

## **Aristóteles (384-322 a.C.), la vigencia de un maestro pensador**

**Octavi Fullat Genís**

Catedrático de Filosofía de la Educación  
de la Universitat Autònoma de Barcelona

---

Habíanme presentado a Aristóteles durante el bachillerato, allá por los años 40 del siglo pasado. Debo declarar que no entendí absolutamente nada y por si fuera esto poco añadido que me importaba un comino. Mi cerebro de entonces estaba encogido; era como el del Rajoy actual. Este prójimo es de mirada intelectual escasa interesándole tan sólo el resultado de las elecciones siguientes viviendo a la ligera, frívolamente, a salto de mata.

Aristóteles habló griego pero era macedonio y no griego. Había nacido en 384 a.C. en Stageiros —en lengua helénica— o Estagira que sueltan los profes del Instituto de la Almunia de Doña Godina si allá disfrutaban de enseñanza secundaria, extremo que ignoro. Stageiros fue población de Macedonia situada en la costa oriental bañada por el mar Egeo donde se entendían en lengua griega. La fundaron los jonios en el siglo VII a.C..

A los 17 años Aristóteles se traslada a Atenas entrando como estudiante en el centro de estudios superiores llamado *Academia*, fundado por Platón en 387 a.C. en los jardines de Akademos cercanos a la ciudad de Atenas. Estuvo en dicho centro hasta el fallecimiento del maestro; es decir, por espacio de 20 años. Alcanzó el estatuto de profesor dentro de la Academia.

Muerto Platón en el 348, o tal vez en el 347, Aristóteles sigue su propio camino. El rey Filipo II de Macedonia encargó la formación de su hijo, Alejandro el Magno, a Aristóteles en 343 o acaso en el 342 a.C.. En el año 340 Alejandro se hace cargo del poder quedando entonces Aristóteles libre. En el 334 nuestro pensador funda y organiza en Atenas su propio centro de estudios superiores, el Liceo —Lykeion—, en honor a Apolo Liceo. Esto en lo tocante al nombre de *Liceo*. A lo largo de 13 años dirige su fundación; es decir, hasta la muerte de Alejandro el Magno. La reacción antimacedonia que siguió le forzó a emigrar a fin de no acabar como Sócrates con la cicuta mordiendo el cuerpo. Falleció en la isla de Eubea situada en el Egeo. Contaba 62 años.

Me habían presentado la obra de Aristóteles como un todo que nos había llegado tal como él la había escrito. El asunto no es así de fácil. No; el Aristóteles que vivió durante el siglo IV a.C. era diferente del Aristóteles que hemos recibido. Este último es aquél que presenta el *Corpus* publicado, en el siglo I a.C., por Andronicos de Rhodos — Andrónico de Rodas, de fiarnos de los mandarines de Las Castillas—. El inacabamiento y ciertas incoherencias del escrito aristotélico que hemos acogido pueden explicarse o bien porque se trata de unos libros que exponen el sistema presentado tal cual en el Liceo o bien porque es cuestión de búsqueda, por parte de Aristóteles, de un sistema no alcanzado todavía. Mi amigo francés Pierre Aubenque se inclinaba por la segunda hipótesis cuando hablábamos del asunto. A Aubenque le traté cuando ya era *Professeur* en la Sorbonne —París IV—.

La edición *princeps* de las obras de Aristóteles es la que llevó a cabo la Academia de Berlín entre 1831 y 1870. Suma cinco volúmenes. Comprende los textos griegos y las traducciones latinas del Renacimiento. Bekker ha reeditado la magna obra. Se cita a Aristóteles según esta reedición.

Estudié teología entre 1945 y 1950 en un centro que los escolapios del Estado Español tenían a un paso de Logroño en el pueblecito de Albelda de Iregua. Tengo presente actualmente que me despertó interés la explicación de los sacramentos a base de los conceptos aristotélicos de *materia* y de *forma*. Cuando estudié catecismo tal extremo me resbaló por la dermis del alma, pero no fue así al abordarlo con el manual de Tanquerey, por cierto aburrido e insulso como el plomo. A pesar de este autor desgraciado me vinieron ganas de relacionar la noción de *sacramento* con los conceptos de *hyle* y de *morphé* de Aristóteles. A los clásicos —y Tomás de Aquino es un clásico con perdón de quienes para todo serán siempre lerdos—, a los clásicos hay que leerlos en directo, en su lengua —griego, latín, alemán, inglés, francés o italiano—, y no a través de traductores, de comentaristas o de divulgadores de pacotilla que ya yacen en el camposanto en vida.

Tomás de Aquino nació en Roccasecca, cerca de Nápoles, en 1225. Profesor en la Sorbonne de París —1252-1271 con intervalos de ausencia—. Falleció el día 7 de marzo de 1274 dirigiéndose al Concilio de Lyon.

Del aquinate tenemos dos obras mayúsculas, *Summa contra gentiles* y *Summa theologiae*. La primera es anterior a 1259; la segunda quedó redactada entre 1266 y 1272. Lo de *Summa* podría traducirse por el vocablo actual *sumario* o resumen organizado racionalmente. Se trata de estudios para principiantes según el autor: *huius*

*doctrinae novitii*. Algo impensable para los epidérmicos y frívolos contemporáneos incapaces de discurrir o de darle vueltas a las cosas. El par de *sumarios* de Tomás de Aquino abarcan cuatro libros, la *Summa contra gentiles*, y 512 temas o *Quaestiones*, la *Summa theologiae*. Pero lo más sorprendente no está en la cantidad de texto; lo chocante se halla en la ordenación clara y rigurosa de lo tratado. En la actualidad tales procederes resultan inconcebibles acostumbrados como estamos a pensar como los cerdos; es decir, improvisadamente. Somos saltimbanquis o titiriteros intelectuales. Nuestro discurrir es de Maripepa, a saltitos inconexos.

Estudiando filosofía en la Universidad de Barcelona en los años 50 del siglo pasado abordé en directo a Tomás de Aquino, y por cierto en latín, de la mano de un hombre extraordinario, Jaume Bofill i Bofill, hijo del poeta Jaume Bofill i Mates a quien se conoce con el pseudónimo de Guerau de Liost. No abordé las obras enteras; me ceñí a los temas que me tenían afligido como eran las cuestiones epistemológicas.

*Fue necesario poner al alcance de los hombres algunos remedios mediante los cuales se les aplicara de algún modo el beneficio de la muerte de Cristo...*

*Huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.*

(*Suma contra gentiles*, Libro 4, capítulo 16)

Es cuestión de los sacramentos o símbolos —*symbolon* en griego, del verbo *symbollo*, “yo junto” o “hago coincidir” —. El agua del bautismo simboliza y a la vez realiza la purificación interior. *Ecclesia dixit*.

La condición humana es tal que sólo capta lo espiritual y lo inteligible valiéndose precisamente de realidades sensibles.

*Tales cosas visibles producen la salud espiritual, no por su propia naturaleza, sino por institución del propio Cristo.*

Uno puede ser ateo, faltaba más; nunca, no obstante, debemos permitirnos ser gilipollas. La historia de la cultura occidental es nuestra historia, es la manera como nos hemos hecho cargo de nosotros mismos. No se ría usted; ésta es una forma de dejar al desnudo la memez.

En la *Summa theologiae* Tomás de Aquino plantea el tema de los sacramentos. Lo lleva a cabo en la *Tertia Pars* a partir de la *Quaestio LX, Quid sit sacramentum*, y hasta la *Quaestio XC, De partibus poenitentiae in generali*.

Así como en la Encarnación el Verbo de Dios se une a la carne sensible, igualmente en los sacramentos la palabra se pega a lo sensitivo como sucede con la fórmula bautismal y el agua, en el bautismo. (*Summa theologiae; Tertia Pars; quaestio 60, art. 6*)

En los sacramentos las palabras actúan *per modum formae*; en cambio, los elementos sensibles proceden *per modum materiae*. ¡Y nos hemos topado con el hilemorfismo de Aristóteles!

Nadie da de narices con la realidad de forma virginal, pura. Conocer es conocer ineludiblemente en pecado, en falta, en yerro; es decir, de manera débil y defectuosa. Con esto apunto a que saber acerca de lo real, sea mundo o trasmundo, se lleva a cabo por fuerza desde un esquema mental, desde un *a priori* que condiciona y hace posible todo tipo de conocimiento. Nuestros conocimientos no pasan de ser perspectivas. Se sabe a partir de un punto de vista. Cara a nosotros no hay mundo; contamos solamente con maneras de ver el mundo. Y de esto hay historia, historia de la cultura.

Y Aristóteles no se libró de esta servidumbre. Contactó con lo real a través de los conceptos de *hyle* —materia— y de *morphé* —forma— tal como nosotros lo hacemos casi siempre mediante las ideas de causa y de efecto, que él por cierto tuvo también presentes.

En su *Peri physeos episteme*, o *Física*, se refiere expresamente a sus conceptos de *materia* y *forma*. Afirma:

*La “materia” es deseo de la “forma”... Denomino “materia” al primer substrato indeterminado de cada cosa, aquello de donde ésta proviene.*

*(Ta physiká, 192 a 22-a 32)*

La *morphé*, *forma* en oposición a *hylé*, *materia*, apunta al aspecto —*skhema*— de algo, a su manera de ser, a su esencia, al *kharacter* o *paradeigma* —modelo— de una realidad concreta, por ejemplo de la escultura *Venus de Milo*. No es el mármol el que hace a la Venus de Milo; el mármol no es más que el soporte material de aquello —*morphé*— que realmente especializa a esta pieza escultórica diferenciándola de las restantes.

El Profesor de Metafísica de la Universitat de Barcelona, Jaume Bofill, un día — años 50 del siglo XX— nos relató dos ejemplos a fin de hacernos cargo de las nociones de *materia* y de *forma*. Comentaba, aquel día, un pasaje de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Imagínense, dijo, un torneo medieval: los contrincantes echan sus caballos al galope lanza en ristre para ver quien derriba al otro. Y de repente uno de los caballos resbala cayendo en el suelo juntamente con el jinete. El aspecto formal del torneo —la *forma* de éste— era la confrontación física de los caballeros, pero hete aquí que el caballo resbala. El resbalón se debe al elemento material de la actividad del torneo cuyo elemento formal era exclusivamente la confrontación ecuestre y física entre dos caballeros. El segundo ejemplo ilustrativo del hilemorfismo consistió en el baile de una danzarina —*Daphnis et Chloé*, ballet de Ravel, pongamos por caso— a la que de repente miramos con anteojos descubriendo que su rostro está bañado de sudor. Los desplazamientos y los saltos elegantes de la bailarina constituyen el aspecto *formal* de la actividad; el sudor, en cambio, se debe al elemento *material*.

Alguien, años después, me aseguró que este par de ejemplos de Bofill eran sin duda muy poéticos pero que deformaban la concepción aristotélica. Sea lo que sea, no me desentiendo de la ilustración de Jaume Bofill. Es sin duda hartamente sugerente.

En su *Física* —libro B— Aristóteles se expresa de la siguiente guisa:

*La “physis” se pone de manifiesto como la “hyle” primera subyacente a cada una de las cosas...; pero en otro modo se pone de manifiesto como la “morphé”; esto es, como el “eidos”, como aquello que tiene lugar según el “logos”.*

Una estatua se hace de mármol; éste es *hyle* de la estatua, la estatua es de mármol; pero no es “esta estatua concreta” —La Venus de Medicis, supongamos— a causa del mármol, sino gracias a su *morphé*.

También en *Ta metá ta physiká* —*Metafísica*; Libro VII, cap. VIII— Aristóteles trae el tema de *materia* y *forma* en lo real. Dice:

*Lo que se genera... proviene de algo... y llega a ser algo.*

El primer algo es la *hyle*; el segundo es la *morphé*. *La casa —forma— es “de ladrillos” y no “ladrillos” —materia—.*

Aristóteles entendió el mundo a partir del esquema hilemórfico; es decir, según *materia y forma*.

*Yo te bautizo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. Esta es la *forma* del bautismo. Pronunciando dichas palabras se derrama agua encima de la cabeza del pequeño. El agua es la *materia* de este sacramento.

¿Usted se inclina por otros esquemas mentales para engendrar fenómenos del mundo?, pues muy bien sabiendo, empero, que sus esquemas tampoco son mundo, sino únicamente aquello que nos permite acercarnos a lo que denominamos mundo real. Este, el mundo supuestamente real, es un constructo, algo que fabricamos mentalmente manipulando la incógnita en que acaba siendo lo extramental.

Tomás de Aquino no hizo otra cosa que valerse del esquema epistemológico de Aristóteles —hilemorfismo— a fin de inteligir la estructura y la función de los sacramentos. ¿Qué no cree, usted, en los sacramentos? yo tampoco aunque me esfuerzo invariablemente en comprender nuestra cultura —la cual constituye un proceso histórico—, procuro en otras palabras hacerme cargo del alargado fenómeno humano. No sólo los contemporáneos somos seres humanos; el *ánthropos* es una larga historia cultural que se inicia como mínimo con el *Homo habilis* del Valle del Olduvai —Tanzania—, cuyos restos descubrieron los ingleses Louis y María Leakey entre 1953 y 1975. El *Homo habilis* data de 1.800.000 años atrás. El ser humano no consiste en Montilla, en Carod Rovira y en Saura; el hombre es una larga narración. Padecemos miopía.

Como acabo de subrayar me ha cautivado el Aristóteles del hilemorfismo como asimismo me atrae el Aristóteles que pregunta: *¿ti to on?* —¿qué es el ente? —.

No estoy en condiciones de precisar el año, pero sin duda fue durante los años 50 del siglo XX cuando a lo largo de una semana escuché a Xavier Zubiri en el Saló gòtic de la Llotja de Barcelona. El público saturó el espacio. El solo nombre de Zubiri actuaba de talismán. En la actualidad somos tan poca cosa que los amuletos que entusiasman llevan nombre de futbolistas. Tomé apuntes con devoción y a la vez con dificultad. Su discurso me resultó hartó enrevesado, aunque sin duda me forzó a devanarme los sesos, a cavilar, la cual cosa inexorablemente engrandece. El escarabajo pelotero jamás se entrega a estas faenas.

No me ha sido posible recuperar aquellos apuntes de aprendiz de brujo. En algún cambio de domicilio se extraviaron. La memoria me devuelve alguna de las ocurrencias escuchadas o así me lo parece. Según Aristóteles, dijo Zubiri:

*Todas las cosas coinciden en el mismo carácter. Coinciden justamente en que son.*

*Cada cosa es ente —“on”— en la medida en que es.*

*El objeto del saber filosófico es precisamente el ente en cuanto ente. La física estudia unos entes particulares, la biología otros y la psicología otros... Únicamente la filosofía tiene la altivez de estudiarlos todos a la vez aunque, esto sí, bajo el prisma de entes, bajo la perspectiva de que, todos ellos, son.*

*La filosofía es intelección videncial del ente, del “on”.*

Habíanme asegurado durante los años de estudios eclesiásticos que aquello que se dice propiamente *ser* le cuadra de modo exclusivo a Dios siendo el resto entes anémicos, deficientes; es decir, entes que sencillamente pasan, transitan. Vamos; entidades que malviven encima del abismo de la nada. Contingencia frente a Necesidad.

De noche no dormí tranquilo despertándome sobresaltado. Iba entonces sumado mis años 20. En el límite, ¿sólo hay Dios siendo el resto monserga y morbosidad? Esto me causaba basca y asco. Las palabras de Zubiri me tuvieron turbado.

Actualmente me dirían: las gentes con sentido común no se plantean estas cosas. ¿Qué es el *ser*?, interrogante de personas aleladas, insensatas. Pero, claro, me digo yo; tampoco el cerdo aborda tales extremos. Y topamos con tantos gorrinos que no extraña que el interrogante en cuestión se presente como extravagante y estrambótico.

¿En qué andan preocupados y ocupados los hombres actuales? en cómo eliminar el sida o en si el Barça va a ganar la liga de fútbol o en si la perrita ha cagado.

Charlando años después —1971— con mi amigo Aubenque, en París, me aseguró Pierre —quien había publicado ya *Le problème de l'être chez Aristote*— que la pregunta por el ser es propia de Aristóteles, que un saber que pudiera denominarse *ontología* fue con anterioridad impensable. Interrogarse por el ser en cuanto ser constituye una especialidad aristotélica.

Mi desgarró existencial provocado por las conferencias de Zubiri se debía a una alternativa salvaje por poco sanguinaria: o hay Dios y, entonces, yo soy nada; o bien no

lo hay y yo paso a ser algo. De noche esta cuestión me quemaba el alma. Zubiri sin duda no podía imaginarlo.

En 1971 Aubenque me aseguraba que el discurso del hombre en torno al *ser* es un discurso inacabable y, por si esto fuera poco, es una reflexión sin conclusión alguna. ¿Por qué Dios se planta siempre delante nuestro cuando las cosas se vuelven desatinadas? ¿será, él, un despropósito, una incongruencia mayúscula?

El verbo griego *esti, einai*, puede traducirse por: hay; existe; resulta posible que; es; sucede. De *einai* deriva el *to on*, el ente, aquello que es; igualmente proviene el *ontos on*, el ser que es auténticamente. En boca de Heidegger —*Einführung in die Metaphysik*— el verbo griego *einai* es a la vez fuente de sentido y fuente del sentido. Empero de hecho, asegura Heidegger, el *ser* no va más allá de consistir en un vocablo, una realidad verbal. El hombre, con todo, no es otra cosa que desasosiego que persigue al *ser*, aunque éste sólo sea palabra. Por lo menos el hombre de Occidente.

De *esti*, “es”, surge el participio *eon*, el ente. Si todo esto acaba en juego de palabras, Dios no pasa de ser una diversión verbal. Con el tema *Dios* nos ponemos en juego a nosotros mismos, nos arriesgamos, quedando expuestos al fracaso más rotundo.

*Es* puede ser o bien sustantivo o bien la cópula del juicio. Ambigüedad semántica entre *ser* y *el ser*, cosa que no acontece, por ejemplo, en inglés: *to be* y *being*. En el caso de entenderlo como verbo significa que algo es; de tomarlo como sustantivo significa *ser* o *ente*. No nos libramos de las palabras, no tocamos a la realidad extramental. ¡Pobre ser humano que ignora si las palabras se refieren al mundo o bien se pierden en sí mismas! El hombre ¿será vertebralmente paranoico?

En el libro *Gamma* de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que hay un saber que estudia al ser en cuanto ser; no en cuanto es estrella, microbio o clase social. Tales concreciones las abordan otras ciencias.

*Ser*, de entrada, es *ser esto* —geranio o golondrina— o aquello —Dios o ángel—. Estas diversas maneras de ser las llamó, Aristóteles, *categorías*. Geranio grande, rojo, del jardín... *Grande, rojo, del jardín*, son categorías secundarias con respecto a *geranio*, el cual pasa a ser la categoría base, que Aristóteles denomina *ousía, substancia* dijeron los latinos. Las diversas significaciones de *ser* se organizan en torno a la *ousía*, a la *substancia*; los restantes significados —*rojo, grande, del jardín*— apuntan, todos, a *geranio*. En el fondo son accidentes de *geranio*. Sustantivo y adjetivos: he aquí. Gramática.



Puesto por delante lo anterior, se entiende que la cuestión *¿qué es el ente?* se identifique con la pregunta *¿qué es la ousía?*. La *ousía* —la substancia, el sustantivo— es inexorablemente sujeto y jamás atributo. La *ousía* es el ser por antonomasia, del cual decimos todas las otras maneras de ser.

No sólo es cuestión de lenguaje; además Aristóteles supone que el mundo extralingüístico se comporta de igual suerte.

Todo este cuestionamiento me conducía al tema existencial de si hay, o no, Dios, y a la cuestión de qué realidad sea, ésta, de Dios. El catecismo pasó a ser algo para bobalicones.

¿En qué consiste el *ser* de todas las cosas que son?; el ser de cada cosa ¿qué tiene que ver con el *ser*, con él en cuanto que separado de todas las cosas?. El *Ser* tiene que ser Uno puesto que lo otro al *ser* es nada; ¿por qué razón los entes son múltiples?. Los entes existen porque participan del *Ser*, *Ser* que, por cierto, aquellos no son del todo.

Mientras que según Platón el devenir es aquello que separa a los entes de la Idea Eterna, para Aristóteles los entes tienden hacia el *Ser* —o Idea Eterna— que los mueve.

Personalmente me ha resultado sugerente la interpretación que Heidegger lleva a cabo de Aristóteles. Lo aborda en *Sein und Zeit* —1927—, en *Vom Wesen des Grundes* —1929— y en *Holzwege* —1950—. Se aparta de Aristóteles en lo tocante a la distinción entre esencia y existencia como igualmente entre materia y forma. En cambio, admira a este filósofo cuando éste sostiene que la verdad es revelación, descubrimiento, del *ser*. El problema que me sigue martirizando y apenando es: *¿Qué es el “ser”?* —*Metafísica*, Z, 1, 1028, b, 2—; ¿por qué me duele tal interrogante? porque Dios está implicado en él. ¿Qué es el *ente* en cuanto que *es*?. Ya sé que otros se desasosiegan tan sólo por la cocción del solomillo o bien por el resultado de las elecciones para el Ayuntamiento de Barcelona. Nada que decir. Para salomillos y para resultados electorales, Aristóteles no ayuda mucho.

Mi amigo Aubenque entiende que Aristóteles —*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1966— no responde a la pregunta *¿Qué es el ser*, sino que el estagirita se interesa mucho más por el problema que por su desenredo. La búsqueda de la solución es ya precisamente la solución; no contamos con otra. En tal supuesto, ¿qué sucede con Dios? ¿no va más allá de ser un cuestionamiento?

Sería en 1955 cuando el Profesor Ramon Roquer i Vilarrasa, quien en la Universitat de Barcelona nos impartía la Filosofía de la Religión, un buen día abordó las

Cinco Vías para probar la existencia de Dios, de Tomás de Aquino, y nos las desmontó desde la perspectiva de la lógica. No se olvide que era autor de *Ontología y teoría del conocimiento* —1943—. No sólo yo me sobresalté, igual les sucedió a mis compañeras —había una monja— y compañeros incluido Joan Claret el cual era, por cierto, muy astuto y guasón. Ramon Roquer, sacerdote, vestía sotana según se estilaba en la época. También yo la llevaba aquellos años. Entendimos que Dios quedaba allende del raciocinio lógico; vamos, que quedaba en manos de la afición y de la cardíaca el que Dios existiera o no. Roquer fue Profesor perspicaz y penetrante. Lo recuerdo siempre con respeto. En aquella ocasión alguien iría a las autoridades académicas denunciando su exposición en el aula. El caso es que pocos días después nos señaló que no le habíamos entendido y rehízo lo que aquel día deshizo. Franco, el dictador castellano-gallego, tenía muy largos los brazos. A los descendientes de éste, el prepotente Aznar y el pobrecito Rajoy, ya les gustaría disponer de extremidades tan prolongadas. Ambos tienen alma totalitaria; lo que sucede es que la de Aznar es voluminosa y rechoncha mientras que la de Rajoy no pasa de ser alma flaca y seca.

*Articulus 3: Utrum Deus sit* (“¿Por ventura Dios existe?”)

Tomás de Aquino titulaba de esta guisa su artículo tercero de la Cuestión Segunda de la Primera Parte de su obra *Summa Theologiae* escrita entre 1266 y 1272. La arquitectura intelectual de la totalidad del texto está construida según el modelo neoplatónico de *emanación-regreso*. Se arranca del Principio de Todo a fin de volver a él. La redención de Cristo es el punto donde se tocan ida y vuelta.

Las pruebas de la existencia de Dios de Tomás de Aquino ¿poseen base aristotélica?. Hay que avanzar con cautela, me aconsejaba Aubenque.

*Quod Deum esse quinque viis probari potest* (1, q.2, a.3).

Y se lanza Tomás de Aquino con resolución al asunto:

*Omne quod movetur, ab alio movetur... Necessse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.*

Y respiró satisfecho el graso y voluminoso dominico.

Hasta el siglo XIII no contaron en Europa de traducciones completas de las obras de Aristóteles. Primero fue Roberto Grosseteste, eclesiástico inglés, quien abordó esta labor delicada. Pero, Tomás de Aquino encargó a un colega suyo dominico, de Flandes, Guillermo de Moerbeke, la traducción directa del griego al latín de la producción aristotélica. Las versiones anteriores habían llegado a occidente desde Mesopotamia y desde Siria y andaban contaminadas de platonismo.

El árabe Averroes y el judío Maimónides en el siglo XII advirtieron ya de la corrupción que había sufrido el aristotelismo a causa de interpretaciones platónicas.

El franciscano Buenaventura —Juan Fidanza— en el XIII, prefirió a Platón por encima de Aristóteles. San Agustín constituyó su modelo intelectual. Durante mis años de estudiante en la Universitat de Barcelona —años 50 del siglo pasado— se alcanzaba el título de licenciado, no con la última asignatura aprobada de la carrera como ha sucedido después, sino con tres exámenes eliminatorios uno de los cuales tenía que ser el comentario de una obra en su lengua original —griego, o latín, o alemán, o inglés, o francés—. Elegí el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura, libro sin duda platónico. Tomás de Aquino se aparta de esta perspectiva aceptando la ontología y la teoría del conocimiento aristotélicas aunque tuvo que integrarlo en un platonismo que venía exigido por la fe cristiana. San Agustín se dejaba notar.

Para Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles los objetos del mundo tienen consistencia y acción reales. Esto resulta importante en sus Cinco Vías para demostrar la existencia de Dios. Tomás de Aquino no sólo se interesa por *lo que es* cada ente, sino que además se preocupa por el hecho de que cada ente *sea*. De nuevo esto incide en sus demostraciones de Dios. Distinguió, pues, entre *esencia* —*lo que es* cada cosa— y *existencia* —*que es*—. Solamente en Dios se confunden *esencia* y *existencia*.

Así como en San Agustín —platónico— predomina el *orden del corazón*, en Tomás de Aquino —aristotélico— predomina el *orden del intelecto*.

*An Deus sit?*, ¿acaso Dios existe?, se pregunta el Aquinate. El enunciado *Dios existe* —en un lenguaje cognoscitivo y no en un lenguaje emocional— carece de sentido según el positivismo lógico puesto que no es ni una expresión analítica ni tampoco sintética. *Existir* ¿significa que puedo encontrármelo por la calle?, ¿no?, ¿qué quiere decir *existir*?

Las *quinque viae* de Tomás de Aquino parten de lo que puede observarse experimentalmente y desde aquí se produce la reflexión racional. A Dios se le conoce por sus efectos. Ahora bien; ¿no intenta, Tomás de Aquino, un salto imposible? ¿cómo

transitar de lo experimentable a la inefable?, ¿acaso puede el discurso humano hacerse con El Absoluto?; en este último supuesto ¿quién domina a quién? ¿el hombre a Dios?

El filósofo y teólogo aristotélico de Roccaseca consideró que la existencia de Dios ni es percibida por los sentidos ni tampoco puede ser deducida del concepto de un ser infinito pues tal concepto no nos es dado. Sólo resta, en consecuencia, demostrarla.

La modulación de sus argumentaciones son las siguientes: 1- El ser que se mueve no puede ser a la vez motor. 2- Nada puede causarse a sí mismo. 3- De no haber nada necesario ¿cómo han aparecido los seres que únicamente son posibles?. 4- Entre los seres se dan grados, ¿cuál es el término de comparación?. 5- Los seres del mundo se dirigen a un fin, ¿cuál es el fin último de todos ellos?.

Aristóteles se hace presente en la argumentación del Aquinate a través del uso que éste hace del principio de causalidad.

¿Hay Dios porque lo hemos probado? ¡cuidado con el engreimiento del ser humano! Como lo empírico es incapaz de autofundamentarse se corre aleladamente a un ser absoluto que dé explicación de todo. ¿Por qué tenemos miedo de que el mundo sea como es?

Dios *es*; las cosas del mundo, en cambio, *tienen* simplemente aquello que Dios *es*. ¿Juego de palabras?. Y, a pesar de todo, a Dios lo necesito. ¿Hay que dar razón de Dios o solamente vivirlo emocionalmente? Me niego a proseguir desrazonadamente como un idiota, satisfecho con su ámbito afectivo y sentimental. ¿Sólo emociones?, no.

La racionalidad se estrella contra el Absoluto. La razón en manos tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino parte de objetos sensibles y, por lo tanto, debe terminar en un objeto sensible. Las Cinco Vías del Aquinate, en cambio, concluyen en una realidad infinitamente trascendente a todos los objetos sensibles. ¿De qué manera Lo Infinito, Dios, puede deducirse de cosas finitas? la conclusión a la que llega Tomás de Aquino contiene infinitamente más de lo contenido en las premisas de que parte. ¿Dios a la vista?, Dios en la tiniebla, en la lóbreguez. Aquel que muere —y todos somos *morituri*— no puede referirse con sensatez al Inmortal; ni la noctiluca ni la luciérnaga tienen capacidad de referirse al sol.

No soy quien para poner de vuelta y media a Tomás de Aquino, pensador preciso, claro y perspicaz. No hago más que dejar al descubierto mis sobresaltos; partiendo del acto de existir lo real efímero, no parece sensato desembocar en un Dios real Absoluto. No es correcto pasar del orden lógico al orden ontológico; tanto Descartes como Leibniz en el siglo XVII formularán reservas parecidas.

Tomás de Aquino se inspira en Aristóteles; ahora bien, éste con su concepto de Primer Motor ¿no coloca de hecho a Dios como el primer término de una serie a la cual queda, por cierto, encadenado? La agudeza, con todo, de Aristóteles se pone al descubierto en el libro *Lambda* de la *Metafísica* donde enseña que el Primer Motor mueve en cuanto que deseable, como objeto de amor —*erómenon*—. De inteligir a Dios a modo de causa final nos ahorra tener que concebir su acción sobre el mundo y de hablar de él como formando parte del universo. La argumentación, en cambio, de Tomás de Aquino no evita tal dificultad. El Motor Inmóvil de Aristóteles lleva a cabo una actividad que no es suya, sino hacia él. Dios, de tal guisa, permanece incólume.

El problema aristotélico *to ti en einai* —¿qué es esto de ser? — se resuelve con el concepto de *ousía*, de substancia, la cual es invariablemente sujeto y jamás atributo —*Metafísica*, libro Z—. La *ousía* no baila únicamente con las palabras, además danza con las cosas. Y la *ousía*, aseguró Aristóteles, en tanto que *théos* —Dios— es sin duda la primera significación posible de *ousía*. La substancia *théos* es causa de lo que es el mundo, no causa de que éste sea. Aristóteles; no Tomás de Aquino.

En tal oscuridad no puedo menos que gritar *Eli, Eli, lema sabachtani* —“¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” —, versión aramea del Salmo 22 versículo 2. Por cierto el versículo 3 no resulta menos patético; rasga el alma así:

*Dios mío, de día te grito y no respondes; de noche, y no me haces caso.*

¿Por ventura Dios es únicamente silencio?

Los seres humanos ¿nos definimos por la razón o bien por el ardor?. Esta es la tercera y última pieza de mi tríptico aristotélico.

Me sucedió durante los años 50 del siglo último. La lectura de *Antigoné* de Sophokles —año 441 a.C. — me lanzó al rostro el enfrentamiento entre razón y pasión sin piedad alguna. Diría que en aquella ocasión leí el texto en una traducción de Pemaín. En 1971 asistí en París a la representación de *Antigone* de Jean Anouilh; fue en el Théâtre du Châtelet si la retentiva no me juega una mala pasada. De nuevo el cuestionamiento: ¿nos vertebra el discurso o el incendio?. Actualmente el tema se trata neurológicamente: *inteligencia emocional*. Aquellos años tal perspectiva no se estilaba.

No ingresé en el mundo de Shakespeare hasta los años 60 del siglo XX. En su pueblo natal, Stratford-upon-Avon en el Warwickshire al sur de Birmingham, descubrí *Hamlet*, pieza escrita en 1600. Probablemente sucedió durante el verano de 1964. Mi

inglés no me permitía seguir con plenitud la obra pero los actores fueron geniales y creí captar el drama. Hamlet simula la locura a fin de vengar el asesinato de su padre; Ofelia, su prometida, pierde la razón y fallece ahogada. Vejez, egoísmo, brutalidad, ternura, amor filial, abnegación, locura...; he aquí experiencias antropológicas estructuradoras del hombre. Fue a principios de los años 70, antes sin duda de la muerte del dictador castellano-gallego, cuando dediqué horas a leer y pensar *The Tempest* —*La Tempesta* para los narcisos de Castilla—, pieza escrita en 1611. Sería su adiós al teatro. La intriga de la obra desgrana una amplia simbólica sobre la vida y la muerte, el amor y el odio, el rencor y el perdón; es decir, se medita acerca de la naturaleza humana. William Shakespeare considera que sufrimiento y adversidad nos enseñan a ser hombres.

¿Y Aristóteles? éste pasa por ser un racionalista de pro, pero he aquí que releendo la primera página de *Metafísica*, años después de lecturas excesivamente someras, quedo de improviso sorprendido por una expresión por otra parte tan sencilla que uno resbala por ella sin enterarse. Abre la puerta así *Ta metá ta physiká*:

*Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber.*

Sí, sí; saber. Pero con anterioridad topamos con el *deseo*. Lo primordial y originario, el hontanar de todo lo humano reside en el hecho de desear. La *órexis* es impulso, apetito, hambre, tendencia, tensión hacia; es decir, deseo. *Órexis* es un substantivo griego formado a partir del verbo *orego*: tender hacia, desear, apuntar hacia, aspirar a, pretender, tratar de alcanzar. No es cuestión de un deseo volandero, huidizo, transitorio, efímero. No. Colisionamos con un deseo que tiene el ser humano en su naturaleza misma y sin el cual dejamos de inteligir al hombre. *Physei*, por naturaleza humana.

*Órexis* no es *hybris*, sin embargo. Lo confieso. Por lo menos no lo es necesariamente. *Hybris* en Heráclito es exceso, desmesura; es medirse con los dioses, es fuego que no sólo alumbra, sino que acaba aniquilando.

De entrada consistimos en deseo, pero cuidado con la *hybris*. La tentación de lo absoluto —esto es *hybris*— constituye la sementera, siempre renaciente, de la calamidad humana. La jaculatoria de Sócrates decía: *gnothi seauton, conócete a ti mismo*: no pierdas de vista tus fronteras, no pretendas hacerte dios. Santuario de Delfos, con su dios Apollon, fundado en el siglo VII a.C. al pie del monte Parnaso. Sócrates fue uno de sus peregrinos y allí aprendió la jaculatoria délfica. *Hybris* como igualmente

*hybrisma* señalan semánticamente a: soberbia, altanería, orgullo, insolencia, impetuosidad, arrebató, desenfreno, ultraje, insulto, licencia. *Orexis* no va más allá de ser apetito que puede mudarse, no obstante, en *hybris*.

Si un día alcanzamos al *logos* —palabra, racionalidad, lenguaje, inteligencia, medida argumentada...— será irrevocablemente después de pasar por el *via crucis* de los deseos más o menos turbulentos. Los primeros pasos en el sentido no sólo cronológico, sino también en el significado de primordiales, con los que nos enfrentamos con la circunstancia no son lógicos, sino páticos, apasionados, —del *páthos* griego—. Nos incrustamos en el mundo tanto físico como sociohistórico desde un talante, a partir del sentimiento fundamental. Al principio —*arkhé* entendido como sostén de todo— está el ímpetu y no —como comienza el evangelio atribuido a un tal Juan— el *logos*, la razón, la palabra, el lenguaje, el verbo. El *logos* quizás no advenga nunca con plenitud. Basta considerar la historia de los seres humanos y nuestras propias vidas biográficas.

De ser dioses no padeceríamos el deseo de saber; sencillamente: sabríamos. Pero el Señor Dios nos expulsó del jardín perfecto antes ya de ingresar en él. Pecamos antes de pecar, por lo visto. Tener que conocer —*órexis*, deseo— no deja de ser un castigo terrible. ¿No será esto, precisamente, el infierno?

Lo mejor que nos está dado hacer ahora es vivir del *kairós* si no ambicionamos nuestra ruina. *Kairós* finalmente fue: momento oportuno, sazón, coyuntura favorable. En última instancia, *kairós* es el tiempo de la acción humana posible. Pierre Aubenque me comentó estos extremos en un *Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* que tuvo lugar en Nice —Niza, según los empingorotados de Madrid— a finales de agosto de 2002. En el interior del Palacio de Congresos en un momento de descanso, o *café pause*, me decía:

*Dada la fragilidad humana ¿qué nos permite hacer el bien en el vientre del tiempo; es decir, realizarlo a tiempo, "en kairó"?*

E inspirándose en Píndaro —518-438 a.C.—, según me confesó, concretamente en *Epinikia*, u *Odas triunfales*, sugirió que únicamente el *phronein* —“ser sensato” — permitía no caer en el pecado antropológico de la *hybris*. Me habló expresamente de las *Néméennes*, un grupo de odas publicadas en lengua francesa por la editorial A. Puech

dentro de la colección *Les Belles Lettres*. La *phrónesis*, que traducimos con el término “prudencia”, fue en Grecia: sensatez, presencia de espíritu, temple, buen juicio.

De entrada consistimos en deseo y no en razón. El deseo finaliza solamente *in hora mortis*. Tan sólo la *phrónesis* puede salvarnos de la desmesura alocada. La *phrónesis* aristotélica se coloca entre la *tekhne*, que es un “saber-hacer-cosas”, y la *episteme*, la cual es un “saber-por-demostración”. La *phrónesis* es “saber-la-manera-de-actuar-en-la-vida-según-el-bien-y-el-mal-del-ser-humano”. La *phrónesis*, pues, consiste en cordura. No es una técnica —*poíesis* o *fácere*—, sino autoconstrucción moral; en griego *praxis* y en latín *ágere*.

El texto de Aristóteles —Por naturaleza tienen todos los hombres “deseo” de saber— me disparó ya desde los cursos universitarios —terminé la licenciatura en 1956 y el Doctorado en 1961— la convicción que no consistimos en racionalidad, sino en emoción. El verbo latino *desiderare* en un principio significó: “cesar de contemplar”. Después apuntó a: “constatar la ausencia”. En francés, *le désir* conoce dos inflexiones: *l’aspiration* —significado fuerte— y *le souhait* —significado débil—. En castellano tampoco confundimos el *anhelo* con el *antojo*. El ser humano no es lo deseado; es deseo de sí mismo, de su personal realización. El deseo es la instancia más dinámica del existir humano. El deseo, no obstante, deseando la satisfacción anda buscando con ello su propia defunción.

Algo se convierte en bueno cuando lo deseamos, cuando nos esforzamos por obtenerlo. El deseo es rebelión contra lo que nos han dado. Los dioses nada desean.

Aristóteles me ha disparado tres dardos. Los tres me han constreñido a replantearme la significación de lo humano.