

LA TEORÍA HILEMÓRFICA DE ARISTÓTELES Y SU PROYECCIÓN EN EL “DE ANIMA”

1. *Introducción*

Toda investigación o análisis sobre cualquier aspecto relevante del pensamiento aristotélico remite inexorablemente a las piezas angulares del sistema: materia y forma, acto y potencia. Tal es el caso también en el “De Anima”. El cuerpo como “dínamis” frente al alma como su “acto primero”; las operaciones vitales como “actos segundos”; y entre el acto primero y las operaciones, el hiato, empíricamente comprobado y metafísicamente salvado con la teoría de las “potencias”. Potencias que, a su vez, exigen actualización externa a ellas: con lo cual, el engranaje potencia-acto extiende sus eslabones sobre las —mutuas— relaciones entre viviente y mundo circundante y sobre las —mutuas— relaciones entre las distintas potencias anímicas del viviente. Bien es verdad que este limpio y adecuado esquema arquitectónico no aparece tan limpio y adecuado en el “corpus aristotelicum” cuando descendemos a los detalles: entonces asistimos a un esfuerzo de pensamiento que a menudo se pierde, para reencontrarse —y, hasta quizá, contradecirse— poco después: sería interesante un estudio del “corpus aristotelicum” desde el punto de vista de sus —al menos aparentes— contradicciones.

Junto a la teoría de acto y potencia —y mucho más aporética aún en el “corpus”— se encuentra la teoría hilemórfica. El hilemorfismo es horizonte fundamental para el “De Anima”, porque el viviente y el hombre, al igual que el resto de las sustancias corpóreas, son interpretadas por Aristóteles hilemórficamente: son sustancias “com-puestas”.

Pero la teoría hilemórfica, tal cual se nos ofrece en la obra aristotélica debe ser reconquistada respetuosamente una y otra vez por el historiador para devolverla a su sentido original. La tradición, en efecto,

que pesa sobre el pensamiento de Aristóteles, ha oscurecido grandemente su significación primigenia. Claro que, bajo el nombre de tradición, incluimos aquí una serie de fenómenos históricos entre los que cabría destacar: la mediatización de la lectura de Aristóteles por el pensamiento de los aristotélicos —sobre todo la Escolástica cristiana y en especial el Tomismo—. La latinización de Aristóteles, en este punto grandemente desafortunada, al dejarnos exclusivamente la palabra “forma” como traducción sin matices de —al menos— las palabras griegas *μορφή* y *εἶδος*. La obsesión de los aristotélicos por localizar la célebre “materia prima”. La “cosificación” misma de materia y forma. La pérdida del surgir originario de la teoría, que se encuentra no en una pura especulación sobre el mundo, sino en dos actividades humanas: el arte —*téchne*— y el habla¹.

¿Cómo acercarnos, pues, de nuevo a la teoría hilemórfica de Aristóteles? En un principio, filosofando lo menos posible sobre su pensamiento, para no mediatizar nuestra comprensión de él. Creemos que metodológicamente nuestro punto de partida puede ser:

—Que materia y forma son “unos” conceptos o, mejor, “unos” términos que Aristóteles usa. Veremos que el campo semántico en que estos términos se mueven es muy rico y amplio.

—Que estos términos se encuentran siempre en oposición: lo que es materia no es forma aquí, ahora y en el mismo sentido.

—Que esta oposición en Aristóteles se establece en niveles distintos. Dejando a un lado la lógica, la estética, etc., donde también juega su papel el hilemorfismo, debemos considerarlo en estos tres niveles:

1.º) *Ante el movimiento*: Aquí la forma adquiere ya una primera y básica caracterización. Ante el movimiento, la forma será *τέλος*, en su doble y genuino sentido aristotélico: como aquello que “cierra” el movimiento (fin) y como la perfección “aquirida-ya” a la cual estaba aquel movimiento naturalmente destinado.

2.º) *Ante la constitución física de los cuerpos*: La forma, en oposición a la materia, se moverá entonces en la línea de la estructuración: la forma es *μορφή*.

¹ La vinculación original del hilemorfismo con la experiencia artística ha sido a menudo puesta de relieve. No así su vinculación con la experiencia del lenguaje, a nuestro juicio muy importante. Véase, por ejemplo, Met. Z, 7 y θ, 8.

3.º) *Ante la estructuración metafísica de las sustancias*: Esta nueva dimensión sitúa a la forma en la línea de la “quiddidad”. La forma es: εἶδος.

1. El hilemorfismo ante el movimiento

Es en el estudio del cambio —cuyo núcleo fundamental se encuentra en la Física, L. I.— donde el hilemorfismo se desarrolla como teoría capaz de aclarar y resolver las aporías del movimiento.

El pensamiento aristotélico se despliega en los siguientes pasos:

1) La investigación del movimiento lleva necesariamente al estudio de los contrarios. Solamente los contrarios pueden hacer “inteligible” la mutación. La afirmación aristotélica se apoya, en este caso, en dos motivos claramente expresados: de un lado, la “racionalidad” de la naturaleza: “hay que comenzar admitiendo que, de entre todos los seres, ninguno hay naturalmente capaz de ejercer o recibir al azar un influjo cualquiera bajo la acción de un ser cualquiera; ni puede engendrarse Dios-sabe-qué a partir de sabe-Dios-qué”². De otro lado la experiencia de los cambios: “lo blanco se produce a partir de lo no-blanco”, “lo-el músico a partir de lo no-músico”. Claro está, a no ser que nos fijemos en lo accidental (κατὰ συμβεβηκός): así podremos hablar de que el hombre se hace músico³.

2) Pero el problema de los contrarios puede plantearse en una dimensión *absolutamente última*. Aristóteles prolonga y entronca así su física directamente con las teorías presocráticas. La última “contextura” en la naturaleza ha de ser de contrarios⁴. Esta afirmación, tradicional desde los primeros filósofos, le parece a Aristóteles definitivamente valiosa.

Pero también puede el problema de los contrarios situarse en un nivel más general y más preciso a la vez: como *explicación de todo movimiento*⁵. Esta es la perspectiva a nuestro juicio dominante en todo el

² Phys. A, 5, 188 a 31.

³ Ibid.

⁴ Phys. A, 5, 188 a 25-30.

⁵ Phys. A, 5, 188 b 20-25.

libro primero de la Física y la que por tanto debemos desarrollar: los contrarios aparecen como última explicación del movimiento, en tanto *términos del mismo*.

3) Pero los contrarios —aunque exigidos— son de por sí insuficientes para explicar adecuadamente el movimiento. Con lo cual se exige un tercer principio del cambio ⁶.

Es, en definitiva, el “sustancialismo” aristotélico —tomado no como teoría sino como actitud mental— lo que determina la insuficiencia de los contrarios: éstos, piensa Aristóteles, no actúan unos sobre otros, sino sobre “un tercero” (ἕτερον τι τρίτον). Además de esta razón —y de la ausencia de contrario para la sustancia— Aristóteles propone una tercera muy digna de señalar: en definitiva, que los contrarios son *adjetivos*. El pensamiento de Aristóteles en este ámbito nos aparece condicionado una vez más por las posibilidades del lenguaje desde el cual pensaba.

Este tercer principio es precisamente la materia como “sujeto” de la contrariedad. La materia es, por tanto, lo *subyacente* (ὑποκείμενον).

4) En el capítulo siguiente ⁷ Aristóteles nos ofrece un análisis del cambio distinguiendo los tres elementos: materia como sujeto y los contrarios forma (μορφή) y privación (στέρησις).

El cambio, en definitiva, es posible porque subyacente al cambio hay algo que “permanece”, algo que desaparece y algo que en el lugar de esto aparece como nuevo. La materia aquí es caracterizada como lo “*submanente*” (ὑπομένον).

También este análisis viene en Aristóteles desarrollado en función del habla ⁸: solemos, hablando del cambio, expresarnos de dos formas diferentes: “el hombre se hace músico” o “el no-músico se hace músico”. Es claro que en el primer caso lo que se hace o deviene “permanece” (ὑπομένει), y en el segundo caso, no. Más aún: a veces hablamos en forma compleja diciendo que “el hombre no-músico se hace hombre músico”. En esta última forma de expresión se nos revela como “*compuesto*” (σύνθετον) el resultado del movimiento. Lo que resulta en el

⁶ Phys. A, 6.

⁷ Phys. A, 7.

⁸ Las sucesivas referencias que venimos haciendo al habla como ámbito de comprensión para la teoría hilemórfica, no pretenden restarle, ni añadirle tampoco validez a la teoría. Para Aristóteles el habla es habla acerca de las cosas —y claramente aparece así en la Metafísica— donde lo que las cosas son se expresa en el discurso.

cambio es compuesto de dos elementos: lo, "subyacente" y la forma. Y como el cambio presupone un tercer elemento —la privación— resulta que el término inicial del movimiento era compuesto también; pero solamente un elemento permanece mientras el otro es suplantado por su contrario. La materia es, pues, lo *sub-manente*.

5) El capítulo octavo de este primer libro resuelve —a la vista de los elementos anteriormente conquistados —las clásicas aporías del movimiento. Dejando a un lado la alusión a los principios explicativos de acto y potencia, la solución aristotélica se apoya en la distinción entre los principios esencial y accidental de la generación:

Es indudable que el movimiento, la producción, la generación, no pueden provenir ni del ser ni del no-ser "sin más" (ἀπλῶς). El movimiento proviene de la privación que esencialmente (καθ' αὐτήν) es no-ser. Pero proviene de ella no esencialmente, sino accidentalmente: es decir, proviene no de la privación sin más (ἀπλῶς) sino de la privación en un sujeto submanente.

Pero el movimiento tampoco proviene del ser "sin más". Si el hombre se hace músico, el movimiento parte del hombre, del ser por tanto. Pero no del hombre "sin más" —ni, por consiguiente, del ser "sin más"—. Parte del hombre pero no en tanto que es sino en tanto que *no-es músico*⁹.

* * *

A la luz de los análisis anteriores podemos ya precisar el sentido de la materia aristotélica en el problema del movimiento.

a) El campo significativo de la ὕλη, aparece delimitado por las siguientes oposiciones:

—Lo hipokéimēnon por oposición a los "antikeimēna".

—Lo hipomēnon frente a la privación y la forma "adveniente"¹⁰.

Cuando la oposición se establece no con respecto a ambos contrarios sino con respecto a uno de ellos, tenemos que la materia es:

—No ser, al igual que la privación, con respecto al término del movimiento, a la forma.

⁹ Phys. A, 8. 191 b 13-18.

¹⁰ Phys. A, 7. 190 a 18.

Pero inmediatamente se destaca de la privación en cuanto que la materia es:

—No-ser abierto en posibilidad (δύναμις) frente al no-ser “cerrado” (ἢ μὴ ὄν) de la privación¹¹.

—No-ser accidental (κατὰ συμβεβηκός) frente a la privación, no-ser esencial (καθ’ αὐτήν)¹².

b) Frente a la cosificación del hilemorfismo, a que aludíamos al principio del trabajo, este análisis nos muestra que materia y forma no son *conceptos que expresen cosas, sino funciones*. En todo cambio algo “funciona” como materia y algo “funciona” como forma. Son funciones desprovistas de contenido concreto, únicamente fijables en su polaridad: lo que aquí y ahora funciona como forma, no funciona como materia ahora y aquí.

Esto es ya suficientemente notorio con pasar revista a los ejemplos aristotélicos. Aparte de éstos, las determinaciones de la materia que hemos señalado confirman este carácter: “sustante” y “permanente” expresan formas de comportarse participiales; “dínamis” expresa una manera de “estar” absolutamente indeterminada y sólo determinable por referencia a lo concreto posibilitado; y de igual modo “no-ser κατὰ συμβεβηκός”, solamente determinable por lo concreto que “puede ocurrirle” (συμβαίνειν).

c) De esto resulta en el pensamiento de Aristóteles que *hay tantas clases de materia como clases de movimiento*.

El texto más interesante para la clasificación del movimiento lo encontramos en el libro V de la Física (capítulos 1 y 2). Aquí la clasificación del movimiento —del cambio, en general— se establece siguiendo el hilo conductor de los contrarios, en tanto términos del cambio mismo: sólo caben en rigor cuatro posibilidades de oposición entre los términos del movimiento: bien que éste se realice de término positivo a término negativo, o viceversa; bien de término positivo a término positivo; bien, en fin, que el cambio pretendiera establecerse de término negativo a término negativo. La última posibilidad planteada es evidentemente irrealizable y, por lo mismo, imposible. El cambio de término positivo a tér-

¹¹ Phys. A, 8. 191 b 9.

¹² Esta oposición entre materia y privación patentiza que el no-ser accidental de la materia no excluye en absoluto sino que *incluye la positividad* de la hyle en el plano del movimiento.

mino negativo y viceversa no constituyen verdaderos movimientos en su más preciso sentido: son las “génesis” y “corrupciones”. Sólo en la primera posibilidad radica el movimiento propiamente tal¹³.

Si este punto de vista lo completamos con el también aristotélico punto de vista categorial¹⁴, nos encontramos con cuatro clases de cambio y con cuatro especies de materia: materia para el movimiento local, para el movimiento cualitativo, para el cuantitativo y materia, en fin, para el cambio sustancial.

¿Es la materia subyacente al cambio sustancial la “materia primera” de la tradición aristotélica? La contestación a esta pregunta no se encuentra —clara al menos— en los libros de la Física. Nos obliga, además, a situar el problema del hilemorfismo en el segundo nivel de nuestro trabajo. El nivel de la estructura natural de las sustancias.

2. *El hilemorfismo ante la constitución física de los cuerpos*

Es innegable la conexión existente en el pensamiento de Aristóteles entre el aspecto —llamémoslo— dinámico y el aspecto estático-estructural del hilemorfismo. La estructuración hilemórfica de la realidad no es algo ajeno o meramente yuxtapuesto al hilemorfismo como explicación del movimiento: es *su consecuencia y su premisa a la vez*. Recordemos que el análisis del movimiento nos reveló como compuesto (σύνθετα) tanto su punto de partida como su meta terminal. El movimiento como algo de la fisis exige, por tanto, que la fisis misma se dé estructurada en dos elementos: material y formal.

La misma conexión entre ambos aspectos advertimos al analizar la *teoría de las causas*; es decir, cuando Aristóteles se encuentra ante el problema, no ya de hacer “racionalmente inteligible” el movimiento, sino de hacerlo “físicamente realizable”. Surgen entonces además las causas eficiente y final. Es altamente interesante observar cómo en este momento el univocismo de la causación física lleva a la coincidencia de

¹³ Tal clasificación del movimiento está hecha desde un punto de vista lógico-lingüístico. En rigor, y según esta clasificación, cabe una “generación” accidental. De ahí que Aristóteles deba completarla con criterios físicos y surja la γένεσις τις, frente a la γένεσις ἀπλῶς.

¹⁴ Véase, por ejemplo, *Met.* H, 1.

las causas eficientes y final con la formal¹⁵. Como consecuencia de esto, la materia se destaca frente a la “forma-eficiente” (κινουῖση αἰτία), como lo “pasivo-movido”¹⁶; y frente a la “forma-fin”, la materia se destaca doblemente: es lo “instrumental” con respecto a lo “perseguido” (ὁδὲ ἔνεκα) y es también lo “potencial” frente a lo “actual-logrado”¹⁷.

* * *

Pero si la correlación entre el aspecto estático y el dinámico del hilemorfismo hace que, en última instancia, se trate de una única perspectiva, ocurre, sin embargo, en este segundo aspecto una muy leve —apenas perceptible— *inflexión en el concepto de materia que, a nuestro juicio, es definitiva*, y que fue pasada por alto, en gran medida, por los aristotélicos posteriores. Por tratarse ahora ya más de la posibilidad real del movimiento que de su justificación racional, la materia no es tanto lo “sustante-permanente”, como aquello “a partir de lo cual” (ἐκ τίνος) se hace o engendra una cosa.

Este es el problema fundamental que Aristóteles plantea en su tratado sobre “La generación y corrupción”. Esquemáticamente podríamos proponer así su pensamiento:

a) La primera dificultad recae sobre la posibilidad misma del cambio sustancial. ¿Cómo puede en efecto nacer una sustancia? Únicamente a partir de algo que potencialmente lo sea, es decir, a partir de “lo-en-potencia-sustancia”. Y aquí surge la aporía: lo potencialmente sustancia hemos de considerarlo, bien determinado por algún atributo o afección, bien desprovisto en absoluto de ellos. Pero en el primer caso deberíamos suponer la existencia de las afecciones sin el soporte físico de la sustancia; en el segundo caso caemos en el absurdo de admitir como actualmente existente algo que “no es nada”.

La solución al dilema se encuentra en el célebre principio aristotélico de que, “tratándose de las sustancias la generación de una es siempre y a la vez la corrupción de otra y la corrupción de una siempre es también la generación de otra”¹⁸.

¹⁵ La misma identificación ocurre en la causación artificial. Véase, por ejemplo, *Met. Z*, 7.

¹⁶ Por ejemplo, en el “*De Gen. et Corrup.*” B, 9, 335 b 29-30.

¹⁷ Por ejemplo, *Phys. B*, 8. 199 a 31.

¹⁸ “*De Gen. et Corrup.*”, A, 3. 319 a 20.

b) Pasando ahora por alto la alteración y el crecimiento, la pregunta siguiente recae sobre las causas mismas de la generación y más en concreto sobre su causa material: aquello “a partir de lo cual”.

Es significativo ya, que, al introducir la cuestión, ésta viene a recaer sobre los elementos primeros, y no sobre la materia primera que sería materia última lógicamente aislable, pero no realmente discernible: es decir, inservible “físicamente” como material primario de la generación.

El nivel más elemental y primario de realidad —el último reducto real de los cuerpos naturales— se encuentra en los elementos: fuego, aire, agua y tierra. Están constituidos helemórficamente de una materia “primera”, *inseparable* (οὐ χωριστή), *afectada por la contrariedad siempre* (ἀεὶ μετ’ ἐναντιώσεως). El elemento formal son las cualidades sensibles táctiles contrarias. (Caliente, frío, seco y fluido).

c) El segundo nivel en la génesis constituyente de los cuerpos físicos corresponde a las “homeomerías”, tejidos de los vivientes. Su materia —aquello físico, real, “a partir de lo cual” se constituyen— son los elementos. El proceso de constitución es la “combinación” (μίξις). Esta es posible porque los elementos *ni persisten inalterados* (οὔτε τὰὐτὰ ἀπλῶς εἶναι) *ni se destruyen definitivamente* (οὔτ’ ἐφθάρται μεμιγμένα); físicamente se llega a un proceso de “nivelación”¹⁹.

d) Por último, y a partir de las “homeomerías”, se constituyen las “anomeomerías” —órgano de los vivientes—. Si ya la terminología aristotélica respecto a la constitución de las homeomerías remite a la estructuración de elementos dispersos, a este último nivel los términos *todos* expresan claramente esta idea: verbos como: συνλστημι, συντίθεμι, συγκεῖσθαι y sustantivos como: σύντσεις, σύνθεσις, etc. *Lo hipokéimēnon es claramente conceptualizado ahora como los sinkeimēna*²⁰.

e) La forma, pues, frente a la materia aparece como “estructura”, como “organización activa finalista” de *elementos dispersos*. La forma es σύνφουσις. La materia —los elementos no informados— son ἀφῆ, pura “contigüidad” espacial sin estructurar²¹.

Pero al ser estructuración “activa” y “finalista”, tal forma —tal organización natural— determina una pauta de comportamiento, un conjunto de posibilidades operativas, una unidad de acción: φύσις.

¹⁹ Ibid. A, 10. Vid. también, B, 7.

²⁰ Véase, por ejemplo, el “De Part. anim.”, B, y “De gen. anim.”, A, 1.

²¹ Véase, por ejemplo, Met. A, 3, 1070 a 10.

Por último, la forma —al ser en esta suerte de combinación lo que reúne (συνέχειν)— es también la *fórmula* en que tal combinación se expresa, dándose un paso del orden real físico al orden del logos: con lo cual la μορφή se hace εἶδος, llevándonos al tercer momento de nuestro estudio.

3. *El hilemorfismo ante la estructuración metafísica de la sustancia*

Acabamos de asistir a la inflexión que en el pensamiento de Aristóteles desvía necesariamente el concepto de forma desde el ámbito “físico” de la *morfé* al que podríamos llamar “metafísico” del *eidos*. El libro Z de la *Metafísica* nos muestra este proceso dialéctico como algo que inevitablemente debía consumarse.

El proceso aparece ya iniciado en una serie de síntomas desde el comienzo del libro:

—Por tratarse de un estudio sobre el ser es la consideración de éste quien nos da la pauta de la reflexión: pero “ser” es para Aristóteles, fundamentalmente, un “predicable”, algo que se dice “de muchas maneras” (πολλαχῶς λέγεται). La *ousía*, entonces, se desplazará de su significación “física”: será, no tanto “lo que está ahí” cuanto una “forma de hablar” sobre lo que ahí está. Esto aparece relativamente claro cuando Aristóteles explica la primacía de la *ousía* sobre el resto de las categorías: aparte de la primacía que Aristóteles llama “cronológica” (χρόνῳ) —tenue punto de unión entre la “físico” y lo “metafísico”— la desviación está ya en las otras dos primacías: la “lógica” (λόγῳ) y la “gnoseológica” (γνώσει): *la ousía es la forma más original de pensar y de hablar sobre las cosas*²².

—En este mismo sentido evoluciona el “hipokeímenon”: ya no es tanto lo “sustante-submanente” —es decir, lo físicamente afectado por acontecimientos reales— ni tampoco los *sinkeímena*; es más bien lo afectado “intencionalmente” por mi decir, lugar de soporte para el decir y pensar sobre las cosas. *El sustrato se hace sujeto gramatical*²³.

²² Met, Z, 1.

²³ Met, Z, 3.

—¿Qué es entonces la ousía? Aquello de lo cual *yo digo algo*, a lo cual refiero mi habla, soportándolo él como sujeto. Pero la dialéctica de la predicación nos llevaría a un sujeto único (llamémoslo materia) al cual en definitiva se remitirían todos nuestros discursos. Aristóteles no está dispuesto a admitir esta reducción y añade entonces una segunda nota característica de la ousía: su individualidad concreta (τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδετι)²⁴. Reducirlo todo a un sujeto eliminaría en efecto toda posibilidad de discurso, sumiendo al pensar en una indiferenciación autodestructiva: decir “todo de todo” sería, inevitablemente, “no decir nada de nada”.

* * *

Estamos de nuevo ante el hilemorfismo, pero actuando ya en él una noción de materia *profundamente desviada de su significado físico*. ¿Qué sentido preciso tiene la forma —eidos— en esta nueva perspectiva?

a) Aquello que me hace “inteligible” la realidad concreta con la cual me enfrento. Me muestra “como es la cosa”, pero no en sus aspectos accidentales, sino en su “qué es”. Yo por tanto puedo decirlo de la cosa de un modo definitivo (ὁ λέγεται καθ’ αὐτό)²⁵. El eidos es la ousía —en el sentido de esencia— porque ya la ousía —en el sentido de sustancia— se ha desviado previamente en esta dirección.

b) Pero al mostrarme qué es la cosa de un modo definitivo, es el eidos lo que asegura la permanencia en el ser, asegurando la identidad de mi decir. El eidos se hace “τὸ τὸ ἦν εἶναι”²⁶, identidad y permanencia en el ser: un sujeto es hombre y lo seguirá siendo eidéticamente y siempre será inamovible mi predicación (lo cual no ocurre —o puede no ocurrir— con los predicados accidentales).

c) La forma, la ousía, el eidos, es entonces aquello que yo expreso en mi discurso cuando defino: aparece desvelado en la definición. La forma es “logos” para Aristóteles; manera, como vimos, original, no sólo de pensar (eidos) sino de hablar (logos) sobre las cosas.

* * *

²⁴ Ibid.

²⁵ Met, Z, 4.

²⁶ Ibid.

Frente a tal conceptualización de la forma la materia se delimita como lo que no es ni “tí” ni “posón” ni “poión” ni cualquiera otra de las categorías²⁷.

a) Al ser la forma-esencia la que garantiza la identidad permanente, la materia no es esencia. (Tí).

b) Puesto que el resto de las categorías remiten en su ser —y por tanto en su ser-predicados— a la ousía y ésta ya ha sufrido la inflexión que la desvía hacia el eidos, la materia no es ni cualidad, ni cantidad, etc.

c) Al ser la forma el ámbito de inteligibilidad de los entes, la materia es “lo incognoscible” (ἄγνωστον) y en consecuencia “lo inexpressable” (ἄρρητον).

d) Al cerrarse el ámbito del ser en las categorías la materia es no-ser, pero de un modo *mucho más absoluto y definitivo que en la física*: en la física siempre lo era en un aspecto concreto, determinado por el concreto movimiento para el cual era materia o por la configuración concreta que su naturaleza hacía posible. Ahora ya es el no-ser frente a todas y cada una de las maneras reales y posibles, pensables y decibles de ser.

4. Conclusiones

Intentaremos ahora, como punto final, recoger en unas proposiciones los elementos logrados en el análisis anterior para a continuación hacer una rápida consideración sobre el hilemorfismo subyacente a la psicología aristotélica.

1) Materia y forma se nos han descubierto como dos términos “correlativos”, “funcionales”, “formales” y “contextuales”. *Correlativos* en cuanto que no se puede hablar de materia o forma sin más sino de materia por referencia a una forma o forma por referencia a una materia determinada. *Funcionales*, porque expresan, más que cosas, funciones. *Formales*, porque el contenido en cada caso se determina de una manera, y en consecuencia determina a su vez el sentido de la correlación: quizá habría que afirmar que son conceptos análogos y —estamos seguros— en una analogía de proporcionalidad²⁸. *Contextuales*, en fin, porque esta ana-

²⁷ Met, Z, 3.

²⁸ ἄλλω γὰρ εἶδει, ἄλλη ὕλη, Phys, B, 2. 194 b 7.

logía que hace desplazarse continuamente el sentido preciso de los términos se mueve en contextos distintos; y esto, doblemente: contextos particulares —en cada contexto concreto es necesario descubrir qué forma peculiar de oposición se establece; y contextos generales, es decir, diversos niveles de pensamiento.

2) Entre estos contextos generales de pensamiento se hace necesario distinguir fundamentalmente dos: el contexto o nivel físico y el metafísico. Creo que se trata de dos niveles que no deben confundirse nunca ²⁹.

Claro está que, al hablar del nivel físico, no deben confundirse matices fundamentales ya recogidos en nuestro análisis y en los que no vamos a insistir ahora.

3) La materia primera solamente aparece con claridad afirmada por Aristóteles —en su sentido tradicional— al referirse a los elementos ³⁰: la mutación de los elementos exige un sustrato físicamente afectado por las contrariedades elementales.

Pero cuando Aristóteles se plantea el problema de la génesis en el mundo físico, no aparece la afirmación de la materia primera en el sentido tradicional. Los elementos son la materia última ³¹, es decir, los materiales últimos a partir de los cuales se “construye” la realidad. Es muy posible que esta tal forma de pensar obedezca a la inflexión —que recogimos— de la materia como lo ἐξ οὗ ³².

4) El hilemorfismo puro —materia primera y forma sustancial— de la tradición escolástica, proviene, posiblemente, de una “confusión” de

²⁹ Con esta afirmación no pretendo pasar por alto el hecho de que muy a menudo en Aristóteles los términos se desplazan μορφή και εἶδος, μορφή και οὐσία, etc. En estos casos debe siempre tenerse en cuenta qué tipo de oposición se produce y en qué nivel funciona para hacerse cargo de estas sinonimizaciones.

³⁰ “De Gen. et Corrup.” B, 1.

³¹ No debe olvidarse tampoco la falta de univocidad con que Aristóteles utiliza los términos πρῶτον y ἔσχατον, referidos a la materia. En la mayoría de los contextos se refiere a la materia o sujeto próximos.

³² Claro que estos materiales de donde procede lo nuevo engendrado son para Aristóteles “permanentes”, y no podía ser de otra manera. Quizá el texto más ambiguo y aparentemente contrario a lo que estoy escribiendo, sea el ya aludido (nota 17) del tratado “De Gen. et Corrup.”. Pero en su ambigüedad y atendiendo al contexto, ¿no obedecerá al intento de Aristóteles de asegurar la permanencia de los elementos en el compuesto y salvarlos “sea como sea”, frente a las exigencias de los fenómenos combinatorios? No se corrompen οὐτ’ ἐφθάρθαι μεμιγμένα, a pesar de que deberían corromperse, según el principio invocado por la tradición de que la génesis de esto sería la corrupción de ellos.

estos dos puntos de vista, descuidando a la vez su ya analizado carácter contextual y formal.

La tradición a menudo ha pretendido encontrar la decisiva afirmación de la materia primera en el ámbito de la metafísica, en su clásica definición de la materia como lo “extrapredicamental”. Pero esto posiblemente suponga pasar por alto:

—Que el nivel en que se mueve la metafísica es más el de lo “metafísico-gnoseológico” que el de lo “físico-real”.

—Que, en todo caso, esta absolutización del correlato materia-forma, no se da en las investigaciones físicas de Aristóteles: si en los “elementos “sucede así” porque “es así”, en los demás casos, sucede “de otra manera” porque es “de otra manera”³³.

—Que además, la materia en la física, no es nunca lo incognoscible. Antes al contrario es lo que se debe conocer necesariamente³⁴, porque la forma está físicamente condicionada por la naturaleza y posibilidades de aquella. Baste recordar un texto y un contexto: cuando Aristóteles en el “De Anima”³⁵ nos dice que el alma es la forma y que por tanto si un hacha tuviera alma, su alma sería la “hacheidad”, se está moviendo en el nivel del eidos. Naturalmente yo puedo comprender a este nivel la “capacidad de cortar” del hacha quedando subliminar, desconocida, ajena a mi conocimiento, su naturaleza física. Pero en un nivel físico —si pretendo hacer un hacha—, si me interesa su “génesis”— deberé conocer las propiedades de aquellos materiales que pueden adquirir la “capacidad de cortar” (eidos), al adoptar una forma aguda (morfé), por ejemplo.

* * *

En la aplicación, por último, del hilemorfismo a la antropología, psicología y gnoseología de Aristóteles, brevemente podemos apuntar:

³³ Dejo deliberadamente y a propósito de un lado el capítulo 9 del libro A de la *Phys.*, donde tal vez alguno pretendería encontrar la definitiva afirmación de la materia primera. Y lo dejo por dos razones: porque puede encajarse perfectamente en la interpretación general que aquí se expone y porque es de un corte extrañamente literario, excesivamente poético y por tanto impreciso en sus caracterizaciones de la materia.

³⁴ Las afirmaciones de Aristóteles a este respecto son abundantísimas.

³⁵ De An. B, 1. 412 b 12.

- 1) Que el hilemorfismo puro de la tradición no parece aplicable al viviente en general ni al viviente humano en concreto.
- 2) El alma es forma en cuanto:
 - Elemento estructurante de los materiales corpóreos ³⁶.
 - Elemento activo-finalista: es acto frente a la “posibilidad” de vida del cuerpo orgánico ³⁷; es motor frente a la pasividad corpórea; determina, en fin, una pauta de comportamiento ³⁸.
- 3) Puesto que la Gnoseología Aristotélica se basa en el hilemorfismo, parece necesario distinguir entre el nivel orgánico y el nivel intencional-cognoscitivo. En aquel se da un verdadero “pathos” físico, una “alteración”, es decir, una impresión real de una forma accidental física. En este segundo, la forma es forma física de la potencia desde el punto de vista psicológico ³⁹, pero es forma intencional (eidos) desde el punto de vista gnoseológico ⁴⁰.
- 4) El alma es eidos también del hombre en cuanto que es aquello que me da a conocer la peculiar esencialidad humana.

TOMÁS CALVO MARTÍNEZ

³⁶ Véase, por ejemplo, “De An”, A, 5., donde el alma es caracterizada como lo que *συνέχει* los elementos corpóreos.

³⁷ “De An”, B, 1. 412 a 20.

³⁸ “De An.”, B, 2. 414 a 12: “Aquello por lo que radicalmente vivimos, sentimos y pensamos”.

³⁹ Véase, por ejemplo, “De An.”, Γ, 5. 430 a 13.

⁴⁰ Remito al lector —para evitar extenderme en este punto— al artículo de José M.^a Benavente, en esta misma Revista, con cuyas líneas generales plenamente coincido.