es en primer lugar la *philosophía* la que hace camino a las *archai*, sino uno de aquellos dos supuestos “saberes” que se revelan bajo el mismo horizonte de aparición que ésta y pueden por ello ser confundidos con ella, a saber, no la *sophistiké* (la cual sólo se sostiene nutriéndose de la aparición de la *philosophía*, es decir, aparentando o haciéndose pasar por *sophía* sin serlo), sino la *dialektiké*, la cual entra en relación con la *philosophía* por tratar como ella acerca de “cualquier” cosa. En efecto: la búsqueda de un *méthodos* tal que, tomando como punto de partida los “pareceres” (*tà dokoúnta*) que generalmente se reconocen y aceptan (*tà éndoxa*), capacite para someter a discusión cualquier cosa que sea propuesta, es lo que emprende Aristóteles en los llamados *Tópicos*, siendo así que en eso de que lo tratado en función de tal *méthodos* sea no “alguna” cosa (léase “alguna” en el sentido de incluíble en uno u otro género de cosas) sino “cualquiera” ya está dicho el que tal tratamiento haya de partir de “pareceres”, es decir: no de las *archai* que delimitan a las cosas por ser precisamente las de lo que cada una de ellas es, sino de los criterios en virtud de los cuales las

¹⁷ Cf. *An. seg.*, II 19, 99b 15 y ss., y I 1, 71a 1 y ss.

¹⁸ Cf. de manera global *Mt.*, IV 1-2 y VI 1, y *Tóp.*, I 1.

cosas aparecen dispersas, o sea, como siendo algo en general. A diferencia de lo primero y verdadero, caracteres de las *archaí* de las que parte la *apódeixis* de la *epistéme*, lo generalmente reconocido y aceptado (que no es sino lo que nos es más fácil de reconocer a nosotros) no es reconocible por sí mismo, sino por ser lo que le parece, o bien a la mayoría, o bien a los sabios; de ahí que todo parecer sea susceptible de ser examinado. Ahora bien, si un *légein* o un *dialégesthai* puede tener por *arché* en algún sentido los pareceres de los más o de los sabios, entonces tales pareceres no pueden ser considerados de entrada falsos; en consecuencia, ha de haber otros pareceres que sí puedan ser inicialmente reconocidos como falsos pareceres: en efecto, puesto que poseyendo “entendimiento” (*noûs*) nadie sometería a discusión ni lo que a nadie le parece ni lo que para todos es evidente¹⁹, encontramos de este modo definida no sólo la posibilidad de establecer pareceres reconocibles en torno a lo que son las cosas, sino también la de establecer falsos pareceres, esto es, pareceres falsos no por su contenido, sino por aparentar ser pareceres sin serlo. Que, por un lado, nada sea más propio de la *dialektiké* que la capacidad para examinar cualquier cosa, y, por otro lado, la aparición de las cosas esté ya de antemano discernida frente a aquellas manifestaciones que lo son de “ninguna” cosa, es lo que justifica que haya un *lógos dialektikós* y que éste pueda erigirse en *hodós* hacia las *archaí* de una *epistéme*²⁰.

Ahora bien, las *archaí* no son de ningún modo el término o la meta del camino recorrido por el *sylogismós dialektikós*, el cual podríamos decir que está aún a expensas de un desdoblamiento en, digámoslo así, un recorrido horizontal y otro vertical, del cual depende el acceso a las *archaí*: horizontalmente, el camino puede ser recorrido (o no ser recorrido), en efecto, *desde* las cosas en general *hasta* cada una de las cosas, mientras que, verticalmente, el camino va *desde* sí mismo *hasta* las *archaí*. Es decir: es el hecho de que el camino sea recorrido horizontalmente lo que lo desdobra verticalmente en una decantación de las *archaí*, y lo difícil de captar, llegados a este punto, es la manera en que la apertura del repliegue horizontal del camino determina al recorrido vertical mismo; sin embargo, como ya antes dijéramos, es así que todos los esfuerzos de Aristóteles están dedicados en este punto no a otra cosa que a enfatizar y poner de relieve dicho eje articulador; de hecho, tal conexión es justamente aquello que más inmediatamente se le da a una lectura desprevenida del texto, la cual no podría por menos de afrontar con algo de perplejidad el empeño que pone Aristóteles en aclarar que, para que conduzca a las *archaí*, el camino referido ha de recorrerse en un sentido y no en otro: si es en el recorrido horizontal del camino donde puede tener lugar (o no tener lugar) la apertura del recorrido vertical es porque el camino no es indiferente al sentido en que es recorri-

¹⁹ Cf. *Tóp.*, I 10, 104a 4-8.

²⁰ Cf. *Tóp.*, I 2, 101a 36-101b 4.

do, sino que el camino que conduce a las *archaí* sólo es tal en la medida en que sea recorrido *desde* las cosas en general *hasta* cada una de las cosas²¹.

El *lógos dialektikós* por sí mismo, es decir, el recorrido del camino horizontal abandonado a sí mismo y reducido por ello a una extensión no marcada en cuanto al sentido en que debe ser recorrida, no tiene de suyo un carácter delimitador, pero no porque pueda pasar tanto de lo *kathólou* a lo *kath' hékaston* como de lo *kath' hékaston* a lo *kathólou*, sino porque allana la diferencia entre ambos términos y considera cualquier cosa como cualquier cosa, o lo que es lo mismo, considera que para las cosas no hay más ser que el ser algo en general. Es por eso por lo que el *lógos dialektikós* no es conocedor de uno u otro género de cosas, es decir, no pone de manifiesto la *physis* (el modo determinado de ser lo que sea) de nada, puesto que no toma en consideración a cada una de las cosas, o, mejor dicho, las reduce a aquello que son en general, y, así, toma lo inicialmente aparente como si fuera en sí mismo algo reconocible pero cuyo reconocimiento es a su vez, a pesar de todo, indefinido. Tomar en serio la *dialektiké* supone, en consecuencia, reconocer en ella un *lógos*, pero supone también reconocer que la capacidad de ese *lógos* no va más allá de dar pie a una “tentativa” de delimitación, tentativa cuya indefinición se debe a su pasar por alto cada una de las cosas para considerarlas únicamente en general²².

Al juego de la *dialektiké* con las determinaciones inicialmente aparentes ha de sucederle, por ello, el conocimiento no ya de las cosas en general sino de las *archaí* de cada una de ellas, es decir, el reconocimiento de aquella delimitación con respecto a la cual el *lógos dialektikós* era insuficiente y meramente tentativo. Esa delimitación es la que establece cierta *arché* ya en el seno mismo de la apariencia, y esa *arché* lo es no para otra *epistéme* que para la *epistéme* primera, la cual toma en consideración aquello que las cosas son en general pero en la medida en que éstas son susceptibles de ser reconocidas de forma definida, es decir, a través de su inclusión en uno u otro *génos*. No es el hecho de que cualquier cosa sea incluíble en un *génos*

²¹ Sólo recorriendo el camino horizontal en el sentido indicado adquiere éste el carácter de ser “delimitador”, lo cual conlleva antes que ninguna otra cosa el reconocimiento de ese camino como tal camino, es decir, como algo que conduce a las *archaí* de la *epistéme*; conlleva, pues, el reconocimiento de que también el *hodós* hacia las *archaí* está regido por lo que en algún sentido han de ser *archaí*.

²² Cf. *An. seg.*, I 11, 77a 26-35. Que lo que primeramente se hace a la hora de emprender la búsqueda de las *archaí* de la *epistéme* en torno a la *physis* es *dialektiké*, quedaba indicado desde el inicio al decirse entonces que nos proponíamos no otra cosa que “intentar” (*peiráo*) delimitar lo concerniente a esas *archaí*. Nótese asimismo cómo se torna comprensible al cabo el sentido rectificador con respecto al *méthodos* de la *dialektiké* que tiene esa otra coletilla tantas veces repetida por Aristóteles y que, justamente por presumirse obvia, resulta tan incomprensible para nosotros en tanto que objeto de la insistencia de aquél: creemos que conocemos “cada una” de las cosas cuando conocemos sus *archaí* (es decir, no cuando las conocemos en general, lo cual no basta para conocer lo que cada cosa sea), donde la pauta para la comprensión la da justamente la oposición a lo *kathólou* de lo que en la coletilla queda obviado por la exégesis desprevénida: el énfasis en el *hékaston* (cf. *An. seg.*, I 9, 75b 37 y ss.).

lo que legitima a la *philosophía* primera como una cierta “*epistéme*”, sino el hecho de que, aun no perteneciendo a un *génos* “uno”, cualquier cosa en sí misma es ya algo determinado, algo que, por tanto, puede ser reconocido en tanto que siendo aquello que es cualquier cosa. Que cualquier cosa sea ya en sí misma algo determinado y que haya en consecuencia un saber que se ocupa de lo que simplemente es ser, o, dicho de otro modo, que haya *archai* operando ya en el nivel de la apariencia inicial de las cosas, es lo que justifica la posibilidad de hablar de las *archai* de cada una de las cosas (esto es, de las cosas en tanto que incluíbles en uno u otro *génos*) aun sin tener en cuenta el *génos* al que éstas pertenecen²³.

2.3. El carácter analógico del discurso en torno a las *archai*. Las oposiciones Ser / No-ser y Uno / Muchos

En un primer paso hemos constatado que el ser de las cosas (su ser lo que cada una sea) consiste en su constitución como diferencias con respecto a sí mismas y en su institución en una mutua relación de yuxtaposición: cada una de las cosas que hay es lo que es sólo en tanto que distinguida frente a aquello que es en general y en tanto que diferenciada de cada una de las cosas que parece y junto a las cuales aparece. En la medida en que ésta es la modalidad de ser que conviene a las cosas que hay (en la medida en que las cosas son lo que son de este modo determinado), es así que aquello que éstas sean en general y aquello que sea cada una de ellas habrán de contarse como *archai* en algún sentido²⁴. En efecto: lo que nombran esas nociones, tal y como hasta aquí han sido descritas, no es sino la oposición Ser / No-ser, la cual ha quedado en nuestra interpretación definida en los términos de la opo-

²³ Así, pues, es la *philosophía* la que, recorriendo horizontalmente y en el sentido indicado el camino conducente a las *archai*, obra el desdoblamiento de dicho camino en un recorrido vertical de decantación de las *archai*: la *philosophía* no es –ni podría ser– un *dialégesthai* en torno a las *archai*, sino que es un saber que establece analogías en torno a éstas y que posee no ya el *lógos* que diferencia el *eidos* de cada cosa en su *génos*, sino el *noús* que diferencia a las cosas en general frente a lo que es no ser ninguna cosa; es, por consiguiente, un *légein* en el que ya está discernido qué significa aparecer, o lo que es lo mismo, ser algo determinado en general (cf. *An. seg.*, I 10, 76a 31-76b 2 y II 19, 100b 5-17).

²⁴ Puede y tal vez deba sonar extraño eso de que lo *kathólou* y lo *kath' hékaston* tengan que ser *archai* en algún sentido. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que, como veremos, acerca de las *archai* sólo cabe hablar analógicamente, y que por ello las cosas que en cada caso se diga que éstas son han de ser consideradas como menciones que intentan destacar uno u otro aspecto de algo en relación a lo cual toda mención directa o ajustada ha asumido ya su fracaso. Por otro lado, se verá también en lo que sigue que la oposición entre dichos términos está aquí funcionando como la oposición Uno / Muchos, la cual equivale a su vez, en cierto modo, a la de Ser / No-ser; pues bien, dicho par de oposiciones constituyen la contrariedad a la que, según Aristóteles, remonta toda contrariedad, y, como se estudiará en el apartado 3, los contrarios son, en efecto, *archai*. Si no basta con esto para despejar la extrañeza de la que dábamos cuenta, remitimos en último término a la *aporía* registrada en *Metafísica*, III 6, 1003a 5-17, la cual está explícitamente descrita como la dificultad de saber si las *archai* son *kathólou* o son a la manera de *tà kath' hékasta*.

sición Parecer-lo-que-se-es / Parecer-lo-que-no-se-es a causa de haber empezado tal interpretación por prevenirse frente al principio más bien moderno según el cual “las apariencias engañan”, esto es, frente a la actitud hermenéutica no griega consistente en proyectar unilateralmente la negación del ser o, por decirlo de otro modo, la falsedad y la ilusión, sobre la apariencia que inicialmente “reviste” a las cosas. Así, pues, lo que en un segundo paso nos está dado constatar es que la diferencia designada por esa oposición está a su vez en dependencia de la previa delimitación del horizonte de aparición de las cosas, es decir, de aquello que éstas estén siendo en general. Dicho de otro modo: lo que aquí acontece de entrada es que no comenzamos por hablar de género alguno de cosas, es decir, de cosas tales que sean “alguna” misma cosa, sino que nuestro punto de partida “forzado” es el tratamiento de aquello que mismamente sea ser una cosa, de suerte que nuestro intento de delimitación sólo podrá tener sentido en el caso de que “cualquier” cosa siga siendo, en algún sentido, “alguna” determinada, lo cual exige tanto distinguir a su vez lo que las cosas son en general frente a lo que mismamente sea ser, como, por ello mismo, poner de manifiesto la distancia que separa al horizonte de aparición de las cosas, primero, con respecto a aquello que tenga un carácter de ser no distanciado sino cerrado con respecto a sí mismo y por tanto radicalmente escindido con respecto a lo que sea ser alguna cosa, y segundo, con respecto a aquello que, deslindándose de la yuxtaposición que define el modo de aparición y apariencia de las cosas, y acogándose por contra a un modo de ser subordinado en tanto que eclipsado por la apariencia misma de las cosas, aparente y se haga pasar por lo que ello mismo no es.

Esta última precisión hecha tiene varias consecuencias: en primer lugar, la misma deriva en la necesidad de introducir una tercera *arché* a la que le esté depurado justamente el delimitar el horizonte de aparición que constituye a las cosas en tanto que éstas son algo determinado en general. En segundo lugar, pone de manifiesto que las que hasta ahora han sido referidas sólo pueden ser consideradas como *archai* “por analogía” (*kat' analogían*), y ello debido a que la *arché* de la que esperamos que opere un deslindamiento ya en el seno mismo de la apariencia no delimita propiamente ningún género “uno”, sino géneros diversos, de cosas; que aquello que en general son las cosas, aquello que es cada una de éstas y la tercera *arché* requerida sean *archai* por analogía significa que las relaciones recíprocas en que se instituyen las *archai* de cualquier cosa, no ya en tanto que es cualquier cosa sino en tanto que se incluye en tal o cual género de cosas, son las mismas que aquellas en las que se instituyen esas otras tres referidas²⁵. Por último, en tercer lugar, nos

²⁵ Por otro lado, esto último no es ni más ni menos que el reverso del hecho consistente en que de las *archai* de una u otra *epistème* no puede decirse directamente nada por ser ellas mismas el punto de partida desde el que cabe decir algo en torno al género de cosas que delimitan: es así la instauración de la *analogía* lo que viene en este caso a suplir de algún modo tal limitación del *lêgein* y del *dialégesthai*. Cf. *Mt.*, V 6, 1016b 34-35. Acerca de este punto discurre Aristóteles en *Mt.*, XII 4-5.

encontramos con que aquella precisión hecha exige que la oposición Ser / No-ser sea reformulada como oposición Ser-lo-que-se-es / Ser-lo-que-no-se-es, y ello por la siguiente razón: decir que ya la aparición misma de las cosas ostenta una determinación y que, por lo tanto, éstas no parecen cualquier cosa ni aparecen junto a cualquier cosa, es lo mismo que decir que hay algo que cada una de ellas está no-siendo de una forma no inespecífica; y así, habrá que diferenciar lo que es para una cosa “no ser lo que es”, que es aparentar y hacerse pasar por lo que ella misma no es, de lo que es para ella “ser lo que no-es”, que es parecer otras cosas determinadas y aparecer junto a otras cosas determinadas.

Obsérvese, además, que todo lo dicho en torno a las *archai* del camino conducente a las *archai* de la *epistème* en torno a la *physis* pone en cuestión de igual modo el estatuto de las cosas mismas en tanto que siendo cualesquiera cosas, es decir, en tanto que siendo sólo por analogía cada una “una” cosa. Decir que “una” cosa cualquiera que se presente parece y manifiesta de forma determinada lo que es, es lo mismo que decir que eso que aparece, la cosa presente, es lo que es, a saber, algo de lo que hay; por tanto, considerar “una” cosa como cualquier cosa es considerarla no como lo que es, sino simplemente como siendo lo que sea. Por eso mismo lo “uno” no está pendiente de ser acompañado de un predicado, sino que es ya ello mismo lo que se dice de la cosa, cuando se dice que una cosa cualquiera es “una”, y en consecuencia no sólo el “ser”, sino también el ser “uno” de lo que aparece, ha de poder fragmentarse en los términos relativos que marcan el juego de distancias que constituye a las cosas. Pero ya la oposición misma entre lo que en general son éstas y lo que es cada una de ellas se nos evidenciaba como encarnando la oposición Uno / Muchos; dicha oposición no puede entonces considerarse sino como una nueva descripción de la oposición Ser / No-ser, que al igual que ella ha de ser reformulada: convirtiendo esta vez a la multiplicidad en una ruptura interna a la unidad, y teniendo presente que en este nivel discursivo las menciones sólo pueden ser analógicas, diremos que aquello que en general son las cosas se corresponde con lo “uno” en el respecto del *génos*, y aquello que es cada una de ellas, con lo “uno” en el respecto del *eídos*²⁶. Si ser lo que son es para las cosas no ya parecer otras y aparecer junto a otras sino parecer y poner de manifiesto eso mismo que son, y si, como hemos visto, lo que mismamente son las cosas aparece justamente en su distinción frente al horizonte determinado de aparición que las torna reconocibles, entonces definir o reconocer una cosa será diferenciar su *eídos* frente a su *génos*. Ahora bien, lo que de este modo estamos diciendo es que ser algo es, para cualquier cosa, “surgir” frente a algo, “aparecer” contra algo, “hacerse” a partir de algo (*gígnesthai*); lo cual conlleva que aquello frente a lo que surgen o contra lo que aparecen las cosas

²⁶ Cf. *Mt.*, V 6, 1016b 31-35.

es también algo que éstas están siendo, y que, por tanto, ser algo es también para ellas “desaparecer” o “deshacerse” en algo (*phtheiresthai*)²⁷.

3. Análisis de las “tesis” relacionadas con Parménides y Meliso y con Anaxágoras

Tal vez una forma de esclarecer lo hasta aquí dicho sea dar cuenta de dos formas diametralmente opuestas de negar las *archai* o de desalojarlas del seno de la apariencia, formas para cuya comprensión pueden bastar los parámetros conceptuales por ahora desplegados. Debe estar claro, para empezar, que las maneras que haya de negar las *archai* habrán de ser tantas cuantas formas haya de clausurar el camino que conduce a las *archai*. Ese camino ostenta una determinación justamente como camino conducente a las *archai* de cierta *episteme*, lo que significa que la distancia que conforma su recorrido no es sin más la que se abre desde un punto cualquiera hasta otro, sino la que se abre en la medida en que se reconoce un sentido del recorrido y se reconocen, en consecuencia, un *desde* y un *hasta* que están distanciados no solamente entre sí sino también con respecto a otros posibles límites de otros posibles caminos. Nuestro punto de partida ha de ser no cualquiera, sino justamente el que nos imponen o, más bien, nos ofrecen las cosas, las cuales se nos ponen de manifiesto inicialmente como siendo, de forma no reductible, algo en general, a saber: “movimiento” (*kinesis*). Viene dado con nuestra propia *empeiria* el que las cosas no pueden ser lo que son si no es moviéndose, siendo así que el nacimiento y la maduración de un hombre o un caballo, como el brote y el crecimiento de una planta, como la manera que tiene de conducirse en unas u otras situaciones el que elige un determinado modo de vida, como la producción de una casa por quien sabe cómo construirla, conllevan movimiento. Es así evidente por *epagogé*, no ya que haya *kinesis*, sino que eso es justamente lo que cada una de las cosas, y entre ellas el ente *physei*, es en general²⁸.

²⁷ Todo ello tiene su reflejo en la forma de proceder de Aristóteles, quien, por un lado, reconocerá la *genesis* como justamente aquello que en general son las cosas que se busca definir y, por tanto, como aquello desde donde la búsqueda ha de iniciarse, y, por otro lado, situará en el mismo nivel que el *esti* no sólo el *gignetai*, sino también el *phtheiretai*, cuando lo que se proponga sea no otra cosa que determinar de qué modo algo “es” algo, es decir, de qué modo tiene lugar un *eidōs*: algo es y se-hace-a-partir-de y se-deshace-en algo.

²⁸ El género de cosas en torno al cual despliega su *apodeixis* la *episteme* por la que aquí nos interesamos se denominó al principio *physis*, y lo que para nosotros ocurre de entrada es que los entes *physei* se nos presentan no ya siendo cualquier cosa, pero sí pareciendo otras cosas determinadas y apareciendo junto a otras cosas determinadas; en una palabra: se nos presentan dispersas, pero dispersas bajo el horizonte determinado de aparición del movimiento. Así, no se tratará en adelante para la investigación de distinguir diversos tipos de movimiento, porque es cierto género de cosas que se mueven *phy-*

En segundo lugar, es importante reparar en la forma en que, dando inicio a su examen, Aristóteles desarrolla las “posturas” alternativas que en torno a las *archai* cabría adoptar: éstas pueden ser, o bien una sola, o bien más de una, y si son una sola, ésta podrá ser móvil o inmóvil, y si son más de una, éstas podrán ser en número o infinitas²⁹, y si son infinitas, éstas podrán ser diversas en el respecto de su figura (*schêma*) o en el de su *eidos* o incluso pudieran ser *archai* los contrarios. Es de notar que la pregunta lanzada no es propiamente por el número de las *archai*, lo cual, por otro lado, se hace evidente con sólo tener en cuenta que eso de que las *archai* sean sencillamente un número no es más que una de las alternativas posibles; lo que ya en *Física*, I 2 implícitamente, pero también explícitamente y repetidas veces en adelante, pregunta Aristóteles es cuántas son y de qué manera son cuantas son las *archai*. Este planteamiento de la cuestión determina, como no podría ser de otro modo, un cierto sentido para la respuesta, la cual está desde aquí destinada a revelar una ruptura irreductible entre el número y el *lógos* de las *archai*; dicho de otro modo: la respuesta a la mencionada pregunta está destinada a revelar que el número no es *lógos* ninguno que delimite lo que las cosas son, y que el *eidos* de éstas es, en consecuencia, indiferente a su cantidad, la cual, por sí sola, parece en principio que sólo podría hallar alguna justificación en la diversidad de las “figuras” de las cosas, esto es, en su tener distintos cuerpos y no el mismo³⁰.

Pues bien, una primera manera de clausurar el camino conducente a las *archai* tiene que ser, según todo lo dicho, la de rechazar que haya *kinesis*, postura con la que Aristóteles relaciona a Parménides y a Meliso. Este rechazo no supone ni más ni menos que la negación del punto de partida al que remite nuestro intento delimitador, es decir, la negación de aquello que de forma determinada están los entes *physei* no-siendo; mas si tal negación fuera absolutamente válida, no habiendo ya algo que en general fueran las muchas cosas, cada una de ellas tendría entonces que ser por entero lo que es, y sería en consecuencia una sola la que lo fuera; sin embargo, ocurre que no hay ninguna cosa que sea “precisamente ser” (*hóper ón*) y que sea “precisamente una” (*hóper hén*); es decir: aquella “cosa” que no pareciera ninguna

sei lo que buscamos definir y no el movimiento mismo, sino de dar con la *arché* que separa a *tà physei ónta* de cada una de las otras cosas a las que conviene el movimiento; de lo que entonces se trata es de dar con la *arché* de la *kinesis* (o que particulariza la *kinesis*) de *tà physei ónta*.

²⁹ Nótese que incluso aceptando que las *archai* puedan ser infinitas, Aristóteles pone la restricción de que las infinitas *archai* constituyan en algún sentido un género (cf. *Fís.*, I 2, 184b 21). Es decir: la de que las *archai* sean infinitas es una opción perfectamente admisible, pero si son infinitas lo serán no de otro modo que como *archai*, es decir, limitadas por la determinación de aquello que decimos que son, a saber, *archai*. El problema en este caso, como se verá, y como es ya evidente, es que si las *archai* no tuvieran fin en tanto que justamente *archai*, entonces su función delimitadora sería en sí misma indefinida, de modo que aquello de lo que fueran *archai* sería ello mismo no algo determinable sino directamente indeterminado, o sea, irreconocible en todos los sentidos.

³⁰ Téngase en cuenta, en todo caso, que esto que se acaba de decir no deja de significar igualmente que no cualquier “cualidad” (*poión tí*) es un *eidos*, es decir, un *lógos* que tenga a la cosa definida poniendo de manifiesto lo que es. Cf. *Cat.*, 5, 2b 29-3a 6 y 3b 10-23.

otra ni apareciera junto a ninguna otra, sino que fuera ella sola la que fuese todo lo que es, no sería cosa ninguna. Ahora bien: en la noción misma de *arché* va el que la *arché* lo sea de alguna cosa³¹.

Una segunda forma, la diametralmente opuesta a la anterior, de cerrar el camino conducente a las *archai* es la que Aristóteles relaciona con Anaxágoras: si antes afrontábamos la negación del horizonte de aparición de las cosas y la afirmación excluyente de lo que justamente es ser (lo cual, veíamos, es afirmar no lo que es ser algo sino lo que es no ser nada), lo que ahora encontramos, por oposición a aquella *compresión* del ser sobre sí mismo, es la *dilatación* ilimitada de aquello que en general están siendo las cosas, es decir, la afirmación excluyente del *génos* mediante la inversa negación del *eídos* (menciones éstas que, recordémoslo, siguen en todo caso funcionando analógicamente). Esta negación conlleva pasar por alto cualquier determinación en el seno de la apariencia y admitir, en consecuencia, que cualquier cosa parece cualquier otra y aparece junto a cualquier otra. Dado que esto significa para nosotros la reducción del inicial estado de dispersión de las cosas a una “mezcla” (*míxis*) en la que cada una de las cosas es en general cualquiera, o, lo que es lo mismo, en la que todo está en todo (*pân en pantí*), ya puede comprenderse cuál será la dirección que tome la réplica de Aristóteles: precisamente por no estar siendo éstas en general nada determinado, las cosas serán indeterminables, es decir, irreconocibles; ahora bien: ocurre que las cosas sí pueden ser reconocidas.

Prestemos atención, no obstante, a la aparente salida que le queda a Anaxágoras (al menos en la interpretación de Aristóteles) cuando se ve obligado a aducir algún *lógos* que dé cuenta de la forma determinada que de hecho tienen las cosas de aparecer: si las cosas aparecen de diferentes maneras y reciben así diferentes denominaciones –diría Anaxágoras– es porque en cada una de ellas “predomina” alguna de ellas. Nótese, pues, que la eliminación del *eídos* ha redundado aquí en una determinación del ser de las cosas en función del puro número, la cual sólo podría encontrar algún apoyo, como antes se dijo, en la diversidad de las figuras, o sea, en el tener las cosas distintos cuerpos y no el mismo. Pero lo relevante a nuestros efectos es captar que tal determinación por la cantidad sólo es viable bajo la precisa condición de la determinación en el respecto del *eídos*, es decir: que incluso la indeterminación en lo que toca al *eídos* de las cosas, así como la eventualidad de que éstas aparezcan junto a cualquier otra cosa y pareciendo cualquier otra cosa, dependen justamente de que las cosas estén de antemano determinadas en el respecto del

³¹ Obsérvese, pues, que afirmar que la *arché* es móvil es lo mismo que afirmar que la *arché* es más de una, de modo que no es que no pueda haber una *arché* inmóvil: es que tiene que haber más de una *arché*, y una de ellas tiene que remitir al movimiento. No se está aquí negando, a pesar de todo, que haya alguna *ousía* inmóvil: lo que se está negando es, primero, la propia negación de la *kínesis*, y, segundo, que lo inmóvil pudiera en algún sentido conformar el marco de aparición de las cosas en general, es decir, que pudiera haber “cosas” tales que fueran “en general” inmóviles.

génos, es decir, de que ya éste se presente delimitado por algún *lógos* que lo distinga frente a aquello que sea no ser ninguna cosa³².

Pero en última instancia esto significa lo siguiente: cuando Aristóteles responde a la postura identificada con Anaxágoras diciendo que “las cosas sí pueden ser reconocidas” no se contenta con aducir esto como si de una mera cuestión de hecho se tratara; bien al contrario, lo que así quiere decir Aristóteles es que sólo es posible reducir las cosas a algo indeterminado y determinable en función de criterios arbitrarios, tales que permitan contarlas y medirlas tomando como unidad cualquier patrón (contarlas y medirlas por tanto como siendo cualquier cosa), y que, por lo tanto, a su vez sólo es posible engañar o engañarse en cuanto a que las cosas sean aquello que sólo aparentan ser, bajo la condición de que éstas estén siendo de forma determinada algo en general; lo cual, por otro lado, supone dar razón del propio engaño del que Anaxágoras tuvo que ser víctima. Y la misma observación vale para la réplica a la postura identificada en Parménides y Meliso: eso de que “en la noción misma de *arché* va el que la *arché* lo sea de algo” no es, en absoluto, el resultado de una mera comprobación fáctica, sino la precisa constatación, interna al *lógos* de la propia posición opuesta, de que fantasear con que “haya” “cosas” que son sin más lo que son, o imaginar que es posible decir algo de aquello que, por ser lo que ninguna cosa parece, a nosotros no podría pasarnos de otra forma que como algo desapercibido, sólo es admisible bajo la condición de que haya de hecho cosas que, pareciendo otras determinadas y apareciendo junto a otras determinadas, estén por ello mismo siendo lo que son³³.

³² Dándole otro giro a lo recién apuntado, diremos que si uno puede engañar o engañarse con respecto a aquellas cosas que aparentan ser cualquier otra, es porque, en efecto, si bien todo lo que es uno en el respecto del *éidos* es necesariamente uno en el del *génos*, no todo lo que es uno en el respecto del *génos* lo es necesariamente en el del *éidos*, siendo esto y no otra cosa lo que hace viable tanto el engaño o el engañarse en torno a qué es lo que aparece, por un lado, como el reconocimiento de lo que se presenta bajo una determinada apariencia, por otro lado (cf. *Mt.*, V 6, 1016b 35-1017a 3 y *Cat.*, 5, 3a 36-3b 4).

³³ Es así comprensible que para Aristóteles el afán erístico sólo sea imputable a esta última “tesis”: la negación de la *kinesis*, en efecto, sólo puede entenderse alimentando la sospecha de que lo que hace quien la emprende es hablar por hablar, es decir, hablar sin tener siquiera la pretensión de decir algo, puesto que a nadie le parece, ni aparece tampoco ante nadie, eso de que no haya movimiento, de suerte que la comprensión de tal “parecer” es necesariamente algo que a todos se nos escapa. Por el contrario, esa voluntad de engañar o meramente disputar no tiene por qué ser en principio asignable a la postura de Anaxágoras, porque al menos en lo que a éste respecta cabe que él mismo se haya engañado y, falto de *empeiria*, haya creído ver que todo es y se hace a partir de (y se deshace en) todo. Ahora bien, el afán erístico ni siquiera es imputable sin restricciones a Parménides y a Meliso, toda vez que incluso sus “tesis” plantean “dificultades” en las que se advierte la intención de revelar la *physis*: también en la discusión con ellos hay, en este sentido, *philosophía*, es decir, no una mera recreación en la polémica, sino una sincera “entrega al saber” (signifique esto lo que dicho en griego y por Aristóteles signifique).

4. La exigencia de una tercera *arché*

Así, pues, queda de momento establecido que las *archai* no pueden ser ni una sola ni infinitas, negaciones éstas cuya conjunción deriva en la afirmación según la cual los primeros “contrarios” (*tanantía*) son *archai*: la primera contrariedad es aquella diferencia (*diaphorá*) entre dos *eide* que es la mayor dentro de un *génos*³⁴, y remite por tanto a una distancia abierta entre extremos que han de ser dos en el respecto del *eídos* pero uno en el del *génos*, que han de ser, pues, más de uno pero menos de infinitos, pero que en concreto serán dos, dado que cuando hablamos de la primera contrariedad nos referimos a aquella que por ser la mayor diferencia es anterior a las demás y las contiene como aquello a partir de lo cual éstas se componen. Este aspecto del razonamiento de no poder ni necesitar contar con todas las contrariedades como *archai* por remontarse todas ellas a la primera del *génos* al que pertenecen tiene su reflejo en la manera en que “lo intermedio” (*tò metaxy*) entre los contrarios es dejado de lado por la argumentación al punto de haberlo ésta tan sólo hecho constar.

A esta altura de la reflexión, y habida cuenta de la radicalidad de las críticas previamente dirigidas contra Parménides y Meliso y contra Anaxágoras, ha de causarnos cuando menos cierta extrañeza el hecho de que Aristóteles pretenda encontrar quicios interpretativos en los textos o en el decir de cada filósofo precedente tales que le permiten concluir que, de un modo u otro –unos mejor, otros peor–, todos han llegado a vislumbrar que los contrarios son *archai*. Ante este aparentemente voluble vaivén de concordancias y desencuentros, bien podría uno pasar de la extrañeza a la desestimación del proceder de Aristóteles al concebirlo como un mero artificio retórico con el que, manipulando la orientación de cada uno de los hitos de su desarrollo, éste no buscara otra cosa que poner la historia de la filosofía al servicio de sus “intereses intelectuales”. Sin embargo, lo cierto es que en el recurso aristotélico a los pareceres de los filósofos precedentes no sólo es posible detectar el respeto debido a los integrantes de una comunidad de la cual lo que justamente ha quedado desplazado es el puro recurso a la autoridad, sino que hay además un criterio interno al *méthodos* por el que discurre la indagación de Aristóteles que compromete su procedimiento en el sentido de obligarlo a detenerse en la propia dificultad del asunto por sí misma y, por ello, a demorarse en la puesta de manifiesto del carácter de estar “desencaminados” que aquellos pareceres concurrentes ostentan. Ese criterio no es otro que el que, estableciendo un deslindamiento ya en el mismo parecer de cada filósofo, determina la posibilidad del error bajo la condición necesaria del acierto relativo: puesto que sus pareceres no dejaban de ser eso mismo, manifestación y aprecio o apreciación de lo que hay, ya en ellos mismos habían de aparecerles a los propios filósofos, y a expensas de las indistinciones en las que pudieran ir

³⁴ Cf. *Mt.*, X 4, 1055a 3 y ss.

cayendo de vez en vez, los límites mismos que hacen el camino a las *archai*, y, así, hubo de ser en cada caso el desvelamiento mismo de las cosas (*alétheia*) lo que les forzara a seguir buscando tras reconocer que las *archai* que iban hallando eran insuficientes para “recrear” y exponer la *physis* de las cosas³⁵. Por lo tanto, si de algún modo sabemos nosotros qué es lo que buscamos, es decir, si nuestra indagación no es una búsqueda al azar, es porque reconocemos no sólo la posibilidad de transitar hacia las *archai*, sino también la dificultad misma de la empresa, lo cual significa justamente lo siguiente: la demora que para la investigación supone afrontar la dificultad del asunto por sí misma, encarnada en los pareceres de los filósofos precedentes, no es para nosotros sino una *arché* del camino conducente a las *archai* de la *epistéme*. La dificultad del asunto radica en que lo primero para nosotros son las cosas dispersas; radica, pues, en el escaso discernimiento con el que de entrada contamos, o lo que es lo mismo, en nuestra general falta de *empeiria*, o en nuestra general *apeiria* sin más; que la dificultad estriba en el embotamiento del estudio debido a una “falta de resolución” da pie a su representación como un estrechamiento del camino por el que dicho estudio discurre, esto es, como un “atoramiento” o una “ausencia de salida” (*aporía*), cuya superación se obraría por consiguiente a la manera de un “resolver” la confusión que sería a la vez un “dar curso” al estudio (*lyesthai*).

Por tanto, el parecer de los filósofos precedentes en torno al carácter de los contrarios de ser *archai* constituye una *aporía* justo en la medida en que escatima todavía un cierto *lógos* delimitador de la contrariedad. Puesto que la *aporía* se describe como un parecer falto de resolución y, por ello, errado y caído en confusión, aquel *lógos* no puede ser otro que el llamado a establecer una delimitación ya en el seno mismo de la apariencia, es decir, aquel que, determinando el *génos* de la cosa y dotando así de *eidos* a aquello que ésta está no-siendo, convierte por ello ese no-ser en algo que la cosa está no-siendo de una forma no inespecífica; ese *lógos* es, en definitiva, el que determina a lo que se presenta a parecer otras cosas determinadas y a aparecer junto a otras cosas determinadas, o lo que es lo mismo, a no parecer cualquier cosa ni aparecer junto a cualquier cosa.

Ante todo, hemos de reconocer que la exigencia de añadir esta tercera *arché* junto a los contrarios ha sido introducida por ahora justamente como un requisito formalmente impuesto por argumentaciones previamente desplegadas; es decir: aquello que antes nos pasaba con los contrarios, a saber, que aparecían como el requisito que condicionaba no sólo el carácter de ser reconocibles de las cosas, sino también la posibilidad del engaño y el engañarse con respecto a aquellas cosas que pudieran aparentar o hacerse pasar por cualesquiera otras, nos ocurre ahora de forma doblemente acentuada con la tercera *arché* exigida, la cual se nos presenta a

³⁵ Cf. *Mt.*, I 3, 984a 18-19 y 984b 8-11.

su vez como el requisito que condiciona no sólo la apertura de la distancia entre el *eídos* y su contrario y, por ello mismo, la determinación del *génos*, sino también la posibilidad del error y la confusión de unas cosas con otras. Una especial resistencia nos opone en este caso, según lo dicho, el problema básico al que se enfrenta la argumentación cuando ésta pretende hacer tema de las *archai*, problema consistente en que éstas sólo se dejan poner de manifiesto como “exigencias” derivadas de constataciones previas, las cuales no son ellas mismas posible objeto de constatación³⁶. Pero, ¿de qué es exactamente requisito la tercera *arché* exigida? De la determinación del *génos*, la cual equivale a la del contrario del *eídos*³⁷. La tercera *arché* exigida determina, por lo tanto, que el blanco no surja de cualquier cosa, es decir, de lo no blanco, sino del negro o de algún intermedio; determina, pues, que aquello de lo que surja el blanco no sea otra cosa que un color, y así, confina esta contrariedad en un solo *génos* y el mismo; si aceptamos que esa *arché* es, en este caso, la superficie de un cuerpo, diremos entonces que la aparición y desaparición de los colores exige que la superficie del cuerpo quede en todos los casos oculta; ahora

³⁶ Sin duda, tenderíamos a pensar en este punto que tal exigencia formal no es entonces otra cosa que una condición lógica bajo cuya necesidad relativa, es decir, bajo cuya hipótesis está la posibilidad de ciertas condiciones materiales previamente aducidas. Y tal interpretación no tiene en principio por qué estar del todo exenta de sentido, si bien ésta oscurece algo crucial para la comprensión del texto aristotélico, donde lo lógico no remite a algo así como procesos cognoscitivos que corran al margen o en paralelo con respecto a los procesos de la “naturaleza” o el acontecer óntico; dicho de otro modo: aquí el *lógos* no remite exclusivamente al conocimiento, o remite a él en la medida en que el conocimiento puede ser o no ser *physei*; el *lógos* pertenece a la *physis*, esto es, al modo de ser de las cosas, o, mejor, a las cosas en tanto que éstas tienen un cierto modo de ser, en torno a cuya determinación no hemos dejado de discurrir desde el principio: las cosas, decíamos, se muestran inicialmente como siendo algo en general, lo que significa que parecen otras cosas y aparecen junto a otras cosas; pero que esto sea así exige aún una ruptura en el nivel de la apariencia, o sea, una ruptura frente al puro “aparentar” o “hacerse pasar por”; es necesaria aún, pues, una *arché* que dé cuenta de esa ruptura. Ahora bien, esa *arché* no es una hipótesis explicativa o una conjetura lógica entre otras de las que tal vez pudiéramos hallar muchas conformando la filosofía de Aristóteles, sino que es, bien por el contrario, lo requerido por el *légein* y el *dialégesthai* para garantizar la posibilidad de sostener hipótesis en general; lo cual no deja de sonar demasiado poco aristotélico: esa *arché*, deberíamos decir más bien, es el *lógos* que se requiere en la *physis* para que haya *physis*. Lo dicho nos permite ahora volver sobre nuestros pasos para hacer notar que, si en el orden del despliegue fáctico de la argumentación ocurre siempre, como veíamos, que las *archai* no pueden aparecer más que como condiciones derivadas a modo de consecuencias, no menos ocurre que éstas aparecen al cabo como aquello que se le impone a la argumentación desplegada precisamente a modo de repliegue ante las condiciones que le dan curso y que explican sus posibles “desviaciones” como tales desviaciones.

³⁷ Aristóteles expresa dicha determinación, la cual instituye una separación entre el *eídos* y la indefinición, mediante la distinción entre la negación externa de la palabra que designe en cada caso el *eídos* y la denominación propia del contrario de ese *eídos* (lo blanco surge de lo no blanco, pero no de todo lo no blanco, sino de lo negro o de lo intermedio), o bien mediante la distinción, en los casos en los que este contrario no está denominado, entre dicha negación externa y la negación interna consistente en la adición del prefijo privativo al nombre del *eídos* (lo *mousikón* surge de lo no *mousikón*, pero no de todo lo no *mousikón*, sino sólo de lo *ámouson*, o también de lo intermedio si lo hay).

bien: que la aparición y desaparición del *eídos* exija la ocultación de algo tercero es también lo que hace posible que cualquier otra cosa aparente o se haga pasar por tal *eídos*, a saber, eclipsándose, de un modo u otro, bajo el horizonte de aparición que la propia ocultación de aquello tercero determina.

Una vez que hemos notado la necesidad de distinguir aquello que se hace blanco y que ya antes de hacerse blanco era de otro color (*tò gignómenon*), por un lado, y lo blanco que aquello es hecho (*hò gígnetai*), por otro, podemos decir que la tercera *arché* requerida, a la que Aristóteles llama *hyle*, es “lo que subyace” (*tò hypokeímenon*) y “lo que permanece” (*tò hypoménon*) por cuanto subyace respectivamente tanto al *gígnesthai* del *eídos* a partir de su “opuesto” (*antikeímenon*) como al *phtheíresthai* del *eídos* en su opuesto. Este “anteceder al aparecer” y “suceder al desaparecer” del *eídos* es indicativo de una anterioridad que ya no es la de un contrario con respecto al otro sino la de la *ousía*, es decir, la de aquello a lo que le cabe ser algo sin lo demás, mientras que no a lo demás sin ello³⁸. *Ousía* son el *génos* y el *eídos*, pero son segundas *ousíai* por designar ambos “tal” o “cual” cosa (*poión ti*); *ousía* lo es ante todo la cosa presente, o sea, “esto” o “eso” o “aquello” (*tóde ti*). Sin embargo, la cosa presente no puede ser tomada por la *hyle*, porque de lo que se presenta (de esto, eso o aquello) se dice todo lo demás, no diciéndose ya ello de nada, mientras que la *arché*, al revés, es aquello común a todo lo demás y de lo cual ya no se dice nada, a no ser por analogía. Lo que ocurre es que la *hyle*, no siendo el *tóde ti*, “es próxima a la *ousía* y es de algún modo *ousía*”, puesto que es justamente ella la que hace a la cosa “ser” lo que es y ser “una”: la *hyle*, en efecto, no es ya ni una en el respecto del *génos* ni una en el respecto del *eídos*, sino que es numéricamente una y es por tanto lo que “en el fondo” queda numerado (*arithmeté*) cuando se enumeran las cosas según lo que son, es decir, no en función de su pertenencia a un mismo *génos* ni en función de una cualidad cualquiera, sino por ser una sola cosa en el respecto del *eídos*.

Aludiendo al *tóde ti* es posible decir que, no menos que cualquier otro género de cosas, también las *ousíai* llegan a ser lo que son a partir de algo determinado; aludiendo sólo a lo *hypokeímenon*, lo cual subyace en el *gígnesthai* y el *phtheíresthai*, hay que decir por el contrario que de esto no hay en ningún caso *génesis* ni *phthorá*, sino que la *hyle* es necesariamente *agéneton* y *áphtharton*, y ello por esta razón precisa: la *hyle* subyace en lo que llega a ser algo en el sentido de que rige de antemano el que el *tóde ti* esté siendo no “cualquier” cosa sino “alguna” determinada, en el sentido, pues, de que rige de antemano qué es aquello determinado que la cosa “puede” ser, qué es aquello que ésta “puede” no-ser, y qué es aquello que ésta no es en ningún modo³⁹. Digamos lo mismo en

³⁸ Cf. *Mt.*, V 11, 1019a 1 y ss.

³⁹ Cuando leemos eso de que la *hyle* es algo “subyacente”, no es difícil que sea la imagen de una especie de plataforma sobre la que se deslizan los contrarios y que por ello mismo queda tapada por éstos

otro giro: la *hyle* define a la cosa presente como “pudiendo” ser o como “teniendo la capacidad” de ser (es decir, como siendo *katà tèn dynamin*) un *eídos*, a saber, aquél que ésta es “por sí misma” (*kath' hautó*) o que conviene a ésta en virtud de su propia *physis*; pero también la define como “pudiendo” ser “por coincidencia” (*katà symbebekós*) el contrario del *eídos* o uno u otro intermedio, o lo que es lo mismo: también la define en tanto que circunscribiendo su horizonte de aparición a un *génos*.

5. La *dóxa* de los *physikoi*

Intentemos nuevamente esclarecer lo hasta aquí dicho analizando la crítica negativa dirigida esta vez contra los *physikoi*. La *dóxa* particularmente común entre éstos (compartida, digamos, por Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles...) es la de que *nada surge a partir de lo que algo mismo es* –porque ya lo es– *ni a partir de lo que algo mismo no es* –porque eso no es nada, y nada surge de lo que no es nada–. Impuesta esta condición, aquéllos explican la *génesis* y la *phthorá* como si fueran el hacerse y deshacerse de ninguna cosa, es decir, como si fuera ni más ni menos que movimiento o cambio aquello mismo que las cosas fueran; no niegan, pues, que haya un aparecer y un desaparecer del *eídos*, pero, dado que no aceptan que éste pueda surgir de algo determinado que la cosa presente esté siendo en general, entienden que no es sólo que haya cambio, sino que es cambio lo que mismamente hay. Nótese, por tanto, el juego de desplazamientos que esta *dóxa* introduce: para nosotros, el ente *physei* era de entrada, en general, *génesis* o *kínesis*, mientras que ahora esto se propone como aquello que es cada una de las cosas, lo que significa que el cambio no es remitido al orden del *génos* sino al del *eídos*, a consecuencia de lo cual la *hyle* es elevada a su vez al plano de la contrariedad, quedándole así a ésta el lugar del *génos*. Ahora bien, si la cosa presente halla su *eídos* en su distinción frente a un *génos*, entonces el único “camino” que les queda a los *physikoi* para justificar en algún *lógos* el aparecer y desaparecer del *eídos* es el de representarse la *génesis* y la *phthorá* como un proceso constante de diferenciaciones y desdiferenciaciones sucesivas de una *hyle* original, la cual, por otro lado, sólo podrá ser con-

lo que acuda a nuestra mente a modo de paradigma aclaratorio, o bien la de algún material esculpible o moldeable que espera, indiferente y amorfo, a ser dotado de alguna figura. Y, sin duda, son los propios ejemplos expuestos por Aristóteles los que abonan el recurso a esos paradigmas. Pero, en éstos, dichos ejemplos están tomados como si formaran propiamente parte de un *légein* en torno a las *archai*, cuando lo que la analogía aristotélica ya ha asumido es justamente la imposibilidad de “hablar” directamente de las *archai*. En este sentido, lo que hacen esas imágenes del “subyacer” de la *hyle* como siendo un mero “servir de base” o “servir de masa” es eliminar de ella el rasgo por el que está aquí contando como no otra cosa que una *arché*, a saber, el de definir, por el través de su propia ocultación (de su no hacerse ni por ello mismo deshacerse), el aparecer y el desaparecer del *eídos*.

cebida por abstracción de determinaciones como un “nivel mínimo” de presencia o como una “práctica ausencia” de *eídos*⁴⁰.

Obsérvese, pues, que el carácter de estar “desencaminado” del estudio de los *physikoi* consiste en su haber procedido en el sentido inverso al que ostenta el camino conducente a las *archai*; si, a pesar de todo, merecen el título de *physikoi*, es porque en cualquier caso la *hyle* es una cierta *physis*, y lo que éstos han procurado respetar ante todo es justamente el carácter de la *hyle* de “estar por encima” del movimiento, aunque para ello se hayan visto llevados a sacrificar la “anterioridad” de la *ousía* a la de la alternancia de los contrarios, y lo que es más, a sacrificar la *génesis* y la *phthorá* mismas a la persistencia de un movimiento indefinido, es decir, tal que lo es *desde* y *hasta* ninguna cosa. La recriminación de Aristóteles a la *dóxa* aquí afrontada no puede ir, según todo lo dicho, sino en la dirección de mostrar que los *physikoi* se han percatado de la *hyle* en tanto que siendo de algún modo una *physis*, pero en absoluto en tanto que siendo una *hypokeiméne physis*, pues en tal caso hubieran percibido aquella ruptura, interna a su propia *dóxa*⁴¹, en función de la cual la *génesis* y la *phthorá* y el ser quedan delimitados frente a la posibilidad de un movimiento puramente indefinido⁴².

El *eídos* es aquello que determina a lo que aparece a parecerse a sí mismo y a poner de manifiesto, por tanto, aquello mismo que ello es. El contrario del *eídos*, por su lado, determina a lo que aparece a parecer otras cosas y a aparecer junto a otras cosas, y, así, puede éste ser descrito como una “ausencia” de *eídos*, es decir, como una “carencia” del *lógos* que define aquello que lo que aparece es. Ahora bien, que el contrario del *eídos* determine a lo que aparece en este sentido exige que él mismo no constituya una absoluta indefinición, es decir, exige que aquello que la cosa esté no-siendo lo esté no-siendo de una forma no inespecífica; exige, en otras palabras, que la cosa presente parezca y ponga de manifiesto otras cosas determinadas pero no otras cosas cualesquiera. Esa exigencia la cumple la *hyle*, la cual circunscribe el *génos* del *eídos* dotando así igualmente a ese *génos* de algún *eídos*, es decir, delimitando la

⁴⁰ De ahí que estime Aristóteles que, entre los *physikoi*, hubieron de tener más acierto, en primer lugar, aquellos que propusieron no uno de los “elementos” para los cuales hay una denominación, sino alguna otra *hyle* ni siquiera identificable para nosotros, a saber, algún otro elemento “intermedio” entre los sí reconocibles; en segundo lugar, aquellos que propusieron el “aire”, es decir, lo intangible y más o menos diáfano; en tercer lugar, los que el “agua”, o sea, lo transparente y penetrable, etcétera.

⁴¹ Es decir: “interna” en la medida en que tal ruptura no implica un rechazo sino una rectificación de la *dóxa*, a la cual resuelve o da resolución, explicando a la vez la posibilidad del error o la confusión de la que esa misma *dóxa* es expresión.

⁴² Esa delimitación es la que establece el consabido *lógos* según el cual no surge cualquier cosa de cualquier cosa, o, dicho de otro modo: una cosa surge de otra, y otra diferente de otra diferente. En lo cual queda ya apuntado que no bastaba con decir que algo surge de algo sin más, o que una cosa surge de otra sin más. Nosotros podemos ahora resumir dicho *lógos* así: no cualquier *hyle* para cualquier *eídos*.

“ausencia” del *eídos*, frente a una supuesta “ausencia” de cualquier *eídos* (frente a una “ausencia” cualquiera), como una “ausencia” determinada. Es perfectamente comprensible, pues, que Aristóteles denomine “carencia”, “falta”, “privación” (*stéresis*) al contrario del *eídos*, y es también comprensible su insistencia en la distinción de las diversas maneras que hay de decir *stéresis*: no es cualquier privación la que determina la *hyle*, sino la de precisamente aquel *eídos* que en virtud de su propia *physis* la cosa presente “puede” poseer⁴³. Decir que la *stéresis* es para lo que aparece una determinada “falta” de *eídos* es lo mismo que decir que la *stéresis* es para ello no lo que “por sí mismo” ello es, sino lo que “coincide” que es. Que, dado el regir de antemano de la *hyle*, esta ruptura entre el *génos* y el *eídos* constituya una ruptura en el interior del *eídos*, es lo que le permite a Aristóteles afirmar, primero, que lo que aparece es en cada caso un “compuesto” (*syntheton*), y, segundo, que, por más que “numéricamente” uno, lo *hypokeímenon* es en todo caso dos en el respecto del *eídos*.

Así, el empeño que pone Aristóteles en distinguir “lo simple” (cada contrario por sí mismo) y “lo compuesto” (la remisión de cada contrario a una *hyle*) ha de verse como un esfuerzo de corrección relativo a la *dóxa* de los *physikoi*: no es cualquier no *mousikón*, sino precisamente lo *ámouson*, lo que se hace *mousikón*, y ello debido a que lo *ámouson* lo está siendo de antemano, aunque lo esté siendo “por coincidencia”, ninguna otra cosa que un hombre, es decir, debido a que no es sino un hombre lo que en virtud de su *physis* “puede” ser *mousikón*. Pero lo relevante en último término es, otra vez, captar que la corrección de Aristóteles no se funda en la pura verificación de un dato por la cual otro dato quedara falsado, sino que la “resolución” de la *aporía* alumbra por sí misma el sentido de la *dóxa* en cuestión, es decir, la asume como un error cuya misma posibilidad estaba ya condicionada por aquella precisa distinción que en su confusión los *physikoi* pasaron por alto: sólo es posible reducir el *génos* al *eídos* y, desde aquí, confundir unas cosas con aquellas otras que parecen y junto a las que aparecen, en la medida en que de antemano se esté dando ya una discontinuidad irreductible entre el *génos* y el *eídos*; “tiene que subyacer en cada caso algo” (*deí ti aei hypokeísthai*) tercero, pues, que condicione esa irreductibilidad, y eso no podrá ser ya uno de los entes *physei* (aire, agua...), sino que tendrá que ser una *hypokeiméne physis*.

6. Apunte sobre el modo en que se ha cumplido el propósito inicialmente descrito

La interpretación ofrecida de *Física*, I nos parece filosóficamente relevante porque ni elude su propio sentido hermenéutico ni se desentiende de la historicidad de

⁴³ Cf. *Mt.*, V 22, 1022b 22 y ss., y X 4, 1055a 33 y ss.

los textos que afronta. Que lo que aquí se haya mostrado sea no obstante la posibilidad de esa interpretación significa lo siguiente: que, aunque ésta se sabe susceptible de ser mejorada por relecturas cada vez más atentas, en y por la lectura hecha misma aparece ya de algún modo el carácter filosóficamente relevante de los textos leídos. Ahora bien, esta apertura al reconocimiento de los límites de la lectura ofrecida es justamente lo contrario del escepticismo al que las interpretaciones diacrónicas, sincrónico-estáticas (o sistemáticas) y anacrónicas nos abocan, interpretaciones de cuyos fundamentos dogmáticos intentamos al principio dar breve cuenta.

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Categoriae et Liber de interpretatione*. Ed. por Minio-Paluello, L. Oxford, Oxford University Press, 1949. [Trad. esp.: Candel, M.: *Categorías*, Madrid, Gredos, 1982. *Sobre la interpretación*, Madrid, Gredos, 1988.]
- ARISTÓTELES: *Physica*. Ed. por Ross, W. D. Oxford, Oxford University Press, 1950. [Trad. esp.: de Echandía, G. R.: *Física*, Madrid, Gredos, 1998.]
- ARISTÓTELES: *Metaphysica*. Ed. por Jaeger, W. Oxford, Oxford University Press, 1957. [Trad. esp.: Calvo, T.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.]
- ARISTÓTELES: *Topica et Sophistici elenchi*. Ed. por Ross, W.D. Oxford, Oxford University Press, 1958. [Trad. esp.: Candel, M.: *Tópicos. Sobre las refutaciones Sofísticas*, Madrid, Gredos, 1982.]
- ARISTÓTELES: *Analytica posteriora*. Ed. por Ross, W.D. Oxford, Oxford University Press, 1964. [Trad. esp.: Candel, M.: *Analíticos segundos*, Madrid, Gredos, 1988.]
- BERTI, E.: “Physique et métaphysique selon Aristote. *Phys. I 2*, 184b 25-185a 5”, en: Düring, I. (ed.): *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, Lothar Stiehm Verlag, 1969, pp. 18-31.
- BERTI, E.: “Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la *Physique* (apories, phénomènes, principes)”, en: de Gandt, F. y Souffrin, P. (eds.): *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, pp. 53-72.
- LE BLOND, J.M.: *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970 (2ª ed.).
- BOSTOCK, D.: “Aristotle on the principles of change in *Physics I*”, en: Schofield, M. y Nussbaum, M.C. (eds.): *Language and logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, cap. 9, pp. 179-196.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F.: “Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'*epagogé*”, en: Devereux, D. y Pellegrin, P. (eds.): *Biologie, logique et*

- métaphysique chez Aristote*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 365-387.
- COULOUBARITSIS, L.: *La physique d'Aristote. L'avènement de la science Physique*, Bruxelles, Ousia, 1997 (2ª ed. modificada y aumentada).
- VON FRITZ, KURT: “Die epagogé bei Aristoteles”, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, 1964, H. 3, München; reed. en: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 623-676.
- HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, M.: “Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, *Physik B*, 1”, en: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978 (2ª ed. ampliada y revisada), pp. 237-299. [Trad. esp.: Cortés, H. y Leyte, A.: *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.]
- IRWIN, T.H.: *Aristotle's first principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *De Grecia y la filosofía*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Akal, 2000.
- MOREL, G.: “De la notion de principe chez Aristote”, en: *Archives de Philosophie*, 23 (1960), pp. 487-511, y 24 (1961), pp. 497-516.
- OWEN, G.E.L.: “Tithenai ta phainomena”, en: Barnes, J., Schofield, M. y Sorabji, R. (eds.): *Articles on Aristotle*, vol. 1 (Science), Liverpool, Duckworth, 1975, cap. 7, pp. 113-126.
- WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- WIELAND, W.: “Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik”, en: *Kant-Studien*, 52 (1960/1961), pp. 206-219.

Emilio Isidoro Giráldez

Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)

emilioisidoro@yahoo.es