



# Dificultades y vetas en la interpretación del pensamiento aristotélico, el límite y el no-ser

*Difficulties and Veins in the Interpretation of Aristotelian Thought, the Limit, and the Not-being*

Héctor Sevilla Godínez\*  
hectorsevilla@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.34270

Recibido: 15/04/2013

Aceptado: 26/09/2013

**Resumen:** En el presente artículo se abordan algunas de las principales dificultades derivadas de la interpretación del pensamiento aristotélico en el mundo contemporáneo. Se inicia con la consideración de las influencias del contexto de la Academia en el pensamiento aristotélico, incluyendo el vínculo con el referente platónico. Posteriormente, se analizan las distintas vetas de estudio aristotélico de acuerdo a los principales enfoques de sus diversos intérpretes en la historia de la filosofía occidental. En tercer orden, se realiza una revisión del concepto del no-ser en Aristóteles, aludiendo a nuevas posibilidades de interpretación en función de su idea de límite.

**Abstract:** This article deals with some of the primary difficulties derived from the interpretation of Aristotelian thought in the contemporary world. It begins by considering the influences of the Academy's context on Aristotelian thought, including the link to the Platonic reference. Afterwards, distinct veins of Aristotelian thought are analyzed according to the main focuses of their diverse interpreters in the history of Western philosophy. In third order, a revision is made of the concept of the not-being in Aristotle, alluding to new possibilities of interpretation as a function of his idea of the limit.

**Palabras clave:** Aristóteles; Interpretación; No-ser.

**Keywords:** Aristotle; Interpretation; Not-being.

\* Mexicano, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel 1. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac, de Guadalajara.

## 1. Introducción

No pretendo aportar novedades acerca de Aristóteles, sino al contrario, intentar desaprender algunas cosas que la tradición ha añadido al aristotelismo primigenio y, principalmente, mostrar la posibilidad de una interpretación inversa, centrada en la convivencia del ser y el no-ser, lo cual se contrapone a la generada por la escolástica, principalmente en lo que refiere a las ideas de Dios brotadas, según algunos, del pensamiento aristotélico.

Por ello, he considerado fundamental ofrecer un esbozo de las implicaciones de trabajar a partir de Aristóteles el tema de lo metafísico en el S. XXI.

## 2. En lo que concierne a los textos y a las influencias sobre Aristóteles

Entre las principales cuestiones a las que se enfrenta todo trabajo actual de reinterpretación aristotélica está la interminable lista de anteriores intérpretes del filósofo del Peripato. Por ello, coincido con Beuchot cuando concluye que: “el texto mismo del estagirita opone numerosas dificultades exegéticas y es de hermenéutica ardua”<sup>1</sup>, por lo tanto requiere de un esfuerzo adicional si se anhela conservar lo más que sea posible el espíritu aristotélico en su pureza.

Por otro lado, además de las disputas en el terreno de las reinterpretaciones, en Aristóteles se encuentra –tal como afirma Jaeger<sup>2</sup>– la cuestión sobre sus etapas de vida en las que, usualmente, suele otorgarse gran importancia a la influencia que en él tuvo Platón durante su época temprana. La reflexión filosófica aristotélica, según Jaeger, no se encuentra nunca ajena a la de Platón, incluyendo la época en la que se alejó de Atenas y la de su regreso. No todos coinciden en la afirmación de Jaeger, entre quienes discrepan sobresale principalmente Giovanni Reale. Según este autor<sup>3</sup> es Platón quien marcó la formación del estagirita; Reale considera, también, que Aristóteles se esforzó por dar un paso más allá de las enseñanzas de su maestro, logrando generar una línea de pensamiento auténtica y propia. Tal es la idea de la que partimos en

<sup>1</sup> BEUCHOT Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>3</sup> Cfr. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder, 1985.

este trabajo sin que ello suponga la negación de la irrefutable presencia e influencia platónica, al menos como punto de partida, en la reflexión aristotélica.

Entre las principales consideraciones para distinguir la filosofía platónica y la aristotélica se encuentra, según Reale, la siguiente: “Aristóteles abandonó la teoría de las ideas trascendentes, pero no la de un Dios trascendente y la de una realidad divina, asimismo trascendente”<sup>4</sup>. Es decir, la necesidad de algo superior que estuviera posicionado en la supremacía de todo lo existente fue una de esas ideas platónicas que hizo eco en el pensamiento de Aristóteles, solo que éste se enfocó en una nueva síntesis de ello a través de la nominación del Primer Motor.

Claramente, una de las deformaciones más trivialmente realizadas a la idea aristotélica del Primer Motor tiene su sostén en las reinterpretaciones que tendían a cristianizar el pensamiento de Aristóteles, principalmente en la escolástica. A pesar de las evidencias distintivas entre la idea escrita y la idea propuesta, el cristianismo se ha empeñado en justificar los errores del mundo debido a la naturaleza pecadora del hombre y en función de su “imperfección original”. El mal en el mundo, afirman, es producto del hombre no de Dios. De tal modo, se preserva la idea de un Dios armonioso cuyas creaciones, la humanidad entre ellas, son corruptibles en sí mismas independientemente a la omnipotencia creadora que, convenientemente, continúa inmaculada. Tal perspectiva está muy alejada del pensamiento aristotélico.

Contrariamente a lo que se supone, Aristóteles “no fundó ninguna escuela en el sentido material y jurídico”<sup>5</sup>, sino que gustaba de dar lecciones en el gimnasio público del Licabeto, conocido como Liceo. Fue Teofrasto, cuatro años después de la muerte de Aristóteles, quién compró una propiedad en la que se fundó una escuela que posteriormente se llamaría Perípato, nombre atribuido debido a la costumbre de impartir y escuchar las lecciones caminando.

El hecho de no ser fundador de una escuela no es la única diferencia social entre Platón y Aristóteles puesto que, a diferencia de su maestro, Aristóteles no tuvo

<sup>4</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 19.

<sup>5</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, p. 35-36.

nunca el mismo respeto y consideración de sus contemporáneos. Sobre este tema, el filósofo Ingemar Düring afirma que:

Cuando murió Platón había dirigido su escuela a lo largo de cuarenta años. Era famoso y ya a su muerte fue visto como figura histórica, (...) los numerosos fragmentos de papiro y citas atestiguan cuán temprana y ampliamente se había extendido el conocimiento de sus escritos. Si tuvo enemigos, fueron tan insignificantes que su voz no fue escuchada. Una concepción antiplatónica, absolutamente, nació apenas unos cien años después de su muerte.<sup>6</sup>

Ahora bien, en lo que respecta a Aristóteles, se afirma que fue siempre considerado como un extraño en Atenas, no fue jefe de una escuela sino sólo un buen profesor que tuvo que huir a Asia Menor. Cuando regresó lo hizo como amigo muy cercano de Antípatro, el gobernador de Macedonia. El mismo Düring afirma que: “Aristóteles tuvo pocos amigos y muchos enemigos, para algunos de los cuales el móvil era el odio político”<sup>7</sup>. También es conocida la disputa entre Aristóteles y la escuela Isocrática. Estaba enemistado con sus compañeros de la academia, entre ellos Espeusipo, Jenócrates y Heráclides, quienes lo excluyeron apenas tuvieron una oportunidad.

Por tanto, aunque es cierto que Aristóteles marca algunas diferencias en sus reflexiones filosóficas con Platón, éstas no podrían ser radicales sin el riesgo de caer en el desprestigio. Al criticar las afirmaciones del Maestro, Aristóteles era repelido por los múltiples seguidores del primero. Sin embargo, una diferencia radical claramente mostrada por Aristóteles consiste en su posición personal y conceptual en lo que refiere a la divinidad. A pesar de no coincidir con las propuestas platónicas sobre lo divino, Aristóteles no podía manifestarse con total apertura. De tal modo, aunque el estagirita lo hubiera concebido, no le era conveniente ninguna actitud que pudiera parecer ateísmo; de tal modo, la figura impersonal de Motor Inmóvil, altamente distante del demiurgo platónico, no permite entrever muchas implicaciones propias de una deidad, comenzando porque no está implicado en la vida de los hombres y no es visto o considerado como un Creador voluntario. Por tanto, además de recibir el efecto de la influencia sociocultural de la Grecia antigua con respecto a la creencia en la divinidad, en caso de que Aristóteles hubiese concebido una propuesta atea, tendría que haberla maquillado para cuidar que sus relaciones generales

<sup>6</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 41.

<sup>7</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 41.

podrían empeorar. No estaba, pues, en condiciones de hacer una afirmación de ese nivel, aunque su filosofía lo implique.

Es sabido que en el pensamiento del estagirita no hay posibilidad ni cabida para las ideas innatas y que desechó la idea de la reminiscencia. El gran salto podría haber sido la negación del mismo Dios puesto que si Él no influye en la realidad, además de no ser creador, no se podría concebir más que como una quimera deseada por el hombre. Evidentemente, tal hallazgo no podría suceder porque, como seguramente Aristóteles lo concebía, no hay necesidad de negar lo que no es posible afirmar. La concepción religiosa de Dios dista mucho de la apreciación de la Deidad que podría haber tenido el de Estagira. La percepción que Aristóteles tuvo de Dios es dicotómica de las concepciones occidentales de la Deidad que, paradójicamente, han tenido su origen a partir de una interpretación tendenciosa del filósofo que nos ocupa. ¿Qué habría sucedido si Aristóteles hubiese negado toda posibilidad de Deidad? Esto habría supuesto el enfrentamiento del filósofo con toda la tradición ateniense, pues desde Homero hasta los epicúreos y estoicos –pasando por Sócrates y el mismo Platón– la existencia de la divinidad (una o varias) era una cuestión de hecho. A pesar de que Düring defendió la originalidad aristotélica, también fue capaz de reconocer que Aristóteles “se había quedado adherido a ciertas estructuras del pensamiento platónico en tal forma que no pudo liberarse de ellas”<sup>8</sup>.

Es probable que entre los motivos que dieron lugar a las tergiversaciones sobre Aristóteles se encuentre que “en su momento sólo tuvo dos discípulos verdaderos: Teofrasto y Eudemo de Rodas”<sup>9</sup>. En general hay pocas pruebas en la época helenística de que sus tratados se conocieran, pasados 300 años después de su muerte permaneció casi como un desconocido hasta la publicación que Andrónico hizo de sus obras.

Se sabe además que el responsable de la forma externa actual de los escritos de Aristóteles no es él mismo, sino el redactor que tomó de sus manuscritos, apuntes de clase y anotaciones al margen de sus propios textos, la base de sus elaboraciones. Particularmente, en la obra titulada *Metafísica* se advierte claramente que la serie está incompleta y que “en particular no es la teología, tal como la tenemos, la conclusión perseguida”<sup>10</sup> por Aristóteles. En ese sentido,

<sup>8</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 60.

<sup>9</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 68.

<sup>10</sup> JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, p. 225.

tiene razón Aubenque cuando pone de manifiesto lo artificial de algunos comentaristas que: “se pusieron a examinar e interpretar los textos de Aristóteles sin conocer ni el orden efectivo de su composición ni el que Aristóteles pretendía darles, como tampoco los detalles y pormenores del proceso, los motivos y ocasiones de la redacción, las objeciones que habría podido suscitar y las respuestas de Aristóteles”<sup>11</sup>.

Por todo lo anterior, no es oportuna ahora una nueva interpretación de Aristóteles sino más bien la consideración de las cuestiones implícitas en la génesis de su pensamiento. Se entiende que la influencia de Platón y las tendencias socioculturales de la época eran evidentes en él y por ello mismo debe indagarse en los significados no tan visibles de la metafísica aristotélica; lo anterior en el entendido no de su incapacidad para expresarse claramente sino más bien de la inevitable reciprocidad que su genialidad tuvo para ser expresada desde las premisas de su época y contexto. Esa es la cuestión: ¿podría el estagirita haber manifestado sus ideas de un modo distinto pero manteniendo la raíz principal de su especulación? Puede postularse que sí.

### 3. Los diversos intérpretes de Aristóteles y las principales líneas de su comprensión a través de la historia

Desde los contemporáneos de Aristóteles, incluso conocidos suyos, existe la tendencia –casi necesidad– de tomar postura ante las propuestas filosóficas aristotélicas. Desde su sucesor en el Peripato, Teofrasto, se observa esa sucesión de comentarios alternos o contraposiciones ante lo dicho por Aristóteles. Teofrasto mismo prefería, por ejemplo, una fenomenología descriptiva antes que una versión analítica de los principios propuestos por Aristóteles.

Análogas tendencias se encuentran en Eudemo, Dicearco y Aristóxeno<sup>12</sup>, todos ellos discípulos aristotélicos, que terminaron defendiendo la doctrina materialista del alma que tanto refutó su maestro, de quien se separaron para regresar a Platón. Del mismo modo, el sucesor de Teofrasto en la dirección del Peripato, Estratón de Lampsaco, se limitó a estudiar los conceptos de materia y movimiento sin la referencia al Motor Inmóvil, el cual es, sin duda, fuente de los argumentos metafísicos, hermenéuticos y éticos de Aristóteles.

<sup>11</sup> AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, p. 10.

<sup>12</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 161.

Es menester referir que la escuela de Aristóteles se vio mermada a su muerte, debido principalmente a que sus escritos esotéricos fueron cedidos por Teofrasto a Neleo, quien los llevó consigo a Asia Menor. Al morir Neleo, sus herederos ocultaron los escritos hasta que en el año 86 a. C. fueron confiscados y llevados por Sila a Roma. Entre los años 40 y 20 a. C., Andrónico de Rodas (quien se cree fue el undécimo director del Liceo o Peripato) publicó las obras didácticas del estagirita. Fue así como se comprendió que la mayor aportación de Aristóteles no estaba en sus obras de divulgación (las que realizó intencionalmente para que fueran comprendidas por todo público) sino más bien en los llamados textos esotéricos, los cuales estaban dirigidos a sus alumnos. Nadie en la época de Aristóteles tuvo acceso a la totalidad de sus obras debido a la dispersión física que sufrieron sus escritos y apuntes.

Fue hasta el S. II d. C. cuando comenzó el trabajo serio de los comentaradores de Aristóteles; se reconoce normalmente a Aspasio como uno de los principales críticos de la *Ética a Nicómaco*. Por su parte, Alejandro de Afrodisia discutió, entre los años 188 y 211 d. C., algunos elementos de la *Metafísica* y puso en duda la inmortalidad del alma al enfocar con una visión naturalista la filosofía aristotélica.

Posteriormente, el pensamiento de Aristóteles se fundió con el neoplatonismo, por lo que los Peripatéticos dejaron de existir como escuela. Entre las filas neoplatónicas se contó a Tolomeo, quien fue responsable de escribir una biografía de Aristóteles que llegó a ser la fuente casi exclusiva de todas sus biografías posteriores.

En el siglo VI se tradujeron al latín algunas obras de Aristóteles por mediación de Severino Boecio, quien se ocupó directamente de los dos primeros tratados del *Órganon*; esto fue lo único que el mundo latino conoció de Aristóteles durante varios siglos. Fue hasta el S. XIII que el mundo occidental pudo conocer la totalidad de los escritos del estagirita gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke

Se sabe que Avicena, en el mundo árabe, dedicó a Aristóteles muchas de sus interpretaciones en el S. XI. Con mayor éxito y reconocimiento lo hizo Averroes en el S. XII, con lo cual logró ser conocido como el “comentador por excelencia

de Aristóteles<sup>13</sup> puesto que rompió con las interpretaciones que estaban matizadas de tendencias neoplatónicas.

En el mundo latino, el problema principal de la lectura de Aristóteles consistió en conciliar las doctrinas del estagirita con los libros sagrados. Durante la Edad Media, hubo tres posiciones claramente distintas con respecto a Aristóteles. Primeramente, las de aquellos que lo intentaron minimizar con la intención de valorar más altamente los postulados platónicos; además, fueron significativas las propuestas de algunos seguidores de Agustín de Hipona, tales como Buenaventura, Alejandro de Hales o Guillermo de Auvergne. Por último en esta línea, se encuentran los que utilizaron a Aristóteles para apoyar las doctrinas de salvación y le hicieron “compatible con la fe”, como por ejemplo Alberto Magno y, sobre todo y todos, Tomás de Aquino. Derivada de este oleaje de nuevas interpretaciones, la propuesta de Siger de Brabante consistió en romper con el tomismo pero sin caer en la negación del Motor Inmóvil y buscando conciliar dos tipos de verdad: la de la fe y la de la razón.

No hay duda de que los escritos del estagirita estimularon la reflexión filosófica durante la escolástica, muestra de ello es que se volvió el autor más referenciado. Las concepciones aristotélicas permitieron cargar de fundamentos filosóficos las cuestiones esenciales que enseñaba la escolástica. El mundo occidental debe a tal época mucho del influjo actual sobre las formas de entender la realidad. Precisamente, una de las intenciones centrales de este artículo es fomentar la confrontación de algunas de las interpretaciones que han posicionado al estagirita como un baluarte filosófico que justifica la existencia del dios cristiano. Si la metafísica aristotélica supone un Absoluto que determina el razonamiento, entonces de ahí se deriva el orden de toda hermenéutica y, debido a que toda ética es una forma de hermenéutica, la ética está implicada también. Por ello, una modificación en la concepción de lo Absoluto permite también una reformulación en las concepciones sobre el deber ser. La metafísica es el sostén ineludible que fortalece, en Aristóteles, la conclusión ética.

En lo que respecta al estudio de Aristóteles durante el Renacimiento, la notable y célebre representación de la escuela de Atenas pintada por Rafael, resume concisamente la disputa entre Platón y Aristóteles, el primero señalando con su dedo las alturas abstractas de lo innombrable y el segundo apuntando al mundo,

<sup>13</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 165



lo natural, lo empírico. Así, la oposición de ambos filósofos se vuelve la característica central entre los lectores de esa época. No obstante, en el fondo del pensamiento aristotélico existe claramente una influencia platónica, al menos en el sentido de que todo está orientado al sumo bien.

En 1440, Jorge Pletón publicó una obra en la que afirmó la superioridad de Platón sobre Aristóteles. Algunas reacciones que mostraron un desacuerdo notable fueron las de Scholarius Gennadio, Teodoro Gaza, Jorge de Trebisonda y Hermolao Bárbaro quienes son recordados, además, como los principales estudiosos del estagirita en el renacimiento. Bárbaro advirtió que era claramente perjudicial la interpretación tomista de Aristóteles y acusó al dominico de escolastizar al estagirita.

En un inicio, las líneas averroístas (creencia en el potencial de un intelecto humano uniforme) y las alejandrinas (mortalidad del alma) dividieron a los estudiosos de Aristóteles en el renacimiento. Una tercera línea fue la renovación de la visión aristotélica desde la escolástica, lo cual se debe a las posturas contrareformistas de los jesuitas y dominicos.

En lo que refiere a la Edad Moderna, luego de la influencia de pensadores como Galileo y Descartes, el pensamiento Aristotélico quedó relegado. Se ha considerado que Kant se centró en el estagirita para sus estudios; sin embargo, el alemán observó solamente la versión escolástica de Aristóteles, la cual había sido claramente deformada. Hegel retomó, muy oportunamente, el pensamiento aristotélico, con lo cual se distinguió de otros grandes filósofos que habían descuidado las obras aristotélicas por al menos doscientos años. En el segundo volumen de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel afirmó categóricamente, sobre las interpretaciones realizadas a Aristóteles, que “con ningún otro filósofo se ha cometido injusticia más grave, con tradiciones carentes de toda sombra de pensamiento que se han transmitido en torno a su filosofía y que prevalecen todavía en la actualidad”<sup>14</sup>.

Contrario a lo pensado normalmente, Hegel ve en Aristóteles a un idealista más que a un empirista, de quien refiere además que es “uno de los genios científicos más ricos y profundos que haya existido jamás”<sup>15</sup>. Sin embargo, una de las

<sup>14</sup> HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía Vol. 2*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 276.

<sup>15</sup> HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía Vol. 2*, p. 275.

alusiones más firmes y categóricas del alemán sobre el estagirita es cuando dice que “es el más digno de ser estudiado entre los filósofos antiguos”<sup>16</sup>. No sobra la afirmación de que a pesar de que Hegel reconoce en Aristóteles un genio creativo también lo utiliza para dar mayor realce a sus propios postulados filosóficos. A partir de Hegel, inicia en Alemania una consecuente y muy celebrada proliferación de estudiosos del estagirita.

Es fundamental mostrar que en la escuela de Trendelenburg, tras el nuevo renacimiento de la filosofía aristotélica en Europa, se formó Franz Brentano que en la segunda mitad del S. XIX reinterpretó la ontología y la lógica aristotélica a partir de los conceptos de substancia. Brentano influyó directamente en Martín Heidegger que es, sin ninguna duda, uno de los pilares de una de las actuales corrientes de intérpretes de Aristóteles: la fenomenología fáctica. Tan clara es la influencia de Brentano en Heidegger que en la obra cumbre de éste, *El ser y el tiempo*, realizó en la introducción un análisis sobre las conclusiones aristotélicas del primero.

En lo que se refiere al S. XX, se encuentran definidas las líneas o tendencias en el estudio de Aristóteles. A continuación mencionaré las que considero fundamentales en la para el estudio de Aristóteles tomando en cuenta el análisis de Reale<sup>17</sup>, sin seguirlo plenamente.

Una de las actuales líneas fundamentales en el estudio aristotélico es la neoclásica, la cual focaliza el valor especulativo de Aristóteles y rompe las interpretaciones generadas por la escolástica. La segunda línea es el neoescolasticismo, cuyos principales exponentes son Owens, Mansion y Nuyens. La intención del neoescolasticismo no consiste en vincular a Tomas de Aquino con Aristóteles sino en desconectarlos para reconocer con mayor nitidez los alcances de cada uno.

Es ineludible incluir en estas líneas los estudios de W. Jaeger, principalmente el titulado *Aristóteles*, en cual afirma en 1923 –año en que se publica el original en alemán– que la filosofía del estagirita se encuentra fraccionada por distintas etapas de su vida. Jaeger afirma que Aristóteles inició con un platonismo radical que maduró en un empirismo moderado y desencadenó un empirismo radical. El mismo autor supone que al no existir homogeneidad especulativa en

<sup>16</sup> HEGEL, Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Vol. 2, 293.

<sup>17</sup> Cfr. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, pp. 161-176.

Aristóteles, su estudio se reduce a la comprensión de su proceso teórico. A esta tercera línea de estudio se le conoce, según Reale, como la “orientación histórica-filológica”<sup>18</sup> del estudio aristotélico. Sus contrapartes más claros y radicales han sido H. von Arnim y Max Wundt, quienes mostraron que la supuesta línea evolutiva propuesta por Jaeger podría ser invertida con los mismos resultados, es decir, que Aristóteles pasó del empirismo al platonismo. Reale concluye que el método genético no ofrece resultados óptimos ni útiles, sobre todo si se considera que muchos de los escritos del estagirita fueron ordenados por sus intérpretes y no guardan un sentido cronológico, además de que, en el caso de los esotéricos, muchos de ellos nunca tuvieron una fecha específica.

Otro argumento contra la postura de Jaeger es la defensa que realizó Düring, en la cual asegura que Aristóteles nunca fue realmente un platónico sino que mantenía claras distinciones entre sus propias ideas y las de su Maestro, quien a pesar de todo sí tuvo una influencia sobre él. Por otro lado, Düring se mantiene escéptico ante los aportes de los escolásticos en materia de interpretación del estagirita, a quienes considera un obstáculo debido a que “dificultan la recta inteligencia de la filosofía aristotélica”<sup>19</sup>.

Una cuarta línea de estudio aristotélico en el S. XX es la dirección heideggeriana, la cual ha encontrado en Tugendhat, Bröcker y Aubenque a algunos de los principales representantes. En esta línea se busca problematizar, en una perspectiva actual, las concepciones aristotélicas. Interesantes análisis de la influencia aristotélica en Heidegger se encuentran en textos de Volpi<sup>20</sup>, quien refirió la influencia del pensamiento aristotélico en el camino de pensamiento del filósofo alemán.

#### 4. Aristóteles y el no-ser, el límite y la nada

Si bien las diversas interpretaciones realizadas sobre la filosofía de Aristóteles han llevado a la completa afirmación del ser en detrimento del no-ser, cabe intentar esbozar una nueva vía de análisis en la cual el no-ser no constituya, al menos no forzosamente, una contraparte de la propuesta aristotélica, sino una implícita derivación. A esa intención se dirige este tercer apartado.

<sup>18</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 174.

<sup>19</sup> DÜRING, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 8.

<sup>20</sup> Ver VOLPI Franco. *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

El Filósofo de la escuela Peripatética consideraba que “no puede pasarse del no-ser al ser, pues era y es un axioma que ninguna cosa puede generarse de lo que no es”<sup>21</sup>; sin embargo, el no-ser permite y facilita que cualquier cosa logre ser lo que es porque antes no lo era. El no-ser solo se debe al ser del que es referencia a la manera de antítesis; en ese sentido, debe estar está claro que no hay antítesis sin tesis.

Se puede hablar del no-ser en tres significados: a) según las categorías en forma negativa; b) en la forma de una afirmación falsa; c) como existencia latente o potencial. Evidentemente, lo que existe potencialmente no puede actualizarse en una cosa cualquiera sino de acuerdo a su capacidad para algo determinado.

Aristóteles logró explicar lógicamente el no-ser de Parménides<sup>22</sup> a partir de su teoría de la privación; no obstante, los conceptos de generación y de privación que él utiliza son una clara analogía al no-ser. Para Parménides, solo un mundo estático puede ser inteligible, por lo que el movimiento y el cambio no son inteligibles. Platón superó en parte a Parménides, pero concedió que en el mundo terrenal, o sensible, lo único que tenemos son opiniones pero no conocimiento verdadero. Para Aristóteles, la materia es eterna y lo que puede modificarse es la forma de la misma cambiándola; esto supone “algo más” que genera tal cambio. De tal modo que, en todo cambio, distinguimos la materia que se cambia, la forma en la que aquella se cambia y aquello que produjo el cambio. Una substancia nace siempre de una substancia. Esta es la explicación del concepto de <materia, privación, forma> que tanto utiliza el filósofo de Estagira.

La materia actualizada es lo primero, la potencia está siempre en función de ello. Del mismo modo que las premisas generan la conclusión y la conclusión depende de las premisas en las cuestiones lógicas, en las cuestiones físicas la potencia depende del acto, no el acto de las potencias.

Ya Heráclito había afirmado que la naturaleza tiende a lo opuesto y produce de ahí la concordancia; explicó todo cambio cualitativo como un tránsito a lo opuesto, por ello Aristóteles distingue tres formas de cambio: movimiento (de un lado a otro), transformación cualitativa (de un modo de ser a otro) y generación (de una sustancia a otra).

<sup>21</sup> Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Barcelona: Gredos, 2007, 1069b 26.

<sup>22</sup> DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 326.

Así pues, entre el no-ser y la privación hay una diferencia para Aristóteles, la cual consiste en que el no-ser absoluto no tiene privación, pues la privación debe partir de algo que es. Precisamente a partir de ahí se puede argumentar a favor de lo absoluto de la Nada pues la Nada misma no tiene privación. El resto de las cosas materiales y contingentes, por tanto, con posibilidades de ser privadas (de hecho lo están), favorecen la existencia del cambio en el mundo, el cambio está en el Ser. El cambio es de un ser a otro o de una privación a otra pero no de la Nada al ser, sino más bien, gracias o debido a la Nada, aquella que Aristóteles concibió como el Motor Inmóvil, según se dijo más arriba. La Nada no priva pues es la privación en sí misma, la privación no está privada.

En la triada aristotélica de materia-privación-forma, la Nada es la posibilidad de la privación, por lo que en el Ser está la Nada posibilitándolo y a la vez posibilitando el cambio sin ser el cambio mismo. La Nada no es el cambio, el cambio es sólo una consecuencia de la Nada (Motor Inmóvil). En ese sentido, la privación es eterna.

Otro de los temas principales en Aristóteles, especialmente en el libro de la *Física*, es el de la materia y la relación de ésta con los límites, el lugar y el espacio. Para Aristóteles, “el lugar o espacio no son aquello en donde algo está, sino que el lugar existe junto con la cosa, pues junto con lo limitado están los límites”<sup>23</sup>. Esto permite entender que la totalidad de un cuerpo es sólo una totalidad relativa en cuánto que para que exista el ser se requiere el límite del ser. Aún sin ser dicho por Aristóteles, podemos concebir que una parte de los límites no son propiamente físicos, sino también metafísicos. Esto abre la puerta al no-ser como posibilitador del cambio. Ciertamente entre los límites del ser está su no-ser correspondiente.

Debido a las constantes transformaciones que ha sufrido el concepto de *hyle* en Aristóteles, debemos delimitar que se refiere más que a “materia” a algo indeterminado, por lo que al hablar de hilemorfismo nos referimos a la indeterminación de la forma del hombre, o una forma en constante potencia y posibilidad de modificación. Por ello, el hombre es indeterminación determinada o, bien, una determinada indeterminación.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Barcelona: Gredos, 2007, II 212a 6 y 29.

Para Platón, el espacio sufre cambio y configuración mediante lo que entra en él, como si el espacio fuera llenado; con Aristóteles el espacio siempre continúa como límite de la materia sensible. Esto lo observamos con las siguientes palabras aristotélicas: “el espacio, como límite de la cosa, determinado métrica y geoméricamente, es inmutable y uno con la cosa”<sup>24</sup>. Se necesita el espacio para que exista el Ser, por ello el espacio es más originario que el Ser, pero no podría haber tampoco espacio sin Ser. El espacio opera como límite y el límite requiere de “lo limitado”.

Un lugar es el sitio en donde algo está. “No existe lugar fuera de las cosas, sino sólo como la determinación geométrica y métrica de la cosa que puede padecer movimiento”<sup>25</sup>. Por ello, en el cuerpo está su lugar que ocupa, el lugar está siempre esclavizado al cuerpo móvil. El lugar es siempre donde el hombre está por lo que no cambia de lugar sino más bien de contexto físico.

El estagirita no asume una relación con la Nada al no asumir como real el concepto de vacío que probablemente le hubiera llevado a ello; nos dice: “Puesto que hemos demostrado que no existe el espacio en sí, se sigue de ello que tampoco existe un espacio vacío”<sup>26</sup>. La Nada que podría haber percibido Aristóteles se limitó sólo en su concepto de límite del Ser. Por ello, cuando se habla de la imposibilidad del vacío, esto es debido, más que a la imposibilidad real, a los conceptos preconcebidos de lugar. Al asumirse que no hay lugar “descontentado” se concluye que no hay vacíos.

En lo que respecta al tiempo, Aristóteles deja muy claro que éste sólo existe en medida de la existencia del movimiento. Solo cuando se añade un antes y un después hablamos de tiempo. “El tiempo no es idéntico al movimiento, sino que es el movimiento, en cuanto que tiene un número”<sup>27</sup>. Ahora bien, sin el hombre que cuenta el tiempo no habría tiempo contado, pero si un tiempo acontecido. El tiempo como el movimiento existe aunque ningún ente lo observe. Pero no pueden existir sin aquello que se mueve. Distinto es que algo se mueva y el algo o alguien que capta eso. Sólo el segundo es prescindible.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Física*, II 212a 20.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *Física*, II 212b 27.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Física*, IV, 8, 214b 33.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Física*, IV, 219b 3.

De tal modo, la estructura hilemórfica de la realidad sensible, que implica necesariamente materia y potencialidad, es la raíz de todo movimiento. Del mismo modo: “no puede haber un paso de la potencia a un acto sin que exista ya un motor en acto”<sup>28</sup>. Lo que siempre se mantiene *es* la Nada, que antecede a la posibilidad de la potencia de las cosas. Sin embargo, “lejos de contribuir a la introducción de la Nada, el devenir viene a ser para Aristóteles como el cambio que conduce a la plenitud del ser”<sup>29</sup>. Ciertamente el devenir supone un sustrato que es el ser potencial, pero tal ser potencial es el límite del ser actuante, un límite que sin embargo no supone una ruptura lineal.

Dicho sea de paso, con lo que respecta a la imposibilidad de adjetivar a la Nada como “nada infinita”, debo decir que el infinito está en el tiempo pero la Nada es atemporal. No tiene movimiento, pero si todo se mueve debido a ella. El lugar de la Nada no es sólo uno, sino que está ubicado en el centro de cada Ser, ahí donde Aristóteles suponía que era el lugar de cada cosa y de cada Ser, ahí es donde está el lugar de la Nada en el lugar de cada Ser.

<sup>28</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 72.

<sup>29</sup> REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, p. 73.

## Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Física*, Barcelona: Gredos, 2007.
2. \_\_\_\_\_ . *Metafísica*, Barcelona: Gredos, 2007.
3. AUBENQUE, Pierre. *El problema del Ser en Aristóteles*, España, Taurus, 1981.
4. BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 2004.
5. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005.
6. HEGEL, Friedrich. *Lecciones de la historia de la filosofía*, México, FCE, 1997.
7. JAEGER, Werner. *Aristóteles*, México, FCE, 1984.
8. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985.
9. VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012.