

# **Acto y forma en Aristóteles**

Trabajo Fin de Grado

(Grado en Filosofía)

Guillermo Celaya Azanza

Directores:

-Dr. Ángel Luis González (+)

-Dr. Manuel Cruz Ortiz de Landázuri

Pamplona, 2016

## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN: LA ADMIRACIÓN Y EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA 5</b>	
<b>I. APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE FORMA .....</b>	<b>9</b>
1. Caracterización general de la forma .....	9
2. Forma y movimiento en la filosofía prearistotélica.....	10
<b>II. LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE FORMA.....</b>	<b>19</b>
1. Principio de contradicción y forma .....	19
2. Formas y realidad .....	22
3. Caracterización aristotélica de la forma desde el principio de contradicción.....	23
4. La forma como nombre .....	26
5. La forma como <i>noema</i> o forma pensada .....	27
6. La forma como naturaleza .....	29
<b>III. LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE ACTO.....</b>	<b>33</b>
1. Delimitación del concepto de acto.....	33
2. Acto y potencia.....	35
3. Los grados de plenitud del acto: <i>Kínesis, entelécheia y práxis</i> .....	37
<b>IV. CONCLUSIONES.....</b>	<b>45</b>
<b>V. BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>47</b>

## PRÓLOGO

El presente trabajo es una indagación acerca de las nociones aristotélicas de acto y forma. El tema fue sugerido por don Ángel Luis González, con quien mantuve numerosas reuniones durante aproximadamente un año.

El resultado, más que una aportación original, es una exposición articulada de la doctrina del acto y la forma en Aristóteles. Estas dos nociones fueron ampliamente trabajadas en la Universidad de Navarra por los profesores YEPES y DE GARAY. Sus respectivos trabajos, “La doctrina del acto en Aristóteles” y “Los sentidos de la forma en Aristóteles”, junto con la Metafísica de Aristóteles, han sido la base principal sobre la que he trabajado. También he añadido una reflexión introductoria sobre el comienzo de la filosofía y la admiración. Me ha resultado imposible no plantearme esta cuestión a lo largo del trabajo y considero que es un buen marco de encuadre para la lectura del mismo.

Para terminar, quiero agradecer al queridísimo don Ángel Luis González su inestimable paciencia y dedicación como director de este Trabajo Fin de Grado. Su repentino fallecimiento en el mes de Abril ha sido un duro golpe para todos los que le conocimos. De todas maneras, sabemos que ahora, más que nunca, nos acompaña. También agradezco al profesor don Manuel Cruz su generosidad para aceptar sustituir a don Ángel Luis, a pesar de encontrarse en Estados Unidos, y ayudarme a terminar.

Pamplona, 1 de agosto de 2016



## INTRODUCCIÓN: LA ADMIRACIÓN Y EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA

Durante mis años de carrera, la pregunta por el comienzo de la filosofía ha estado continuamente en mi mente. Más allá de las diferentes doctrinas filosóficas, me he preguntado frecuentemente por el impulso originario que desencadenó la filosofía. Seguramente por ello, cuando tuve que escoger un tema para el Trabajo Fin de Grado, la idea de hacer algo relacionado con la filosofía antigua se impuso espontáneamente. El presente trabajo es en buena medida una indagación sobre esta cuestión, acerca de la cual creo haber encontrado una respuesta: la admiración.

Al leer a los primeros filósofos, los presocráticos, dos elementos resaltan con fuerza en el pensamiento de todos ellos: el cambio y la unidad y la unidad subyacente a él. Es más, tal como afirma De Garay, cabe afirmar que “la pregunta que inaugura la filosofía griega es la unidad oculta dentro de las transformaciones, del cambio”<sup>1</sup>. Tratemos por un momento de situarnos en la mente de aquellos primeros padres de la filosofía. Por un lado, la vida y todo cuanto es se presenta como enteramente provisional. Todo cuanto se ve es corruptible y, antes o después, decae en la existencia. Todo es limitado, tiene un principio y un fin. Todo es cambio. Juan Ramón Jiménez expresa magistralmente esta forma de ver el mundo cuando describe la vida como una “fuga raudal de cabo a fin”<sup>2</sup>. Y es que el mundo de los sentidos solo nos presenta objetos corruptibles. Nos muestra seres que continuamente aparecen y desaparecen. Todo es mutable. Las cosas pasan sin dejar, aparentemente, ningún rastro. Pasan como estelas en el mar.

Sin embargo, bajo una mirada más atenta, se descubre una *armonía no manifiesta*. Los cambios tienen una coherencia interna, siguen un orden constante. El día da paso a la noche, pero la noche también da paso al día. Los seres vivos mueren, pero su muerte engendra vida para otros nuevos. Se cae así en la cuenta de que no todo es puro devenir, “fuga raudal”, sino que existe lo permanente. No todo es cambio. Se advierte así que algo está fuera del tiempo (el tiempo no es más que una medida de cambio). Se vislumbra lo intemporal: lo “no surcado por ninguna inquietud.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> DE GARAY, J, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 71.

<sup>2</sup> Cfr. Jiménez, J, *Espacio*, Madrid, Editorial Nacional, 1982, p. 42

<sup>3</sup> POLO, L, *Introducción a la Filosofía*, EUNSA, 1987, p. 29.

Si no todo es cambio, aquello que no lo es es estable y está fuera del tiempo. (El tiempo es una medida del cambio). Y esto es precisamente lo admirable: no solo hay tiempo, existe lo permanente. “La admiración nos libra del imperio tiránico del tiempo”<sup>4</sup>. No me es una casualidad que el comienzo de la filosofía haya surgido en un pueblo de marineros. ¿Quién no se admira mirando el mar? Contemplando el mar, su inmensidad, su quietud, es fácil pensar en lo permanente. El mar siempre está ahí. Es cierto que no está exento de movimiento, pero es un movimiento regular, constante. Un movimiento, que para una imaginación vivaz, remite a lo permanente. Tal vez por eso quien es considerado el primer filósofo, Tales de Mileto, puso el principio de todo en el agua.

Además, si el cambio no tiene la última palabra en la realidad y el ser humano es capaz de advertirlo, tampoco la tendrá en el ser humano. En la medida en que este es capaz de captar lo intemporal, lo no sujeto a cambio, debe haber algo en él también permanente. Por ello, la admiración no se desarrolla en una sola dirección, sino en dos. Una dirección, según la cual la realidad es estable y verdadera; y otra, en la que el hombre sabe que su interior también es estable, y que esa estabilidad le permite corresponderse con la estabilidad de lo real, y por tanto, entenderla”<sup>5</sup>. La actividad filosófica descubre así nuevas dimensiones del ser humano, que de no haber sido por la filosofía serían desconocidas. Es importante resaltar que está “admiración hacia dentro” representa un segundo momento de la actividad filosófica.

No es que el ser humano proyecte en la realidad su modo de ser, o el modo de ser que le gustaría tener. Una filosofía así sería acreedora de la acusación nietzscheana de ser un refugio para pusilánimes. Sería una filosofía de hombres que, ante la precariedad de la existencia, se atemorizan y necesitan construir en su imaginación una realidad estable, donde encontrar seguridad. La filosofía no es, ni fue en su origen, así: los primeros filósofos, como veremos más adelante, no se preguntaban por ellos mismos y su destino, sino más bien por el constitutivo último de lo real. La prueba de ello es que, en ningún caso trataron de soslayar las conclusiones de sus razonamientos, por más que condujesen a terribles consecuencias. Solo después de transitar un camino lleno de riesgos y dificultades se tienden los primeros puentes entre lo eterno del mundo natural y del ser humano.

<sup>4</sup> POLO, L, *Introducción a la Filosofía*, EUNSA, 1987, p. 29.

<sup>5</sup> POLO, L, *Introducción a la Filosofía*, EUNSA, 1987, p. 39.

**Comentario [1]:**

La introducción está bien, pero si conectas todo esto con el tema del trabajo te quedará mejor. Te sugiero que añadas un par de párrafos en los que expliques por qué este tema, importancia, etc. También conviene hablar de qué método empleas: en tu caso, conceptual-interpretativo, que quiere decir que no eres analítico (como si sólo te interesara la formulación lógica) ni tampoco histórico-crítico (filológico).

Por otro lado, la admiración y su correlativo impulso hacia lo permanente están estrechamente vinculados a las nociones aristotélicas de acto y forma. A mi modo de ver, estas dos nociones recogen, superándolos, los intentos de la filosofía prearistotélica por articular cabalmente el movimiento y lo que está “más allá de él”, esto es, lo intemporal. Como veremos enseguida, la filosofía anterior a Aristóteles reflexionó ampliamente sobre la noción de forma. Sin embargo, sucumbió ante las aporías, aparentemente irresolubles, que plantea la articulación de la forma y su necesidad con el mundo sensible, donde hay movimiento y azar. Las posiciones frente a este dilema oscilaron entre afirmar que todo es cambio, declarando inexistente cualquier realidad subyacente al él, como hizo la sofística, o bien declarar que el cambio y el mundo sensible son mera apariencia, camino que llevó al límite Parménides. Trataré de mostrar en los capítulos sucesivos cómo la filosofía aristotélica supera esta alternativa.

Para terminar, debo señalar algo acerca del método empleado. He seguido un método conceptual-interpretativo, pues, como dije al principio, el interés fundamental de este trabajo ha sido la comprensión de los comienzos de la filosofía. Reconozco que un planteamiento así puede sonar ingenuamente pretencioso, pero considero que primar otros métodos, como es analítico o e histórico-crítico, es menos filosófico. Y como decía cierto profesor de esta universidad “lo primero para hacer filosofía es guardarse de actitudes no filosóficas”



## I. APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE FORMA

### 1. Caracterización general de la forma

La palabra “forma” no se corresponde con un solo vocablo griego. *Eidos* o *morphé* sirven para referirse a una gran parte de sus significaciones, aunque no se puede decir que haya una plena correspondencia. Cuando los filósofos griegos caracterizan la forma emplean términos muy diversos: *morphé*, *éidos*, *tò tí êinai*, *ousía*, *entelécheia*, etc.<sup>6</sup>. Esta riqueza terminológica nos pone en guardia frente a la primera dificultad: la forma no admite un tratamiento unívoco: la forma se dice de muchas maneras.<sup>7</sup>

**Comentario [2]:**  
Puedes citar para justificar esto a Chantraine, P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque

Antes de adentrarnos en el pensamiento de los primeros filósofos griegos, es pertinente acotar el campo semántico de la palabra forma, aunque sea en el ámbito del lenguaje no filosófico. Forma puede significar “la expresión de unas capacidades o modos, el aspecto que algo muestra al exterior (...) Viene a ser como el aspecto que algo presenta al exterior (...) Forma comporta presencia y determinación”<sup>8</sup>. Cuando decimos, por ejemplo, que un coche tiene una forma aerodinámica, nos referimos, por un lado, a sus determinaciones exteriores y, por otro, a la capacidad que tiene de ejercer poca resistencia al viento en virtud de esas determinaciones.

De esta manera, podemos decir que forma es lo externo, las determinaciones exteriores de un “algo”. Forma se opone a fondo, y ese fondo es un “algo”. Por ello, en tanto que la forma es siempre un “algo” determinado, podemos afirmar que forma es *presencia determinada*. Pero las determinaciones de algo también son su límite. Por lo tanto, la forma implica también *diferencia*. Lo real, el universo material, se presenta siempre según *cosas* distintas, cosas diferenciadas y determinadas. Esta es la única manera en que pueden presentarse a nosotros, pues solo captamos y concebimos cosas determinadas, de contornos fijos y delimitados. Además, “forma implica distinción, pero de acuerdo con una capacidad propia”<sup>9</sup>. Hacer una cosa de una forma, sugiere también una cierta posesión de características propias. Justamente esa propiedad de determinaciones es por lo que podemos decir que *algo* es *un algo*. Por tanto, en la

<sup>6</sup> Cfr. CHANTRAINE, P, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Éditions Klincksieck, Paris, 1968.

<sup>7</sup> Cómo veremos a lo largo de estas páginas, la forma posee diversos estatutos según se de en el lenguaje, en el conocimiento o en el mundo físico.

<sup>8</sup> Cfr. DE GARAY, J. Los sentidos de la forma en Aristóteles, pg. 27.

<sup>9</sup> DE GARAY, J. Los sentidos de la forma en Aristóteles, pg. 28.

medida en que la forma implica unas ciertas “propiedades en propiedad”, otorga *identidad*.

Es decir, que la pregunta por la forma nos remite a la cuestión de la presencia y la identidad. No es solo la pregunta por las determinaciones, sino la pregunta por el modo en que esas determinaciones se articulan con la diferencia y la presencia, y de qué modo éstas son solidarias con la identidad.

## 2. Forma y movimiento en la filosofía prearistotélica.

“La pregunta, por eso, que inaugura la filosofía griega no versa tanto sobre las formas, sino más bien sobre la unidad oculta dentro de las transformaciones, del cambio”<sup>10</sup>. El camino recorrido por la historia de la filosofía hasta Aristóteles es un intento de resolver el problema del movimiento. La forma es sin duda una pieza clave en la resolución de este dilema, pues como veremos más adelante, todo lo real es formal: “todo lo real se manifiesta desplegando un plexo de identidades y diferencias”.<sup>11</sup> El movimiento es siempre paso de unas determinaciones a otras. Está, por tanto, íntimamente ligado a la forma. La forma es principio y fin del movimiento. Los seres se *transforman*. Pasan de tener una forma a tener otra. El movimiento, por tanto, une las formas, pero no se identifica con ellas.

Las formas, que en este apartado llamaremos simplemente determinaciones, se despliegan aparentemente de modo arbitrario, configurando una realidad caótica. Pero el genio griego advertirá certeramente que las formas deben tener una unidad que les dote de estabilidad. No todo puede ser puro movimiento, pues el movimiento está dotado de cierto orden. El día sigue a la noche, el agua apaga el fuego de modo siempre igual y las estaciones se suceden de modo siempre igual, de modo que debe haber algo estable tras el movimiento. Aparentemente reina el caos, pero “el desorden es el más bello de los órdenes”<sup>12</sup>.

Inicialmente, esta unidad se busca en un elemento material común a todas las determinaciones sensibles. Esta unificación de las determinaciones debe llevarla a cabo

<sup>10</sup> DE GARAY, J. Los sentidos de la forma en Aristóteles, pg. 28.

<sup>11</sup> DE GARAY, J. Los sentidos de la forma en Aristóteles, pg. 71.

<sup>12</sup> GALLERO, J.L y LÓPEZ, C, E, (Eds.) *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Ardora, Madrid, 2009, p. 41.

### Comentario [3]:

Vendría bien aquí alguna referencia a los presocráticos, quizás algún fragmento de Anaxágoras o Heráclito

algo externo a ellas mismas. Si el fuego o el agua son determinaciones, no pueden explicar ellas mismas a las demás, pues cada determinación está encerrada en sí misma, se agota en ser la determinación que es y no puede dar razón de las demás.

De esta manera, Anaximandro postula que la instancia portadora de unidad es lo indeterminado (el *ápeiron*). Las determinaciones, según él, “se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo”<sup>13</sup>. Las determinaciones se necesitan mutuamente, de manera que se articulan como “pena y retribución”. El ser de las determinaciones les lleva a recluirse en sí mismas. Por ello, el orden del tiempo (exterior a ellas mismas) les lleva a intercambiarse continuamente determinaciones entre sí como “pena y retribución”.

Jenófanes, en cambio, postuló que todas las determinaciones son articuladas desde Dios, y formuló así la doctrina del uno. Lo uno, según Jenófanes, “siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es adecuado el cambiar de un sitio a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo pensamiento de su mente”<sup>14</sup>. “Todo él ve, todo él piensa y todo él oye”<sup>15</sup>. Mueve todas las cosas y es quien las piensa. La instancia unificadora, por tanto, es Dios: en el pensamiento divino todas las determinaciones cobran unidad. Esta es, sin embargo, una solución parcial, pues queda sin explicar que indeterminación hay dentro de cada determinación para que pueda ser transformada desde fuera y pueda relacionarse con otras formas.

Heráclito postula que la realidad es *lógos* y fuego: “tras haber oído al logos y no a mi es sabio convenir en que todas las cosas son una”<sup>16</sup>; “este cosmos no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”<sup>17</sup>. El *lógos* es el lugar de la unidad de las determinaciones y el constitutivo material es el fuego. El *lógos* proporciona el orden a las determinaciones. Las diferencias son oposiciones. Pero en el *lógos* las oposiciones pueden ser unificadas, pues se puede pensar a la vez, en un enunciado, una determinación y su opuesto. El *lógos* es “una armonía tensa hacia atrás, como en el arco

---

<sup>13</sup> Fr. 1, DIELS-KRANZ. Los fragmentos de los presocráticos se citan según la recopilación de H. DIELS, *Die fragmente der Vorsokratiker* (11ª ed, Zurich/Berlin, 1964; editada por W. Kranz). Para la traducción castellana sigo la versión de G.S. KIRK-J.E. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, 1970.

<sup>14</sup> Fr. 26 y 25.

<sup>15</sup> Fr. 24.

<sup>16</sup> Fr. 50.

<sup>17</sup> Fr. 30.

y en la lira”<sup>18</sup>. Los opuestos y las negaciones son, por tanto, una unidad. “El *lógos* esconde dentro de sí una virtualidad unificante”<sup>19</sup>. La realidad se presenta según determinaciones, pero “una armonía invisible es más intensa que otra visible”<sup>20</sup>.

Parménides abundará en este planteamiento, subrayando todavía más la prioridad de la unidad sobre las determinaciones separadas y presentes. Las determinaciones, en la medida en que son ellas mismas y no otras determinaciones, son negaciones. Esto es, las determinaciones son en cierto modo no ser. A es no-B. El ser que se despliega según determinaciones se despliega no siendo. “Los hombre ignorantes vagan bicéfalos (...) Son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, gentes sin juicio, para quienes el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo”.<sup>21</sup>

Pero las determinaciones no pueden ser lo primero, pues su ser es no ser. Hay, por tanto, que dejarlas de lado si se quiere recorrer el camino de la verdadera sabiduría. Si las determinaciones son no ser, y a su vez son lo único que diferencia al ser, la distinción no es, la diferencia no es real sino aparente: todo es ser. En este sentido afirma Parménides que “un solo discurso como vía queda: es. En este hay muchos signos de que el ente es ingénito e imperecedero, pues es completo, inmóvil y sin fin. (...). Uno, continuo”.<sup>22</sup>

El ser, exclusivamente, trasciende el tiempo: “no fue en el pasado, ni lo será, pues es ahora todo a la vez, uno continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni voy a permitir que digas o pienses “de lo no-ente”; pues no es decible ni pensable que no es”<sup>23</sup>. Además, todo lo que está sujeto al tiempo pasa del no ser al ser. Por tanto, tienen que ser falsas, pura apariencia, pues “la fuerza de la verdad no permitirá que del no-ente nazca algo a su lado (...). ¿Cómo podría el ente después de eso perecer? Pues si nació, no es, ni ha de ser alguna vez. Por tanto, queda extinguido el nacimiento e ignorada la generación”.<sup>24</sup>

Por otro lado, el ser es la forma presente de ser, al margen del tiempo. “Lo que puede pensarse es solo el pensamiento de que es. Pues no hablarás el pensar sin el ente

---

<sup>18</sup> Fr. 51.

<sup>19</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 75.

<sup>20</sup> Fr. 54.

<sup>21</sup> Fr. 6.

<sup>22</sup> Fr. 8, 1. 1-6.

<sup>23</sup> Fr. 8, 1.5-9.

<sup>24</sup> Fr. 8, 1. 12-13, 19-21.

en cuya relación es expresado”.<sup>25</sup> No puede ser que junto al ser presente al pensar halla una inteligencia, pues ella misma sería no-ser. De esta manera, el pensamiento mismo será el ser. De aquí la famosa sentencia parmenídea “lo mismo es pensar y ser”<sup>26</sup>.

La unidad, por tanto, no es solamente el ser. La unidad es también el pensamiento. El ser está en el pensamiento, por lo que el mismo pensamiento será el ser. De esta manera, la unidad de los cambios se configura como ser presente y pensamiento. El ser es la misma actividad de pensar, pues lo pensado siempre va acompañado del pensar. Por eso, si buscamos la unidad de todo lo real hay que buscarla en el pensamiento mismo. El ser es pensamiento. El pensamiento es la unidad de toda la constelación de lo real.

La propuesta de Parménides es ciertamente admirable: “Parménides estaba no solo creando la ciencia del ser en cuanto ser, sino alcanzando a la vez una de las pocas posiciones filosóficas a las que se puede llamar con exactitud puras”.<sup>27</sup> Su radicalidad especulativa está fuera de toda duda. Sin embargo, acarrea consecuencias difíciles de aceptar: el hablar y el pensar quedan vacíos. Si todo es sin diferencias, no tiene sentido articular un discurso o una argumentación, pues para ello hay que distinguir y diferenciar. La sofística aprovechará estas conclusiones para derrocar al ser. Si todo es ser, sin diferencias ni distinción, no podemos hablar de él, pues todo conocimiento se articula según determinaciones y diferencias. De manera que, o bien el ser es incomunicable porque no se puede nombrar (todo nombrar en el conocimiento humano es, repito, según diferencias y determinaciones) o bien no existe (si algo no se puede comunicar es muy razonable pensar que no existe). “Si el ser vuelve irrelevante el juicio y vacía de contenido a las palabras, una solución es olvidarse del ser.”<sup>28</sup> En cambio, el hombre en su actividad práctica sí que puede ser una instancia unificadora. Es él quien establece las determinaciones y las diferencias. De así la famosa sentencia de Protágoras, “el hombre es la medida de todas las cosas”.

Será Platón quien más decididamente se oponga a esta dictadura relativista, y trate de recuperar de un modo nuevo la identidad y la necesidad. Para ello, trata de

**Comentario [4]:**  
Y, más en concreto, Gorgias pretende acabar con el ser de Parménides y disociar ser-pensamiento-lenguaje

<sup>25</sup> Fr.8, 1. 34-36.

<sup>26</sup> Fr. 3.

<sup>27</sup> GILSON, E, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 29.

<sup>28</sup> DE GARAY, J, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 82.

superar, profundizando en él, el planteamiento parmenídeo. No es suficiente con la identidad alcanzada en el logos, sino que hay que salvar también la predicación lógica.

Así, Platón postulará que las formas (las identidades y diferencias, las determinaciones) son en sí y separadas, unas e idénticas consigo mismas.<sup>29</sup> A cada forma le sucede lo que al día, “que siendo uno e idéntico, está al mismo tiempo en muchos sitios y no está, por esa razón, separado de sí mismo, así es como también cada uno de las formas, sin dejar de ser una e idéntica. está en todas las cosas”.<sup>30</sup> A su vez, esta participación de las formas en las cosas no es más que el ser imágenes de ellas.<sup>31</sup>

El instrumento que emplea Platón para soslayar las conclusiones parmenídeas es el concepto de participación. Así, dirá Platón a través de Sócrates: “No me parece extraño (...) que uno declare que todas las cosas son una por el hecho de participar del Uno y que esas cosas son muchas por el hecho de participar de la Pluralidad”.<sup>32</sup> La unidad de las determinaciones se resuelve así por medio de la participación en la unidad. El uno, así como la diversidad, es participado por todas las cosas. Así se puede formas que todas las cosas, siendo unas, son también diferentes.

Sin embargo, también la doctrina de la participación acarrea grandes dificultades. La idea (forma) de bien es la que unifica al resto en la República. Pero en el *Parménides* se sacan a relucir todas las dificultades de que una determinación unifique a las demás determinaciones, pues todas están en el mismo nivel: todas son determinadas y diferentes. Por ejemplo, si el uno y la pluralidad son diferentes, el uno ya no podrá ser idéntico a sí mismo, pues si lo uno es lo idéntico ya no es uno sino dos. Pero “si lo uno no es, nada es”,<sup>33</sup> pues para que haya diversidad es necesaria la unidad de lo diferente.

Platón cae aquí en la cuenta de algo muy importante: para dar razón de las diferencias es preciso dar entrada al no ser. Aunque resulte paradójico, el no-ser ha de constituir algún género de ser. Platón tratará de mostrar la unidad del orden existente mostrando el de los géneros **primeros**, que son cinco: ser, reposo, movimiento, unidad y diferencia.

---

<sup>29</sup> Cfr. Parménides, 131b.

<sup>30</sup> Parménides, 131b.

<sup>31</sup> Cfr. Parménides, 132d.

<sup>32</sup> Parménides, 129b.

<sup>33</sup> Parménides, 166c.

**Comentario [5]:**  
Platón habla de los géneros supremos en el Sofista. No está del todo claro que hable de las formas o sólo de los géneros de predicación lógica

Hay una forma primera que unifica a estas cinco formas. Esta forma debe buscarse en el alma, pues está es ser de un modo especialmente valioso. En el alma se encuentra por un lado lo inmutable, pues “con el alma, mediante el razonamiento, participamos del ser real, el cual decís que se mantiene siempre de la misma manera.”<sup>34</sup> Además, el alma vive, piensa y se mueve: “¿en verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento y la vida y el alma y la prudencia no existen en el ser universal, y que este ser ni vive ni piensa sino que es algo augusto y venerable, carente de inteligencia, que se mantiene quieto y sin movimiento? Entonces admitiríamos una proposición bien terrible”.<sup>35</sup>

Los cinco géneros han de estar en comunicación unos con otros. El ser debe estar en contacto con el reposo, pero también con el movimiento. Así las cosas, las determinaciones son inmóviles pero al mismo tiempo participan del movimiento. Ahora bien, ser, movimiento y reposo son diferentes unos de otros e idénticos consigo mismo. De esta manera, el no-ser no es lo absolutamente otro que el ser, sino lo distinto que el ser: “los géneros se mezclan entre sí y que lo que es y lo distinto penetran a través de todos y entre ellos recíprocamente.”<sup>36</sup>

Por tanto, el *lógos* requiere la “mezcla”. La combinación de determinaciones. El logos no son solamente las determinaciones, sino su unidad articulada. Y el lenguaje es el lugar donde primariamente se hace visible esta articulación. La unidad del lenguaje parece un buen punto de partida. En el verbo se manifiesta la acción, en el nombre la determinación. A través de la unión de nombre y verbo se puede ver la unidad de lo real. Por ejemplo, la expresión “el hombre aprende”, en tanto que unión de nombre y verbo, no solo nombra, sino que perfecciona, uniendo los verbos con los nombres. En esta frase hay razonamiento y no solo nombre. A este razonamiento le llamamos *lógos*<sup>37</sup>.

Así se pone de manifiesto que el ser no es solamente determinado, sino también activo. Además, vemos así que la unidad de las determinaciones se da en un nivel distinto del de las propias determinaciones. Nombre y verbo por separado significan

---

<sup>34</sup> El sofista, 248a .

<sup>35</sup> El sofista, 248e-249ª.

<sup>36</sup> *El Sofista*, 259ª.

<sup>37</sup> Cfr. *El Sofista*, 262d.

algo distinto de nombre y verbo juntos. Además, Platón pondrá de manifiesto que el orden nuevo que proporcionan las palabras tiene perfección y fin.<sup>38</sup>

La forma primera no puede ser simplemente lo expresado por “ser”, sino que debe incluir movimiento, inmovilidad, “identidad” y “diferencia”. En el *Timeo* se establece los tres sentidos de unidad en un marco cosmogónico. Hay tres géneros distintos de ser. En primer lugar, esta la unidad del perfecto modelo eterno. Se trata de un modelo ideal que es además “un viviente eterno”<sup>39</sup> por encima del tiempo y la determinación: “verdaderamente la expresión “es” se refiere solo a la sustancia eterna; sin embargo, el “fue” y el “será” conviene aplicarlo a lo que se engendra en el tiempo, pues se trata de cambios. Por el contrario, lo que siempre es idéntico e inmutable no se vuelve con el tiempo ni más viejo ni más joven, ni jamás es engendrado, ni ahora nace, ni será en el futuro”<sup>40</sup>. Por otro lado está el ser del mundo, que es imagen de la sustancia eterna, que es un modelo ideal. Y, por último, un tercer ser, arduo y oscuro, que es como una nodriza que acoge a toda generación. Este tercer ser es el que acoge a las determinaciones y proporciona unidad al mundo sensible de una manera completamente indeterminada: es un receptáculo indeterminado en el que se instalan las determinaciones, que son una copia del modelo ideal.

Hasta aquí el recorrido de la filosofía prearistotélica en su intento de resolver el problema de la identidad y el movimiento. Cómo es patente, no es un problema de fácil solución y no está exento de riesgos. Ante la aparente incompatibilidad de la necesidad que comportan las formas y el movimiento, caben tres opciones. Por un lado, cabe declarar el movimiento irreal, aparente. La posición más pura en este sentido es la de Parménides. Todo es ser, no existen las diferencias. Por otro, cabe relegar la necesidad del ser y las determinaciones al ámbito de lo incognoscible y, por tanto, declarar que no hay verdad. Esto es lo que hará la sofística.

Aristóteles es quien mejor representa la tercera vía. Una vía que trata de reconciliar movimiento y necesidad sin prescindir de ninguno de ellos. En los siguientes capítulos trataremos de explicar la solución aristotélica, que como es sabido, pasa por superar la univocidad y la equivocidad. Aristóteles distingue varios sentidos de forma.

---

<sup>38</sup> Esto será muy importante para explicar la noción aristotélica de acto.

<sup>39</sup> *Timeo*, 37d.

<sup>40</sup> *Timeo*, 37e-38a.

Pero la respuesta no está solo en esta noción, sino en la conjunción de ella con las de acto y potencia, que a su vez admiten varios sentidos.



## II. LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE FORMA

### 1. Principio de contradicción y forma

Aristóteles pretende un saber universal. Quiere saber qué es la realidad misma y, para ello, quiere conocer sus principios y sus causas. Él mismo afirma que “hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente, y lo que le corresponde de suyo. Esta ciencia busca los atributos, principios y causas más altas de la *ousia*”<sup>41</sup>.

Comentario [6]:  
Yo pondría *ousia* en minúsculas

Entre los principios más importantes de la especulación aristotélica se encuentran los axiomas, pues son principios de todo lo real, de todo lo que es. “Los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás. Y todos se sirven de los axiomas, porque son propios del ente en cuanto ente, y cada género es ente (...). De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás- Y todos se sirven de los axiomas, porque son propios del ente en cuanto ente, y cada género es ente (...). De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican todas las cosas en cuanto entes (pues esto es lo que tienen todas en común), al que conoce el ente en cuanto ente le corresponde también la contemplación de los axiomas”.<sup>42</sup>

Entre los axiomas, hay un principio especialmente privilegiado. Un principio del cual no se puede dudar, porque está supuesto en toda duda: “(...) el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente debe conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así pues, tal conocimiento es evidentemente el más firme de todos (...) Cual sea este primer principio, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en

---

<sup>41</sup> Cfr. *Met.*, IV-1, 1040<sup>a</sup> 6.

<sup>42</sup> *Met.*, IV-3, 1005a 22-29.

un mismo sentido (con todas las demás matizaciones lógicas que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas). Este es, pues, el más firme de todos los principios”<sup>43</sup>.

Así se formula el llamado principio de contradicción o de no contradicción en el libro IV de la Metafísica. Sin embargo, a lo largo del *corpus aristotelicum* el estagirita se refiere a él mediante fórmulas diferentes: “no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto”<sup>44</sup>, “es imposible que uno admita simultáneamente que una misma cosa es y no es”<sup>45</sup>; “es imposible ser y no ser simultáneamente”<sup>46</sup>; no se puede afirmar que todo sea así y no así”<sup>47</sup>. “las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente”<sup>48</sup>; “decir que el ente es y que el no ente no es, es verdadero”.<sup>49</sup> Estos enunciados se incluyen todos bajo la definición del principio de contradicción. Sin embargo, las implicaciones ontológicas son diferentes en cada caso.

Esta diversidad de formulaciones recoge la plurisignificatividad de este principio según el ámbito de realidad al que haga referencia.<sup>50</sup> Cabe reducirlas a tres, que son las siguientes:<sup>51</sup>

1. Es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido.
2. Es imposible ser y no ser simultáneamente.
3. Es imposible que los entes sean así y no así.

El primer sentido hace referencia a la estructura predicativa. Es decir, al lenguaje y su estructura. Un enunciado es siempre la atribución de un predicado a un sujeto. El segundo refiere directamente al ser. Veremos más adelante cómo este sentido nos pone en la pista del ser como acto. Por último, está la tercera formulación., que se refiere directamente a la forma, es decir, al logos en tanto que se expresa según

<sup>43</sup> *Met.*, IV-3 1005b 11-23.

<sup>44</sup> *Met.*, IV-3, 1005b 26-27.

<sup>45</sup> *Met.*, IV-3, 1005b 29-30.

<sup>46</sup> *Met.*, IV-4, 1006a 3-4.

<sup>47</sup> *Met.*, IV-4, 1006a 30-31.

<sup>48</sup> *Met.*, IV-4, 1007b 18.

<sup>49</sup> *Met.*, IV-7, 1011b 27.

<sup>50</sup> Como es sabido, para Aristóteles “el ser se dice de muchas maneras”. Esto quiere decir que la realidad admite una cierta graduación. Hay diferentes niveles de realidad. Y como veremos más adelante, el principio de contradicción rige en todas ellas.

<sup>51</sup> Cfr. DE GARAY, J. Los sentidos de la forma en Aristóteles, p. 39.

**Comentario [7]:**

¿Esta enunciación en tres es tuya o la has visto en algún libro (Garay, etc)? Si es así tienes que poner la nota.

determinaciones. Las cosas se piensan simultáneamente de una manera o de otra, pero no de dos formas contrarias a la vez.

Por último, cabe destacar que este principio no necesita demostración. Este principio es indemostrable: “exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos que principio lo necesita menos que este?”<sup>52</sup>. Pues en cuanto el hombre intenta decir o pensar algo, en esa misma medida está suponiéndolo. El *logos* está constituido por el mismo. El principio de contradicción no es una premisa: es la condición de posibilidad del *logos*.

Así, el principio de contradicción aparece como condición para la comunicación. Si empleamos palabras sin un sentido determinado no es posible el diálogo. También condición para el pensamiento mismo: “si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y en verdad también consigo mismo; no es posible, en efecto, que piense nada el que no piensa una cosa y, si es posible, se impondrá un nombre a esta cosa”.<sup>53</sup> En pensamiento no puede ser tal si no versa sobre algo determinado. “No significar una cosa es no significar ninguna”<sup>54</sup>. Lo que Aristoteles quiere decir aquí es que la existencia del *logos* es inseparable de la diferencia y la determinación. Y aquí *logos* no es simplemente el mundo físico o del pensamiento. También lo ficticio es determinado.

Dicho esto, podemos ya afirmar sin temor a equivocarnos que ser, estructura predicativa y forma son términos correlativos. El *logos* es formal, determinado, y lo enunciamos predicativamente. Dicho con otras palabras, el ámbito del conocimiento, el ámbito del que el principio de contradicción es primer principio, es siempre formal. Cuando conocemos algo, lo conocemos como determinado, limitado. Si no, no podríamos decir exactamente qué conocemos, pues lo indeterminado no se puede conocer. Además, a la hora de expresarlo también lo hacemos según determinaciones, pues eso es lo que son los atributos, formas que “algo” posee.

---

<sup>52</sup> *Met.*, IV-7, 1006a 5-13.

<sup>53</sup> *Met.*, IV-7, 1006b 8-11.

<sup>54</sup> *Met.*, IV-7, 1006b 7.

## 2. Formas y realidad

Todo esto resulta convincente en el lenguaje y en lo pensado. Sin embargo, lo verdaderamente importante es saber si estas expresiones rigen no solo el pensamiento y el lenguaje, sino la realidad misma. A este respecto, repetiré lo ya dicho anteriormente: el principio de contradicción rige el ente en cuanto ente, esto es “se aplica a todos los entes, pero no a algún género en particular separadamente de los demás”<sup>55</sup>. Esto implica que la naturaleza y el ser son también formales.

Sin embargo, esto parece incompatible. Según la hemos caracterizado, la forma es fijeza, determinación, perfección y necesidad, etc. Pero esto contrasta claramente con una realidad evidente para cualquiera: el movimiento. Nos encontramos, ciertamente, ante un gran obstáculo para pensar que la forma rige también en el mundo físico. Más adelante, cuando expliquemos la noción de acto, indagaremos en esta cuestión. Baste por el momento traer a colación las siguientes palabras del estagirita: “Preguntan, en efecto, quien será el que discierna al sano y, en suma, al que ha de juzgar rectamente acerca de cada cosa. Pero tales dificultades son como preguntarse si ahora dormimos o estamos despiertos, y todas las dudas de este tipo tienen el mismo alcance; estos, en efecto, exigen que haya explicación de todas las cosas; pues buscan un principio y quieren llegar a él por demostración. Que, sin embargo, no están convencidos de su postura, claramente lo manifiestan en sus actos”<sup>56</sup>. (...) “¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara, y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno? Es pues evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no-dulce. En efecto, no juzga ni busca por igual todas las cosas, cuando creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, enseguida busca estas cosas. Sin embargo, tendría que buscar y juzgar por igual todas las cosas, si una misma fuese igualmente hombre y no hombre”<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> *Met.*, IV-4, 1005a 22-27.

<sup>56</sup> *Met.*, IV-6, 1011a 4-11.

<sup>57</sup> *Met.*, IV-4, 1008b 12-24.

Con esta argumentación, aparentemente ingenua, el estagirita muestra como la acción humana supone la forma en la realidad. Efectivamente, quien piensa que la realidad no es formal, esto es, no es determinada, no podrá evitar contradecirse al actuar. Pues, ¿quién no evita el mal y persigue el bien? Nadie, al ver un precipicio, razona diciendo: esto se me presenta en el entendimiento como precipicio, pero tal vez en la realidad no lo sea. Por tanto, puedo saltar y tal vez no me ocurra nada.

Esta argumentación, que puede parecer ingenua, no lo es en absoluto. Aristóteles está señalando que la filosofía es una actividad humana que debe configurar nuestra conducta. Si no es así, si hay incoherencia entre lo que pienso y lo que hago, querrá decir que no pienso realmente lo que digo pensar.

### 3. Caracterización aristotélica de la forma desde el principio de contradicción.

Hemos visto que el principio de contradicción rige el lenguaje, el pensamiento y la realidad. A su vez, ha quedado mostrado como estas tres realidades son formales, aunque conviene precisar que no se distinguen desde el principio de contradicción. La instancia desde la que se distinguen no es objeto de este trabajo, así que las daremos por sentadas. Tratemos ahora de dar un paso más en la caracterización de la forma, en la medida en que nos lo permite el principio de contradicción.

Veamos primero de qué manera nos muestra la forma el lenguaje. El lenguaje está compuesto de nombres. Los nombres son signos del *lógos*. Pero no de cualquier *lógos*: “la definición es el *lógos* significado por el nombre”<sup>58</sup>. Y definición (*horismós*) es justamente delimitar, fijar los límites de algo. “La definición de algo es la expresión lógica de sus determinaciones”<sup>59</sup>. Toda palabra debe tener un significado determinado. Además, la definición no desvela cualquier tipo de determinaciones, sino solamente aquellas que son exclusivas, esenciales de cada nombre.

La definición es una manera particular de ser forma. Ni los nombres ni la naturaleza son definiciones. Las definiciones son la expresión lógica de unas ciertas determinaciones. Pero no cualquier tipo de determinaciones, sino solo aquellas que son

**Comentario [8]:**  
Quedan muy raras estas tres notas seguidas. Piensa un modo de ponerlas a lo largo del texto

<sup>58</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 54.

<sup>59</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 54.

propias exclusivas, propias, esenciales: “Es evidente que esto al menos es verdadero en sí: que la expresión “ser” o “no ser” significa algo determinado; por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así. Además, si hombre significa una sola cosa, supongamos que esta es “animal bípedo” y por significar una sola cosa entiendo lo siguiente: si hombre es “tal cosa”, y si algo es un hombre, “tal cosa” será la esencia de hombre”(…) “el nombre tiene un significado y un significado único”<sup>60</sup>. “Y no importa tampoco que alguien diga que un nombre significa varias cosas, con tal de que sean limitadas, pues a cada *logos* le podría imponer un nombre diferente; por ejemplo, si dijera que “hombre” significa una sola cosa, sino varias, entonces de una de ellas sería *logos* “animal bípedo”, pero habría también otros varios, aunque limitados en cuanto al número; pues se impondría un nombre particular a cada *logos*. Y si no se impusiera, si no que dijera que significa infinitas cosas, es claro que no podría haber razonamiento; pues el no significar una cosa es no significar ninguna”.

Las formas mostradas por la definición, por tanto, posee *unicidad*, pues cada forma es presenta una única cosa. Además, podemos decir que son necesarias. “Si se puede decir con verdad que algo es un hombre, será necesariamente un “animal bípedo” (pues esto era lo que significaba “hombre”). “Y si esto mismo es necesario, no es posible que esto mismo no sea entonces un animal bípedo (pues lo que significa ser necesario es “no poder no ser”)<sup>61</sup>. La determinación de la forma es necesidad, pues no ser equivale e dejar de ser.

Por otro lado, la forma es *perfecta*. “A la forma no le falta nada”. Los límites están ya fijados. Así como los seres en movimiento buscan alcanzar un fin, la forma es fijeza, quietud. En este sentido es perfecta. Comporta inmovilidad y fijeza frente al movimiento. Esto implica, por otro lado, identidad. “Al menos lo dulce, tal como es cuando existe, no cambia nunca, sino que siempre se manifiesta su verdad, y necesariamente es tal lo que haya de ser dulce. Sin embargo, esto lo destruyen todas las teorías al decir que, así como no hay sustancias de nada, así tampoco hay nada necesario; pues lo necesario no puede ser de distintos modos, de suerte que, si algo es por necesidad, no será así y no así”<sup>62</sup>. Por otro lado, la forma es también negación: “esto, al menos, es verdadero en sí: que la expresión “ser” o “no ser” significa algo

---

<sup>60</sup> *Met.*, IV-4, 1006b 12-13.

<sup>61</sup> *Met.*, IV-4, 1006b 28-32.

<sup>62</sup> *Met.*, IV-5,1010b 23-30.

determinado; por consiguiente, no se puede decir que todo sea así y no así”<sup>63</sup>. Ser determinado conlleva no ser de otro modo. Los límites niegan lo externo a ellos.

De esta manera, el principio de contradicción nos permite caracterizar la forma como esencia, definición, unicidad, necesidad, perfección, acabamiento, inmovilidad, mismidad, fijeza, negación, determinación, diferencia, alterada, presencia.

También la substancialidad se deriva del principio de **contradicción**: “No es posible que la esencia de hombre signifique lo mismo que la esencia de no-hombre, si “hombre” no significa solo *de una cosa* (pues estimamos que significar una cosa no es lo mismo que significar de una cosa, puesto que, en tal caso, “músico”, “blanco” y “hombre” significarían lo mismo, de suerte que todas las cosas serían una, pues serían unívocas”. La forma no es simplemente algo predicado de un sujeto, sino que es el primer lugar un sujeto de atribución. “Hombre” no es solo “de una cosa”, sino que es también “algo uno”. Decir que las formas son algo uno es referirse a su esencia. Hay unas formas que cada cosa sea lo que es y no otra. Son formas primeras que son lo esencial de cada cosa y “están debajo” de esas otras formas accidentales. Las formas accidentales, por el contrario, son aquellas determinaciones que se pueden predicar de manera no necesaria. Por ejemplo, de hombre puedo predicar “blanco”, pero no necesariamente, porque también puedo predicar “no blanco”, esto es, “negro”.

Por último, debemos decir que negar la distinción entre formas accidentales y formas esenciales supone la destrucción el *logos*. “Todos dirán verdad y todos estarán errados, y él mismo confesará que yerra y, al mismo tiempo está claro que frente a este, la discusión carece de sentido, pues no dice nada. En efecto, no dice ni “así” ni “no así”; y nuevamente niega ambas cosas, diciendo que ni así ni no así”.<sup>64</sup> Así pues, desde la predicación lógica descubrimos que la forma puede ser esencial o accidental, substancia o accidente.

Vemos, por tanto, que el principio de contradicción conlleva una serie de características de la **forma**: presencia, determinación, unicidad, perfección, etc. Las cosas son de un modo determinado y no de otro, lo cual quiere decir que tienen una determinación concreta, son una y no otra. Sin embargo, ¿podemos afirmar que tales características se dan de la misma manera en todos los sentidos de la forma que hemos

**Comentario [9]:**

¿Dónde termina esta cita?  
Por otro lado, no queda del todo claro cómo se deriva la substancialidad del principio de contradicción.

**Comentario [10]:**

Creo que esta idea tiene que quedar más clara. No es posible la contradicción porque las cosas son de un modo determinado y no de otro, lo cual quiere decir que tienen una determinación concreta, son una y no otra, etc.

<sup>63</sup> *Met.*, IV-4, 1006a 29-31.

<sup>64</sup> *Met.*, IV-4, 1008a 28-33.

distinguido? A primera vista, parece que no. La forma del nombre es convencional, y remite a la forma del *lógos*; la forma propia del *lógos*, la definición, cumple los requisitos que hemos visto de la forma, pero la forma a la que hacen referencia, la forma como naturaleza, parece resistirse a ser caracterizada como inmovilidad y fijeza, determinación pura, pues no es ajena al movimiento.

Veamos, por tanto, estos tres sentidos de la forma con más detenimiento

#### **4. La forma como nombre**

Estamos ahora en condiciones de abordar con más profundidad el primer sentido de la forma: la forma como nombre. El nombre muestra una serie de determinaciones, pues el lenguaje muestra la realidad determinada y diferenciada, por lo que el nombre puede ser llamado forma. Aristóteles dice a propósito del nombre que “Como no es posible dialogar trayendo las cosas mismas, sino que empleamos los nombres en lugar de las cosas, como unos símbolos, pensamos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con las cosas, tal como sucede con los guijarros a quienes los cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que las cosas son numéricamente infinitas. Es pues, necesario que un mismo nombre enunciado y una única palabra signifiquen varias cosas”<sup>65</sup>. La mayoría de las veces no podemos referirnos a las cosas en su singularidad, por lo que nos referimos a ellas por medio de los nombres en sus determinaciones. A través de los nombres manifestamos las determinaciones comunes a muchos individuos. En definitiva, el nombre es un símbolo que remite a las cosas que usamos para disponer de ellas.

Podemos decir que el nombre es forma porque es una manifestación externa de la cosa. Desempeña la función de presencia de la cosa. No es la cosa pero sí una manifestación, presencia, de ella. De todas formas, la “función formal” que ejerce el nombre es por convención. Y aquí nos topamos con otra de las características principales del nombre, es *convencional*. “El nombre es un sonido vocal significativo por convención sin referencia al tiempo, ninguna parte del cual es significativa por separado (...) por convención porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo. Pues los sonidos inarticulados, como los de las bestias,

---

<sup>65</sup> Cfr.. *Sof.*, 1, 165a 6-13.

expresan algo, pero ninguno de ellos es nombre”<sup>66</sup>. Hay signos que expresan naturalmente la cosa, como el humo expresa el fuego. No así el nombre. El nombre es un signo convencional. Su capacidad expresiva de determinaciones le es dada desde fuera.

Por otro lado, los nombres solo a través de lo pensado. Hacen referencia a determinaciones reales pero remiten en primera instancia al pensamiento, a lo conocido. “Los sonidos vocales son signos de las afecciones del alma y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de lo que los sonidos vocales son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos , y aquello de la que estas son semejanzas , las cosas, son también las mismas”<sup>67</sup>. Los nombres refieren al objeto conocido, y este a las cosas particulares, al mundo de la naturaleza. Con lo dicho hasta ahora, podemos vislumbrar la segunda gran diferencia entre la forma como nombre y la forma como *noéma* y naturaleza: las formas físicas y las formas como *lógos* son iguales para todos los hombres, sin embargo, las formas en tanto que nombre no son iguales para todos, como es claramente manifiesto en la diversidad idiomática de los pueblos.

## 5. La forma como *noema* o forma pensada

Para caracterizar las formas pensadas, es preciso hacer referencia al pensamiento mismo. Las formas pensadas deben su ser, su acto, si queremos hablar más técnicamente, al ser del pensamiento. No es el momento de explicar como el pensamiento es acto, eso lo haremos más adelante. Baste por el momento decir que las formas pensadas se dan “en” el pensamiento.

El pensar es distinto de lo pensado. El pensar no es determinado pero lo pensado sí. El pensar es inobjetivo. No podemos caracterizar el pensamiento pues carece de determinaciones. El intelecto no es forma, dice Aristóteles. Sin embargo, se refiere a él en numerosas ocasiones como “forma de formas”. Y es que es una “forma” cuya única caracterización posible es que puede recibir formas. De ahí la famosa sentencia

---

<sup>66</sup> *De int.*, 2, 16a 19-29.

<sup>67</sup> *De int.*, 1, 16a 3-8.

aristotélica “el alma (intelectiva, se entiende) es en cierto modo todas las cosas”<sup>68</sup>. Podríamos decir que es una “potencia de formas”.<sup>69</sup> Es una potencia susceptible de recibir determinaciones sin perder su propia potencialidad.

Aristóteles se refiere a las formas pensadas con el término *éidos*. Este término deriva de *éido* (veo), pero tiene valor pasivo. La forma pensada, lo que conocemos, es el aspecto (el *éidos*) de “lo que es”. Es como una fotografía del ser. Cuando lo conocemos, fijamos su aspecto. Al conocer algo objetivamente, lo conocido queda completamente determinado. La forma pensada es determinación absoluta. En ella no hay movimiento. Tiene *mismidad* absoluta. Cuando pienso, por ejemplo, la idea de caballo está absolutamente fijada.

Por otro lado, hay que señalar que el *éidos* es completamente pasivo. Su completa determinación le impide en cierto modo ser lo que es. El caballo pensado es mínimamente caballo. Es un caballo que siempre es él mismo, tiene *mismidad*, no corre, ni ocupa espacio ni puede reproducirse o morir. La forma pensada, y por supuesto también la forma como nombre, carece completamente de actividad.

Además, la determinación absoluta, la *mismidad* de la forma pensada, hacen que sea *universal*. “Cómo no se puede dialogar trayendo las cosas mismas, sino que es preciso servirse de las palabras que las simbolizan en lugar de las cosas, pensamos que lo que sucede con los nombres, ocurre también con las cosas, del mismo modo que de las piedrecillas se obtienen las cuentas. Pero no hay semejanza, en realidad. En efecto, las palabras son limitadas como también lo son la multitud de los conceptos, pero, sin embargo, las cosas son indefinidas en cuanto al número. Y así es necesario que un mismo concepto y una misma palabra signifiquen muchas cosas”<sup>70</sup>. La naturaleza, en la medida en que está sujeta al cambio, esto es, a la indeterminación, no se puede aprehender intelectualmente, pues ya el principio de contradicción nos ha mostrado que solo se puede pensar lo determinado. Lo pensado capta las cosas físicas en su determinación. Pero no desvela su esencia de modo completo. Aristóteles era plenamente consciente del peligro que supone identificar las formas pensadas con las cosas mismas. Por ello, señala que “los que desconocen el alcance de las palabras, se

**Comentario [11]:**  
Citar alguna autoridad: Chantraine, o si no Urmson (Greek Philosophical Vocabulary)

**Comentario [12]:**  
Peligrosa analogía, porque induce a entender lo pensado como objeto del pensamiento.

<sup>68</sup> El alma es en cierto modo todas las cosas.

<sup>69</sup> No es descabellado pensar que Aristóteles está inspirado por Anaxágoras y su teoría del Dios que lo ve todo en este punto. en este punto.

<sup>70</sup> Cfr. *Sof.*, 1, 165a 6-13.

equivocan con falsos razonamientos, ya discuriendo ellos mismos, ya discutiendo con otros”<sup>71</sup>.

En definitiva, podemos caracterizar la forma pensada como *necesaria*, en la medida en que siempre es ella misma y no puede ser de otra manera que como es; universal, pues su determinación absoluta le proporciona una consistencia suficiente para que lo sea; *pasiva*, debe su ser al pensamiento (pues siempre se da en él) y carece de movimiento (el caballo pensado no corre ni hace nada).

## 6. La forma como naturaleza

La caracterización de la forma en el lenguaje y el pensamiento es bastante clara. Los rasgos de la forma brillan en estos ámbitos con meridiana claridad. Pero, como hemos visto, no solo el lenguaje y el pensamiento son formales. Todo ente, todo lo real, es formal. Por tanto, también las cosas físicas deben ser formales.

Esto, sin embargo, resulta altamente paradójico. ¿Cómo es posible que el mundo natural sea formal si está continuamente cambiando? Hemos caracterizado la forma como determinación, mismidad, necesidad, etc. Pero el mundo físico no es así. El mundo físico es imperfecto, inidéntico, etc. Aristóteles resolverá este aparente dilema a través de las nociones de acto y potencia, como veremos en el siguiente capítulo. Por el momento, vamos a centrarnos en la caracterización de la forma tal y como se da en la materia, sin atender a las condiciones de posibilidad de la misma.

En primer lugar, debemos guardarnos de un error frecuente: confundir la forma en que conocemos con aquello mismo que conocemos. Nuestro conocimiento es siempre a través de la forma pensada. Cualquier forma presente a nuestro conocimiento, por tanto, se piensa. Toda forma se nos manifiesta como forma pensada. Sin embargo, no todas las formas se dan en el pensamiento. Las formas pensadas deben su ser al pensamiento. Son completamente pasivas. En cambio, las formas naturales existen fuera de la mente y son activas. El caballo pensado no pesa ni corre, pero el caballo natural pesa, corre, y también tiene una forma. Toda forma pensada es reflejo de una forma natural.

### Comentario [13]:

Discrepo de esto, pero no es este el lugar para discutirlo. Da la sensación de que al hablar de la forma pensada como algo distinto o que “se da” en el pensamiento se convierte en objeto, y la intencionalidad del conocimiento correría peligro.

---

<sup>71</sup> Cfr., *Sof.*, 1, 165a 15-17.

Podemos decir, por tanto, que la forma como naturaleza es la forma de aquello que se da en la realidad. Es la forma de algo existente fuera de la mente. En el siguiente capítulo, cuando se explique la noción de acto, entenderemos esta afirmación más correctamente. Así, podemos decir que la forma natural es “adjetiva” con un “algo existente”. Así como la forma pensada y la forma como nombre son separadas, son ellas mismas y nada más, la forma natural se da junto con la materia y el acto. Estos dos conceptos serán explicados seguidamente, basta por ahora decir que la forma no está “compuesta”, no es un elemento separado, sino el acto es formal y la materia no tiene existencia, sino que es un estado de la forma. Poseen una determinada modulación. La forma en tanto que es acto es el mismo acto que está diferenciado internamente: el acto es una operatividad diferenciada. La forma en tanto que es material es una forma que está en un determinado “estado”. Es un acto formal que posee un cierto grado de inidentidad e indeterminación. La materia no es algo existente, solo es un “estado” en el que se dan las formas del universo en el que vivimos, pero no tienen entidad propia y, por ello, “la materia en cuanto tal es incognoscible”<sup>72</sup>. Así como la forma tiene un carácter “adjetivo” respecto al acto, la materia lo tiene respecto a la forma. “La materia última y la forma son lo mismo, aquella en potencia y esta en acto”.<sup>73</sup> Es decir, que la materia tiene un valor adjetivo, no sustantivo.

**Comentario [14]:**  
Conviene matizar en qué sentido no es existente,

Dicho esto, vamos a caracterizar ese estado de la forma que es la forma material o forma física. En primer lugar, la forma material tiene una cierta inidentidad. No es ella misma y nada más, como la forma pensada. Este principio de alteridad de la forma material es lo que la hace estar sujeta al *cambio*. Las formas materiales, en tanto que materiales, son cambio. “*Lo material es y deja de ser constantemente*”<sup>74</sup>.

El pensamiento es siempre sobre las cosas que no cambian. En el mundo de las ideas rige la necesidad. Sin embargo, el mundo de las formas naturales está también gobernado por la indeterminación. Los entes sensibles, en la medida en que son formales, son estables y fijos. Sin embargo, por tener una formalidad material, esto es, indeterminada, la regularidad se rompe y entra en juego la arbitrariedad.

Así, veíamos que las formas pensadas, en la medida en que deben todo su ser al intelecto que las capta, son pasivas. No es así en las formas materiales. La forma

<sup>72</sup> *Met.*, IX-9, 1051<sup>a</sup> 30-31.

<sup>73</sup> *Met.*, VIII-6, 1045b 19-23.

<sup>74</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 82.

material es activa. El fuego como forma pensada no quema. Tiene la actividad propia del pensamiento pero no la suya propia. En cambio, el fuego en tanto que es una forma natural quema, calienta, etc.

Por último, la forma pensada es una, es perfecta, está encerrada en sí misma. En cambio, la forma material está presente en una infinidad de individuos.



### III. LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE ACTO

#### 1. Delimitación del concepto de acto

Hemos visto que la forma es perfecta. Está acabada, encerrada en sí misma. Es necesaria. Sin embargo, cuando observamos el mundo natural, encontramos que las cosas no parecen responder del todo a las propiedades de la forma. En primer lugar, ya el mismo lenguaje nos pone en la pista de una realidad difícilmente conciliable con la necesidad de la forma.

Hemos dicho que el nombre es definición. Y una definición es el *logos* significado por el nombre. Este *lógos* cumple de modo exhaustivo las características de la forma, pues expresa las determinaciones propias de algo. Pero no cualquier tipo de determinaciones, sino solo las esenciales, las exclusivas de ese “algo”. Cuando defino el animal como “un viviente sensible”, el *logos* expresado se da siempre en el animal. Sin embargo, el animal es susceptible de poseer unas determinaciones no necesarias. Un caballo puede ser blanco o negro. Es más, aunque el mismo caballo cambie de color, no por eso deja de ser un caballo. Es decir, que puedo predicar determinaciones no necesarias de algo necesario. Ser blanco o negro en

Ser blanco o negro, en el caso de un animal, no es necesario. Aristóteles denomina este sentido del ser “*katá symbebekós*”, o ser por accidente. Es el ser que no se da necesariamente, sino que tiene por causa el azar. Las consecuencias de dar entrada a este sentido del ser no son de poca monta: la identidad y la necesidad solidarias del principio de contradicción ya no pueden explicar toda la realidad. Cabe negar que el azar sea real, pero Aristóteles dirá que esto no es posible: “tenemos que comenzar preguntando si no hay nada que no sea ni siempre ni habitualmente. ¿O es esto imposible? Hay, por consiguiente, algo además de estas cosas, y es lo fortuito y accidental”.<sup>75</sup> Por lo tanto, si junto a la necesidad existe el azar, el principio de contradicción no puede ser el primer principio de lo real, pues no puede dar razón del azar.

---

<sup>75</sup> *Met.*, VI-2, 1027a 15-17.

Dice Aristóteles que “el primer ente de éstos (las categorías) es la forma, que significa la sustancia”<sup>76</sup>. La sustancia (entendida aquí como forma sustancia) es el ente primero para Aristóteles. Sin embargo, a esta afirmación añade que la sustancia puede ser entendida en potencia o en acto. Esto implica que hay un sentido del ser anterior a la forma, que es el ser en potencia y el ser el acto.

Analicemos la doctrina aristotélica del acto y la potencia, y de que manera estos se relacionan con la forma. Dice Aristóteles en *De anima* que la sustancia es uno de los géneros del ser<sup>77</sup> y que puede ser considerada como materia, como forma o como el compuesto de ambas<sup>78</sup>. La forma es acto y la materia es potencia. Para explicar el acto, Aristóteles recoge lo dicho por Platón en *El Sofista*. Aristóteles quiere señalar aquí que el ser conlleva necesariamente el movimiento y la actividad. Cuando decimos, por ejemplo, que tal cosa es una silla, decimos que aquello “sillea”. Tiene una operatividad. Decir de algo que es acto es otorgarle esa operatividad. Todo lo que es, es en acto. Tiene realidad, tiene operatividad. Las formas también son acto. Pues son “operatividades (actos) determinadas”.

Por eso, no tiene sentido afirmar que hay formas en acto. Lo que hay son *actos formales*. “Las determinaciones son porque son acto”<sup>79</sup>. El acto no puede, por tanto, ser definido. No lo podemos conocer como determinación porque es la operatividad de toda determinación, y en esa medida no es determinación. “Lo que queremos decir que sea el acto es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía”.<sup>80</sup>

El acto (*enérgeia*) se muestra en lo singular. “La palabra “acto”, empleada junto a la de *entelécheia*. Sin embargo, dirá Aristóteles que “la palabra “acto” (*enérgeia*), empleada junto a la de *entelécheia*, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos, pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso, a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no

---

<sup>76</sup> *Met.*, VII-1, 1028a 14-15.

<sup>77</sup> *Acerca del alma.*, II-1, 412a 6.

<sup>78</sup> Cfr. *Acerca del Alma*, II-1 412a 8-14.

<sup>79</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 102.

<sup>80</sup> *Met.*, IX-3, 1047a 30-b2.

existiendo en acto, existirían en acto”<sup>81</sup>. Por lo tanto, aunque como luego veremos “el acto se extiende a otras cosas más allá del movimiento”<sup>82</sup>, en el movimiento se muestra el acto de una manera privilegiada.

En el siguiente capítulo analizaremos con más detalle el problema del movimiento. Por el momento, basta con que caigamos en la cuenta de lo siguiente: hemos visto que las formas son acto y que el movimiento, que es paso de unas formas a otras (es transformación), también lo es. Por lo tanto, aunque todavía no sea una respuesta completa, hemos dado un gran paso en la solución al problema del cambio, que tantos quebraderos de cabeza dio a la filosofía anterior. “Algo”<sup>83</sup> de las formas es acto y el movimiento, responsable de la transformación también lo es. El acto es, por tanto, la unidad subyacente al cambio.

## 2. Acto y potencia

Pero surge otra dificultad. Si el acto es principio primero de todos los entes, cómo puede ser que haya algo que no sea acto? ¿De dónde surge la potencia? ¿El la potencia puro no-ser? Aristóteles responderá, en primer lugar, que la potencia un poder explicativo inapelable. No dar entrada a cierto no-ser en las cosas impide explicar la realidad del movimiento. Pero el puro no-ser es algo en sí mismo contradictorio, pues la nada, nada es.

Aristóteles no se deja vencer por las paradojas con facilidad, y trata de solucionar esta intrincada aporía introduciendo un nuevo sentido del ser:<sup>84</sup>; “Mas, puesto que el Ente dicho sin más tiene varios sentidos (...) y, todavía, además de todos estos, el Ente en potencia y el Ente en acto”<sup>85</sup>; (...) Así, “puesto que el Ente es doble, todo cambia desde en Ente en potencia hasta el Ente en Acto”,<sup>86</sup> (...) “Los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente, esto en acto, y otra que lo es

---

<sup>81</sup> *Met.*, IX-3, 1047a 30-b2.

<sup>82</sup> Cfr. *Met.*, IX-1, 1046a 1-2.

<sup>83</sup> En vista de lo dicho hasta, resulta completamente impropio hablar del acto como “algo” de las formas, pero para entendernos empleo esta expresión.

<sup>84</sup> *Met.*, 1009a 32.

<sup>85</sup> *Met.*, VI-2, 1026b 1 y 1028a 10.

<sup>86</sup> *Met.*, XII-2, 1069b 14.

en potencia”<sup>87</sup>. “Pues el Ente es doble: uno el Ente en *entelécheia*, el otro, el Ente material”<sup>88</sup>.

Es decir, que no solo el acto, sino también la potencia, son principios de todo lo real. Son los primeros principios de todo lo real. No hacen referencia a ningún Ente en concreto, sino a su modo de ser. De todas formas, la entelecheia tiene una clara primacía. Decimos que algo es más propiamente cuando es en acto que en potencia. La *entelécheia* señala la plenitud del ser que surge de haber alcanzado su fin.

Potencia suele traducirse en griego por *dynamis*. Aristóteles emplea el libro V para definir las nociones que utiliza, por lo que se conoce como el Libro de la Terminología. En el capítulo XII del mismo, encontramos la definición de potencia como “principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro”<sup>89</sup>. La potencia, según el estagirita, introduce la alteridad. Aristóteles lo ilustra con los siguientes ejemplos: “por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto que es curado”<sup>90</sup>. La potencia, por implicar alteridad, se opone al acto. El acto es principio de unidad, mientras que aquella dice siempre relación a otro.

A su vez, la potencia puede ser potencia de hacer o potencia de padecer: “hay también una potencia para ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro”<sup>91</sup>. Tenemos, por tanto, dos sentidos de potencia: potencia activa y potencia pasiva, aunque en el libro IX matizará Aristóteles que “en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otra para recibirla de ella) pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (...), y la otra, en el agente”<sup>92</sup>.

Así, lo que tiene potencia posee una cierta inidentidad. Aristóteles identifica la potencia con la materia, que es lo que cambia: “tiene que ser la materia la que cambie,

---

<sup>87</sup> *Met.*, XII-5, 1071a 18.

<sup>88</sup> *Met.*, XVIII-3, 1078a 30.

<sup>89</sup> *Met.*, V-12, 1019a 15-16.

<sup>90</sup> *Met.*, V, 12, 1019a 16-18.

<sup>91</sup> *Met.*, V, 12, 1019a 19-20.

<sup>92</sup> *Met.*, IX, 1046a 19-26.

siendo en potencia ambos contrarios”<sup>93</sup>. La potencia, a su vez, puede ser de dos tipos. La potencia de contrariedad es un “poder no ser tal”<sup>94</sup> de la cosa. Es un poder “no ser tal” quiere decir que la potencia de contrariedad afecta a las determinaciones de la cosa. Es una potencia a nivel categorial<sup>95</sup>. No es poder no ser en sentido absoluto, sino se refiere a las propiedades no esenciales de la cosa.

Pero hay otro sentido de potencia que sí se opone al existir de la cosa, esto es, que se opone al acto mismo de la cosa. Es la potencia de contradicción. La potencia de contradicción inscrita en todo acto es la que hace que tal acto pueda no ser. La potencia de contradicción es palmaria en los individuos. Los seres cambian, pero no solo accidentalmente sino que se generan y se corrompen.

En cualquier caso, el acto es anterior a la potencia. Podemos entender la potencia como no ser o como ser derivado del acto. Ambos sentidos implican alteridad. Pero no se oponen al acto realmente. Cuando nos referimos a la potencia como simple no ser, consideramos el acto en tanto que se revela incapaz de mantenerse en la existencia. Cuando consideramos la potencia como ser derivado del acto, consideramos el acto en tanto que se revela productivo. El acto no agota su “actuar” en mantenerse en la existencia sino que es capaz de producir. “Así pues, unas veces algo parece ser potente por tener algo, otras por estar privado de algo. Pero si la privación es en cierto modo un hábito, todas las cosas serán potentes por tener algo. Pero el ser se dice equivocadamente; de suerte que se es potente por tener algún hábito y principio, y por tener la privación de este, si cabe tener una privación. Y, de otro modo, por no tener otro, o él mismo en cuanto otro, la potencia o principio de su corrupción”<sup>96</sup>

### **3. Los grados de plenitud del acto: *Kínesis, entelecheia y praxis***

Aunque en lo sucesivo veremos que *enérgεια* (acto) es un término plurisignificativo, el movimiento es su primer sentido, pues en él donde se manifiesta con mayor claridad. Entender el movimiento como acto es necesario si se pretende una explicación que no lo declare inexistente, pero que tampoco diluya la realidad en un

---

<sup>93</sup> *Met.*, XII-2, 1069b 14-15

<sup>94</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 125

<sup>95</sup> *Cfr. El ser categorial en Metafísica y lenguaje*

<sup>96</sup> *Met.*, V-12, 1019b 5-11

puro devenir. Basta con mencionar el título de una de las obras del estagirita, “La generación y la corrupción” para hacerse a la idea de lo que este problema preocupó a nuestro filósofo.

El movimiento es acto. Es el tipo de acto dónde la diferencia entre el acto y la potencia se ven más claramente. Sin embargo, es el más imperfecto de todos porque, como veremos, no posee el fin en sí mismo. Dejemos hablar al propio Aristóteles, que a propósito del movimiento dice: “existiendo en cada género la distinción de lo que está en potencia y lo que está en acto, el acto de lo que está en potencia en cuanto tal lo llamo movimiento (...) cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y está es la edificación (...) Y tiene lugar el movimiento cuando existe el acto mismo, y no antes ni después. Así pues, la del ente en potencia, cuando, existiendo en acto, actúa no en cuanto él mismo sino en cuanto móvil, es movimiento”<sup>97</sup>. Es decir, que el movimiento es un cierto acto de un acto ya existente en tanto que este está en potencia.

Para ilustrar esta abstrusa explicación, Aristóteles acude al célebre ejemplo de la estatua de bronce: “el bronce es en efecto una estatua en potencia; sin embargo, el acto del bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese exactamente lo mismo según el enunciado, el acto del bronce sería un movimiento” Es decir, para que haya potencia primero tiene que haber algo en acto. Este acto, a su vez, puede estar en potencia de otra cosa. El ser bronce del bronce es distinto de su poder ser estatua. Esto es el movimiento: pasar de “poder ser estatua a serlo”.

Por otro lado, el movimiento es un acto imperfecto: “Todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación: estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido”<sup>98</sup>. Hemos visto que la forma es acto, pero ahora estamos en condiciones de ver porque el movimiento no puede ser este acto: precisamente porque el

---

<sup>97</sup> *Met.*, 1065b 15-1066a 7

<sup>98</sup> *Met.*, IX-6, 1048b 29-33

movimiento conlleva la destrucción la forma, el paso de una forma a otra nueva.

Uno no se mueve y al mismo tiempo ha llegado. Hay una sucesividad temporal entre el movimiento y su término. El acto de la forma se distingue del acto del movimiento primeramente por el tiempo. No es posible moverse sino en el tiempo. La forma, en tanto que forma, no se da en el tiempo, pues como veíamos ella misma es perfecta, idéntica e inmóvil y, por tanto, ajena al tiempo.<sup>99</sup> ajena al cambio.

Por último, la imperfección del movimiento reside también en que su fin es su límite. El ejemplo elegido por Aristóteles para ilustrar esta nota es el movimiento de la edificación: “Todas las partes del movimiento de edificación son imperfectas, y distintas en forma del movimiento total, y unos movimientos parciales de los otros. Así la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y ambas cosas lo son de la construcción de templo y la construcción del templo es completa (pues no le falta nada para el fin propuesto). Pero la colocación de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque una y otra son parciales. Por eso, son diferentes en cuanto a la forma y no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a la forma y no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo”<sup>100</sup>. El movimiento está ordenado al fin. Es más, el movimiento se destruye a sí mismo en aras de alcanzar el fin. El movimiento cesa cuando lo alcanza. El fin del acto es su *télos*, su límite. Por eso el movimiento no es plenamente acto.

El segundo tipo de acto es *entelécheia*, que significa “tener el fin”, “sostenerse-en-la-terminación”<sup>101</sup>. La *entelécheia* goza de una prioridad ontológica para Aristóteles. “El uno y el ser se dicen en mucho sentidos, pero el principal es la *entelécheia*”. La *entelechía* está vinculada a la plenitud del ser. Es el punto en el que convergen todas las cosas. En ella “desembocan todas las cosas que pueden generarse, moverse o llegar a ser”<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Para Aristóteles, el tiempo es una medida del cambio

<sup>100</sup> *Et. Nic.*, X-4, 1174a 23-29

<sup>101</sup> Heidegger, M, *Introducción a la Metafísica, Nova*, Buenos Aires, 1969

<sup>102</sup> YEPES, R, *La doctrina del acto en Aristóteles. Eunsá*. Pamplona, 1993, p. 293

“El acto se extiende más allá de las cosas que se dicen según el movimiento”<sup>103</sup>. El movimiento no es plenamente acto, es acto imperfecto, porque hay una distancia entre movimiento y término del movimiento”<sup>104</sup>. El acto en sentido propio está fuera del tiempo. Acto y fin son simultáneos en el acto. Por ejemplo: “uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz”<sup>105</sup>. El acto está fuera del tiempo.

El acto es “progreso hacia sí mismo y hacia el acto”<sup>106</sup>. No pierde su formalidad en su actuar. El movimiento es un acto que conduce a la privación, mientras que el acto de la *entelécheia* se ordena a mantenerse el mismo. Si quisiéramos considerar el acto de la *entelécheia* desde el punto de vista del movimiento y el tiempo, habría que decir que es un movimiento circular, que empieza en sí mismo y termina en sí. El acto tiene el principio de movimiento en sí mismo, como naturaleza, por lo que conforme tiene lugar aparecen los hábitos, de manera que en su actuar según hábitos su poder de obrar crece. La formalidad que adquiere la *entelécheia* en su actuar potencia su propia actividad. Es decir, que la unidad de la *entelécheia* es notoriamente mayor que la del movimiento. Su perfección, con respecto al movimiento, es mayor.

Ser según la *entelécheia* es “ser completamente y del todo lo que cada cosa es”<sup>107</sup>. Es la plenitud de lo que es: “el bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la *entelécheia* del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la *entelécheia* del bronce sería un movimiento”<sup>108</sup>. Es decir, la *entelécheia* es el acto del bronce en tanto que es él mismo, esto es, bronce.

Como afirma el profesor YEPES, “elucidar el segundo sentido del acto es investigar la *ousía*”<sup>109</sup>, es decir, que el segundo sentido del acto es la forma sustancial

---

<sup>103</sup> *Met.*, IX-3, 1047a 30-32

<sup>104</sup> DE GARAY, *Los sentidos de la Forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 135

<sup>105</sup> *Met.*, IX-6, 1048b 23-26

<sup>106</sup> *Acerca del alma.*, II-5, 417b 6-7

<sup>107</sup> YEPES, R, *La doctrina del acto en Aristóteles*. Eunsa. Pamplona, 1993, p. 293

<sup>108</sup> *Met.*, 1036a 2-8

<sup>109</sup> YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993, pg. 305

en tanto que es acto. La *entelecheia* es también *enérgeia*. Esto es una cuestión de hecho, sobre la que no cabe preguntarse el porqué. No cabe preguntarse porqué algo es lo que es: “Se busca siempre el “porqué” en el sentido de porqué una cosa se da en otra. Pues tratar de averiguar porque el hombre músico es hombre músico, o bien es buscar lo dicho: por qué el hombre es músico, o bien es otra cosa. Ahora bien, tratar de averiguar porque una cosa es ella misma no es tratar de averiguar nada (es preciso, en efecto, que el “que” y el “ser” estén previamente claros -por ejemplo, que la Luna se eclipsa-; pero “porque una cosa es ella misma” es la única respuesta y la única causa para todas las cosas”.<sup>110</sup> Preguntarse porque una cosa es en acto no tiene más que un respuesta: porque lo es. Este es el punto de partida de toda pregunta acerca de tal cosa.

Veamos como afirma Aristóteles que la *entelecheia* es acto: “en las sustancias lo que se predica de la materia es el acto mismo (...) los que al definir una casa dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto (...) queda ,pues, claro por lo dicho cuál es la sustancia sensible y cómo lo es ; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de estas”.<sup>111</sup>

En conclusión, la *ousía* es *entelecheia*, y la *entelecheia* es un tipo de acto. Pero no un acto como el movimiento. Hemos visto que el movimiento guarda una relación de límite su fin. El movimiento de construir cesa cuando se ha terminado de construir. En cambio, la *entelecheia* y “todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y el fin es el acto, y por causa de este se da la potencia”<sup>112</sup>. Es decir, que el fin al que tiende el movimiento también es acto y “mueve a lo que es potencia hacia lo que es acto”<sup>113</sup>. La *entelecheia* es un acto más perfecto que el movimiento porque su fin no es término.

Queda claro que todo acto es perfecto respecto al movimiento. El acto posee el fin. Sin embargo, no todo acto es igualmente perfectos. La posesión del fin admite varios

---

<sup>110</sup> *Met.*, VII-18 1041a 11-16

<sup>111</sup> *Met.*, VIII-2 1043a 6-29

<sup>112</sup> *Met.*, IX-8 1050a 7-10

<sup>113</sup> <sup>113</sup> YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993, pg. 317

grados: el acto puede poseer el fin, el fin puede darse el en acto y, finalmente, el acto puede identificarse con el fin, puede ser él mismo el fin.

Pero la *entelécheia* no es el único modo de poseer el fin. La posesión del conocimiento es más perfecta que la del alimento. También lo entendido admite grados de perfección: en la medida en que el entendimiento necesita de lo otro, no es idéntico consigo mismo. Aristóteles distingue así un tercer sentido de acto: la operación o *práxis*. Este acto es una superación de los dos anteriores. En él el acto se identifica con su *telos* y no se agota en la formalidad sustancial, por eso es un sentido de la actividad superior a la propiamente física.

Para entender este sentido del acto es oportuno hacer una distinción dentro de la potencia: la potencia de hacer y la de padecer. La potencia de hacer, potencia activa, es un movimiento que se denomina *poiésis*, es una potencia que se identifica con el movimiento: carece de fin. La *poiésis* se traduce en un cambio en el paciente, produce un cambio a nivel categorial, por eso es movimiento. En cambio, *praxis* es aquella potencia activa en la que se da el fin. La *praxis* es aquellas operaciones en la que la simultaneidad de acción y fin es total. Estas operaciones se circunscriben al ámbito del conocimiento: son las operaciones cognoscitivas. El conocimiento es acto<sup>114</sup> para Aristóteles<sup>115</sup>. Es el acto más perfecto. El conocimiento es un acto que, en cierto modo, es salvación, preservación de lo que está en potencia. Quien conoce no se transforma privativamente, sino preserva su formalidad acrecentada por el paso a la *entelécheia* que supone conocer.

“El denominado intelecto del alma (...) no es en acto ninguno de los entes antes de entender<sup>116</sup>. Su actualidad es pensar. Su actualidad es poseer el fin, que es el objeto pensado. Esto implica que la actualización la lleva a cabo algo externo a él y, en la medida en que el acto de pensar es inmaterial (no es *poiesis*), solo puede actualizarlo algo también inmaterial. De esta manera el acto como *práxis* no se agota en actualizar su propia formalidad, es forma de formas. El árbol agota su formalidad es ser árbol, pero el pensar no agota su formalidad en ser pensamiento, sino que actualiza “lo otro”,

---

<sup>114</sup> *Met.*, IX-4 1051a

<sup>115</sup> El objeto pensado no es acto por sí mismo, sino que son acto en tanto que son pensadas

<sup>116</sup> *Acerca del alma*, 429a 23-24

lo pensado, sin destruir su propia formalidad.

Dicho esto, es importante destacar lo siguiente: cualquiera que sea el tipo de acto debemos decir que es también forma. La actualidad no es una especie de energía aformal e incognoscible, sino que se refiere a la diferenciación interna de cada acto. El movimiento es forma en tanto que es “transformación”, paso de unas formas a otras. La *entelécheia*” es la forma sustancial en tanto que existente y, por último, la *práxis* es forma en tanto que es una forma con potencia de adquirir otras formas.



#### IV. CONCLUSIONES

1. El nacimiento de la filosofía tuvo lugar gracias a la admiración. Los primeros filósofos, en su intento de solucionar el problema del movimiento, descubrieron que no todo es cambio, sino que existe lo permanente. Esto es, que existe lo intemporal. El descubrimiento de lo que no cambia, lo que está “más allá del movimiento” y, por tanto, más allá del tiempo, suscitó en ellos la admiración. De ella se derivó el afán de conocimiento por sí mismo.
2. La filosofía prearistotélica es un intento de resolver el problema del movimiento y articulación con lo que está “más allá de él”. La noción de forma, entendida como presencia determinada y necesaria, es clave para entender los diferentes intentos de articular el movimiento con ellas. Las soluciones oscilaron entre dos extremos: declarar el movimiento inexistente y consagrar una realidad inmutable (el paradigma de esto es la doctrina del ser de Parménides), o bien decir que la realidad es puro devenir y que no hay nada permanente y estable (como postulaba la sofística). También hubo intentos de conciliar estas dos posturas, como la doctrina del fuego y el *lógos* de Heráclito o la teoría de la participación platónica.
3. Aristóteles recoge este planteamiento y trata de superarlo. Comienza estableciendo el principio de contradicción, según el cual la realidad debe ser determinada en los tres órdenes que distingue: el lenguaje, el pensamiento y la realidad. La noción de forma se enriquece notablemente a la luz del principio de contradicción, y muestra que todo lo real es, desde el punto de vista del conocimiento, determinado, idéntico, necesario e inmóvil. A su vez, se pueden distinguir tres tipos de forma: la forma como nombre, como *noema* y como naturaleza.
4. La forma como nombre es la forma menos plena. Es forma porque es presencia de determinaciones, pero se caracteriza porque su ser es convencional y está subordinada al *lógos*. Remite a lo real, pero a través del pensamiento.
5. La forma como *noema* es la que mejor cumple los rasgos de la forma, precisamente por ser la forma que se da en el conocimiento. En ella resplandecen con toda claridad las características derivadas del principio de contradicción: identidad,

perfección, determinación, etc. Este tipo de formas es signo de la forma material, es decir, de la forma en la realidad. La diferencia con ella es que aquella no tiene movimiento ni actividad.

6. La forma como naturaleza es la forma que se da en el mundo natural. Este tipo de forma no cumple estrictamente los requisitos de la forma requeridos por el principio de contradicción, porque está sujeta al cambio. Es forma material, esto es, forma en “estado material”, que significa forma con las limitaciones propias del mundo sensible. La forma natural tiene una actividad más fuerte que la forma en el conocimiento.
6. Decir que las formas son acto equivale a otorgarles operatividad. Las formas son actos de distinta manera según se den en el lenguaje, el pensamiento y en la naturaleza. No hay formas en acto, sino actos (“operatividades”) formales, esto es, “existencias” internamente diferenciadas. El acto de la forma en el lenguaje o pensada es el acto del conocimiento, mientras que el acto de la forma material no es “por otro”, sino por ella misma. Para ilustrarlo con un clásico ejemplo, el caballo como nombre o concepto no corre ni se alimenta, mientras que el caballo natural sí.
7. El acto admite varios grados de perfección. El acto más imperfecto, que no es propiamente acto aunque es donde mejor se manifiesta el acto, es el movimiento. No es perfecto porque su fin es su límite. Por ejemplo, el acto de construir una casa cesa cuando la casa ya se ha construido
8. Acto en sentido propio es aquel en el que se da el fin. La *entelecheia* es el acto de la forma en tanto que sustancia. Es acto perfecto porque posee el fin. Su fin es ser sustancia y mientras se ejerce está siendo sustancia.
9. El acto más perfecto es el acto del conocimiento. Pues en él el acto se identifica plenamente con el fin. El acto de la *entelécheia* se agota en actualizar la forma sustancial que sea. Por ejemplo, el acto de un árbol en tanto que árbol sólo puede ser árbol. Si pasa a ser otra cosa será a costa de perder su actualidad, de su destrucción. En cambio, el acto del entendimiento no se agota en ser entendimiento. Puede ser árbol, coche o ser humano sin por ello perder su actualidad ni su formalidad.

## V. BIBLIOGRAFÍA

### a) Obras de Aristóteles

GARCÍA YEBRA, V, *Metafísica de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1987.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Tecnos, 2009.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000.

ARISTÓTELES, *De interpretatione*, De gruyter, Berlin, 2014.

### b) Bibliografía secundaria

DE GARAY, J, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1987.

YEPES STORK, R, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.

POLO, L, *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1987.

GILSON, E, *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 2009.

JIMÉNEZ, J.R., *Espacio*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

CHANTRAINE, P, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

GALLERO, J.L y LÓPEZ, C, (Eds.) *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Ardora, 2009.

HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1969.

PLATÓN, *Parménides*, Madrid, Encuentro, 2013.

PLATÓN, *El Sofista*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

PLATÓN, *Timeo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

HEIDEGGER, M, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.