

INCORPÓREO E INMATERIAL EN ARISTÓTELES

Alberto Relancio Menéndez*

Universidad de La Laguna

RESUMEN

El artículo plantea que la palabra «metafísica» no existe en griego antiguo, y, que, por lo tanto, no se encuentra en el vocabulario de Aristóteles. La identificación de la metafísica medieval o moderna (entendida de forma muy diversa) con contenidos de la filosofía aristotélica es, pues, muy problemática. Por otro lado, Aristóteles nunca escribe que el *motor inmóvil*, o cualquiera otra denominación de su Dios, sea «inmaterial», término que no fue acuñado por el estagirita y que no aparece hasta Plutarco. Un posible sinónimo de éste (de estirpe platónica), «incorpóreo», no se aplica nunca, explícitamente, al *acto puro* ni al denominado *intelecto activo*. En resumidas cuentas, y a la luz de estos ejemplos terminológicos y conceptuales, ¿dónde está el límite que separa la filosofía de Aristóteles de la de sus intérpretes?

PALABRAS CLAVE: metafísica, inmaterial, incorpóreo, teología, intérpretes, Aristóteles.

ABSTRACT

«Incorporeal and immaterial in Aristotle». The article argues that the word «metaphysics» does not exist in ancient Greek, and, therefore, is not part of the vocabulary of Aristotle. For this reason, the identification of the medieval or modern metaphysics with the contents of the Aristotelian philosophy is very problematic. On the other hand, Aristotle never wrote that the *unmoved mover*, his God, had an immaterial nature. This term, «immaterial», was not coined by him and will not appear until Plutarch. A possible synonym for this term (used by Plato), «incorporeal», does not apply never, explicitly, to the *pure act* or the *active intellect*. In summary, taking into account these terminological and conceptual examples, where is the boundary that separates to Aristotle's philosophy from that of his interpreters?

KEYWORDS: metaphysics, inmaterial, incorporeal, theology, interpreters, Aristotle.

1. PLANTEAMIENTO

Si dijéramos que desde el punto de vista de la metafísica de Aristóteles el motor inmóvil es incorpóreo e inmaterial, probablemente nadie nos pondría ningún reparo. Sin embargo, lo que pretendemos hacer en las páginas siguientes es poner algunos *reparos* a esta afirmación. En primer lugar, a la propia palabra «metafísica», que no es un término aristotélico, como se sabe, lo que hace problemático encontrar un *concepto aristotélico* que le dé sentido. En segundo lugar, a la utilización del concepto



de *immaterial*, cuyo término griego sería *áylos*¹ (en cuanto negación del sustantivo de referencia *hýle*, esto es, materia), que Aristóteles nunca aplica a su motor inmóvil ni a ninguna otra cosa, por la sencilla razón de que no existe tal palabra en el vocabulario aristotélico, aunque en las traducciones a lenguas modernas como el español se cree dicho término para verter expresiones como «sin materia» o «que carece de materia». Y en tercer lugar, pondremos algún reparo al concepto *incorpóreo* —*asómatos*—, que Aristóteles hereda de Platón, pero que no usa para aplicarlo a *entes metafísicos*, es decir, para calificar al motor inmóvil o al pensamiento racional —en concreto al *noûs activo* o *intelecto activo*, conocido como *entendimiento agente* en la tradición escolástica—.

2. ¿METAFÍSICA ARISTOTÉLICA?

No vamos a discutir el título convencional que Andrónico de Rodas utiliza a finales del siglo I a. C. para designar a un conjunto de escritos probablemente dictados por Aristóteles como apuntes para impartir una serie de lecciones en el Liceo (o quizás en otros lugares como la Academia). Nos referimos a los catorce *libros* o *lógoi* que estaban más allá de las obras de *Física* —*tà metà tà physiká*— en la compilación de los tratados hecha por Andrónico, y que hoy en día se conocen como *Metafísica*, siguiendo, según diremos, la tradición latina medieval de contraer la expresión griega en una palabra única. Pero no es raro encontrar en introducciones a Aristóteles, por ejemplo, que las ciencias teóricas se dividen en matemáticas, física y metafísica (o teología), o que una vez que el autor del libro hace la equivalencia entre *filosofía primera* (denominación del estagirita) y *metafísica* (expresión/palabra no aristotélica), como si la sinonimia fuera perfecta entre ambas y la cuestión cronológica no tuviera importancia («autores posteriores llamaron metafísica a lo que Aristóteles llama filosofía primera», dirá), utilice nuestro autor sin reparos el término como si fuera aristotélico y se pase a discutir, a renglón seguido, si la metafísica se identificaba con una ontología o más bien con una teología, o si, simplemente, se puede hablar de una ciencia simplemente buscada, o proyectada, más que de una ciencia cerrada o efectiva (en cuyo caso ya habría un choque efectivo con el propio Aristóteles, pues el intérprete ya da por evidente que existe una disciplina metafísica con una tradición de siglos, la cual es comparada con un supuesto proyecto metafísico del estagirita).

Luc Brisson se preguntaba en un trabajo de hace unos años² en qué condiciones se podría hacer uso de un término, el de «metafísica», cuando se habla de filosofía en la

* albertorelancio@ono.com

¹ Para facilitar la lectura hemos transliterado todos los términos del griego antiguo según la forma usual (manteniendo incluso las marcas gráficas de los tipos de acentos en su lugar original, aunque esto realmente no sea lo correcto). No hemos indicado las vocales largas y breves por comodidad (y para evitar problemas tipográficos), ya que no consideramos que la ausencia de esta marca suponga ninguna dificultad en el reconocimiento de las palabras originales para aquéllos que lean griego.

² BRISSON, LUC, «Un si long anonymat» en *La métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Jean-Marc Narbonne & Luc Langlois (eds.), Paris/Quebec, Vrin/PUL, 1999, Colección Zétésis, pp. 37-60.



antigua Grecia, pues, a su juicio, éste se ha venido utilizando sin la precaución pertinente como si se refiriera a un dominio de investigación ya constituido en los orígenes de la historia de la filosofía. Confiesa el autor que en más de treinta años de lectura de textos filosóficos en griego antiguo nunca se había tropezado con una aparición de un sustantivo, adjetivo o adverbio que presentara la forma *metaphysik-*, ni se había encontrado ninguna de estas variantes en los más importantes léxicos o diccionarios de referencia, salvo dos polémicas excepciones, que Brisson analiza y discute en su trabajo, y a las que aludiremos a continuación. Un primer pasaje donde sí aparece la forma (transliterada) *metaphysik-* sería el de Basilio de Cesarea (330-379) en su *Comentario sobre Isaías*, donde se contraponen una ciencia sobre la belleza de la naturaleza (denominada *filosofía*) frente a una *ciencia metafísica*, entendida como una contemplación superior, sobre lo que está más allá de la naturaleza. El segundo pasaje se encuentra en el *Comentario de Simplicio al De Caelo (293a4-11) de Aristóteles* (Simplicio es, como se sabe, un comentarista neoplatónico, que tendrá que abandonar Atenas en el 529 con el último escoliarca de la escuela neoplatónica, Damascio). A juicio de Brisson, en una larga explicación que no vamos a reproducir aquí, en ambos casos (cuya traducción íntegra él ofrece en sendos Apéndices)³, la supuesta aparición de términos con la forma *metaphysik-* es fruto de errores de copia en los manuscritos medievales. Ante esta situación, el propio Brisson se preguntaba a qué se podía deber esta llamativa ausencia del término «metafísica» en su versión griega, así como sus diferentes variantes.

Habría, nos dice el autor franco-canadiense, una explicación filológica que ahora expondremos, pero que, como veremos, sólo es una parte de la solución, o quizá del problema. Los diccionarios muestran que todos los sustantivos, adjetivos o adverbios que comienzan con *meta-* son derivados secundarios, sin excepción, del verbo correspondiente (como *metabaíno* da lugar a *metábasis*, *metabatós*, *metabatikós*...). Y es cierto que existe un verbo en dialecto jónico *metaphýesthai*, que, sin embargo, tan sólo tiene un significado muy concreto —el de crecer o desarrollarse (o empujar, presionar), por ejemplo, los dientes— y que no dio lugar a un sustantivo *metáphysis*, por lo que no se pudo derivar un adjetivo *metáphysikós*; lo que hizo que el adjetivo fuera una invención tardía, probablemente introducido, conjetura nuestro autor, desde la traducción latina de la obra aristotélica denominada *tà metà tà physiká*. No obstante, lo que se ha convertido, curiosamente, a su vez, en el verdadero problema no es tanto la ausencia de un término único «metafísica», recuerda Brisson, sino cómo entender este título o expresión: *tà metà tà physiká*.

En la primera mitad del siglo I en Nicolás de Damasco encontramos por primera vez la expresión *metà tà physiká*, y esta denominación podría ser, seguramente, más antigua. Según especialistas como Paul Moraux es difícil creer que se trata, como se suele decir, ligándolo a Andrónico de Rodas, de una denominación que marca el mero orden de sucesión de obras (las que estarían *más allá de las de física*), pues en las fuentes neoplatónicas se pueden encontrar otros criterios distintos

³ Ver *op. cit.*, pp. 2-8; y para la nueva traducción de ambos textos en discusión, con las explicaciones pertinentes, los Anexos 1 y 2: pp. 20-24.



y con mayor carga significativa, como aquél que tiene que ver con la propia dignidad de la ciencia correspondiente o bien con una relación cronológica en el orden del conocimiento⁴. La referencia de *tà metà tà physiká* en versión neoplatónica, es decir, tomando de referencia tanto a Platón como a Aristóteles conjuntamente, sería la posibilidad de la existencia de algo que esté más allá de la naturaleza sensible, de los seres en movimiento. Y está claro que estos seres son aquéllos que para Aristóteles son inmóviles y están separados —tanto de la materia como en su necesidad de existir por sí mismos de manera independiente—, requisitos que cumplen las Formas platónicas a la perfección, pero que el discípulo de Platón no admite, y que en Aristóteles sólo cumplirían los seres divinos por antonomasia: seres que mueven a los demás seres y que, además, existen sin materia alguna en el mundo supralunar⁵.

Esta idea mencionada de aceptar entidades *meta-físicas*, muy clara en la interpretación neoplatónica, y ya en el aristotelismo (y medioplatonismo) desde al menos el siglo I a. C. en que se recurre a la expresión *tà metà tà physiká*, podríamos remitirla en la obra aristotélica a la llamada por Aristóteles «filosofía primera», que sería, por otro lado, la parte más excelsa de una disciplina ocupada en buscar los primeros principios y causas de todas las cosas —de todos los seres—, en un sentido universal, como una sabiduría global, más allá de limitarse a los seres físicos (materiales y en movimiento): «Si las entidades físicas son las primeras de las cosas que son, también la física sería la primera de las ciencias. Si, por el contrario, existe otro tipo de naturaleza y entidad, separada e inmóvil, la ciencia de ésta será también necesariamente otra, y anterior a la física, y universal por ser primera»⁶. Y aquí Aristóteles cruza el criterio de una ciencia primera, que trata de seres no físicos, con el de una disciplina que tiene que ser universal, en la medida en que se ocuparía de las causas y principios de todos los tipos de seres existentes.

⁴ Por citar un par de referencias significativas extractadas de Brisson: dice Simplicio (en Simplicius, *In Phys.* 1.17-21 Diels. CAG IX, 1882): «Esta ciencia que trata de las formas totalmente separadas de la materia y de la actividad pura del intelecto en acto [...] la llaman {los aristotélicos} 'teología', 'filosofía primera' y 'metafísica' (*metà tà physiká*), dado que se refiere a lo que se encuentra más allá de las realidades físicas». O en palabras de Alejandro de Afrodisia: «La ciencia investigada y de la que se trata ahora, es la sabiduría o la teología, a la que se ha denominado también 'metafísica' (*metà tà physiká*), en razón del hecho de que, en el orden, ella viene después de ésta {la física} desde nuestro punto de vista». Asimismo, Asclepio, refiriéndose a las notas del curso dado por su maestro Ammno, dice: «La obra tiene por título 'metafísica' (*metà tà physiká*) puesto que, después de haber tratado en un primer momento de las realidades físicas, Aristóteles trata entonces en esta disciplina de las cosas divinas». Las tres citas extractadas de BRISSON, LUC, *op. cit.*, p. 10, notas 1 y 2.

⁵ Pero que están asociados a esferas celestes etéreas, a las que mueven (aunque no sean un alma interna de estos cuerpos divinos, pero sí su intelecto externo), y nadie dice que tengan la capacidad de desligarse de ellas, ni siquiera en el caso del motor inmóvil que se asocia a la última de las esferas, la de las estrellas fijas. Lo cual no parece muy distinto de la asociación perenne que el demiurgo platónico lleva a cabo en el *Timeo* con las almas astrales divinas y sus cuerpos astrales inmutables, formando así seres vivos divinos al fin y al cabo; con la diferencia de que los dioses platónicos contemplan permanentemente a las Formas inteligibles *hyperuránicas*, y el dios aristotélico se contempla a sí mismo como objeto de intelección.

⁶ ARIST., *Met.*, 1064b 10-14; trad. Tomás Calvo, Gredos.

3. ¿TEOLOGÍA ARISTOTÉLICA?

La *filosofía primera*, a la que nos acabamos de referir en el apartado anterior, parece ser así una filosofía *primera* ligada a lo divino y que en los escritos denominados «metafísicos» sólo se trata realmente, de forma explícita, en la segunda parte del libro *Lambda* al hablar de la esencia del primer motor (aunque se plantee en los libros *Zeta*, *Eta* o *Theta* al tratar el asunto de que los principios deben remontar hacia algo postfísico), y es en este lugar donde se lleva a cabo un replanteamiento de la cuestión y, a la par, un necesario cierre de la argumentación físico-cosmológica de *Física VIII*. Aristóteles alude en una ocasión⁷ a estas argumentaciones sobre Dios o lo divino, en cuanto entidades que desbordan propiamente lo físico, denominando a esta *ciencia* teología, es decir, *theologiké*. Pero esta palabra es muy rara en Aristóteles, y parece que es flor de un día, según afirmaba un erudito aristotélico como Düring, y no se debe confundir con los vocablos *theología*, *theólogos*, y otras derivaciones, que en el Estagirita siempre se refieren a los creadores de historias mitológicas sobre dioses (y que, a veces, se utilizan para descalificar a individuos que se comportan como mitólogos). Como dice este autor, «estos principios de movimiento existen separados e inmóviles; por tanto, son el objeto de la ciencia primera y suprema. Por la razón de la belleza sistemática se le ocurrió llamar a esta ciencia primera *teológica*, término que en sus escritos sólo aparece aquí⁸. Unas líneas más tarde pasa rápidamente al término ordinario de *próte philosophia*: «Yo estoy convencido de que Aristóteles nunca empleó después seriamente este término, *theologiké*. El nombre fue una ocurrencia casual, motivada parentéticamente, y no dejó huella alguna en sus escritos o en los de sus directos sucesores⁹. Düring se preguntaba, a renglón seguido, en este su famoso libro *Aristóteles*, si tenía sentido hablar de una teología en Aristóteles. Ésta es su respuesta:

Pero desde los fines de la Antigüedad hasta el día de hoy la teología de Aristóteles, interpretada consciente o inconscientemente como «teología», ha jugado un papel enorme. W. Jaeger excedió aún a los escolásticos, al afirmar que detrás de la metafísica de Aristóteles se veía ya el *credo ut intelligam* [...]. A mí me parece que ha llegado la hora de renunciar a la expresión «la teología de Aristóteles» o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le corresponde [...]. Absolutamente se ha exagerado la importancia de la sistematización de las ciencias en Aristóteles.

⁷ En el libro VI de la *Metafísica*: «Por otra parte, si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas [...]. Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (*theologiké*)...» (1026a 10-19).

⁸ Se refiere al texto citado en la nota anterior (*Met.* VI, 1026a 19).

⁹ DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1990, pp. 191-192. Dice Düring en la nota 452 de la p. 192 de esta obra lo siguiente: «Las palabras *theologein*, *teología*, *theólogos*, son empleadas en Alfa, Beta, Lambda, Ny y *Meteror.* II, siempre para designar a los mitólogos, en primera línea a Hesíodo, en oposición a los *physikoi*. Es instructivo Ny 4, 1091 a 34, donde Espeusipo (*tinês tôn nún*) es comparado con *hoi theologoi*».



Sólo después de él, y plenamente en los comentaradores neoplatónicos, la división de la filosofía fue fomentada como fin en sí mismo¹⁰.

Así que, volviendo a nuestra expresión *tà metà tà physiká*, si ésta se toma en un sentido puramente descriptivo, como propone Brisson en el texto que hemos tomado de referencia, se podría decir que una expresión como «más allá de la naturaleza» podría remitir en el mundo griego a las Formas platónicas o al primer motor (o motores) de Aristóteles en la medida en que pretende dar cuenta de la Naturaleza desde fuera de ella misma, desde otro tipo de realidades separadas de ésta, y subsistentes en sí mismas. Luego no cabría, afirma Brisson, «meta-física» en los presocráticos en este sentido —quizá una investigación ontológica¹¹ sobre el mundo físico en Parménides— y después de Aristóteles tampoco se encontraría esto en los estoicos y los epicúreos, pero sí, claro está, en los neoplatónicos. Para los preplatónicos el universo de los seres es la Naturaleza, y ésta es todo lo que hay. Sólo con Platón se hablaría de hecho de niveles de realidad, y ya con Aristóteles de una deseada ciencia de los principios generales de todas las cosas —de lo que hay en general— que remontaría jerárquicamente a los primeros principios o causas de todo lo existente: a algo divino como causa y primer principio de donde toda la Naturaleza pende, algo divino más allá del cambio de las cosas naturales, algo postnatural.

Pensamos, por nuestra parte, que si en vez de ir hacia atrás, buscando en los inicios de forma inconsecuentemente *contrahistórica* lo que sólo se consigue muchos siglos después, vamos hacia adelante, veremos cómo los significados originarios en Platón y Aristóteles son desbordados y contantemente reinterpretados al hilo de otros contextos históricos muy distintos alejados del siglo IV a. C. Los estudiosos de la Antigüedad tardía señalan cómo en los siglos III y IV, en un mundo romano en declive, con una ascensión fulgurante del cristianismo, y un intento de defensa de las antiguas creencias paganas, donde se mezclan religiones, magias, teúrgias, ansias soteriológicas, y se constituyen verdaderas escolásticas, se produce una fuerte deriva hacia teorías *meta-físicas* identificadas cada vez más con teologías, que recurren en su versión más intelectual (renovando de alguna forma el gnosticismo) a las grandes filosofías de la época clásica, básicamente

¹⁰ DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, 1990, p. 192.

¹¹ Nosotros, matizando un tanto a Brisson, creemos que habría que utilizar en los presocráticos también con cautela no tanto la palabra «ontología» sino la idea de un supuesto contenido de una disciplina ontológica ya constituida en esa época, cuando, sobre todo, en Parménides se trata de una indagación de las reglas lógicas del lenguaje en la medida en que tienen que ver con la significación del hecho de ser —qué queremos decir cuando decimos que algo existe—, es decir, desde una protológica epistemológica (que pretende decir qué se puede conocer y qué no) que se mueve entre una teoría arcaica del lenguaje (que no distingue, por ejemplo, significado y referencia) y una concepción *plana* de lo que hay (que no distingue diversas formas de ser). Ese espejismo de ver en Parménides un ontólogo (y/o epistemólogo) no es más que —a nuestro juicio— una proyección de la interpretación neoplatónica (apoyada en parte en el propio Platón y en su invención de una escuela eleática que toma como oponente a Meliso. Véase, por ejemplo, sobre este asunto: LUIS CORDERO, Néstor, «L'invention de l'école éléatique (Platon, Sophiste, 242d)» en AUBENQUE, P. (ed.), *Études sur le 'Sophiste' de Platón*, Nápoles, Bibliopolis, 1991, pp. 91-124; o también: BREDLOW, Luis Andrés, «Platón y la invención de la Escuela de Elea (Sof: 242 d)», *Convivium. Revista de Filosofía*, 2011, (24): 25-42.



las de Platón y Aristóteles (y en menor medida al estoicismo, ya muy romanizado, y a otras corrientes de referencia como el neopitagorismo). Por eso Brisson cree que la extensión del uso del término «teología» convirtió en inútil todo recurso a términos que presentaban la forma *metafisik-*. Cuando empleamos, por tanto, «metafísica» para designar un enfoque filosófico en la Antigüedad hacemos uso de un término formado a partir de la traducción en latín del título de un tratado atribuido a Aristóteles, de un término que no encuentra ningún equivalente, como sustantivo, adjetivo o incluso adverbio, en la Antigüedad. Hablando de «metafísica» para evocar un dominio de la filosofía en Grecia antigua, se proyecta de entrada una interpretación moderna sobre los asuntos que abordamos, *cargando* a Aristóteles o a Platón con multitud de contenidos y connotaciones que estaban fuera de su contexto cultural y de su horizonte intelectual.

4. ¿INMATERIAL EN ARISTÓTELES?

Por otra parte, es como mínimo llamativo que el creador del término técnico filosófico «materia», *hýle*, como uno de los conceptos centrales de su filosofía, no haya sentido la necesidad de acuñar un término derivado como «inmaterial», *áylos*. Si recurrimos a un artículo de referencia sobre el tema, el de Ronald Renehan, titulado «Sobre los orígenes griegos de los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad»¹², nos aclara nuestro erudito que Aristóteles, siguiendo la estela de Platón, estaba ya familiarizado con el concepto de inmaterialidad ya que dedicó mucho tiempo a reflexionar sobre el concepto *materia*, acuñando probablemente el término *hýle*. Como ejemplo de esto cita una frase de la *Metafísica*, donde se refiere a las sustancias sin materia: «Además, estas entidades {ousíai} han de ser inmateriales {literalmente, carecen de materia: *áneý hýles*}»¹³. Continúa Renehan: «Tales *ousíai*¹⁴ {sustancias} deben de ser *áneý megéthous* {carentes de magnitud} (1073a38). Su Dios incorpóreo, el Motor Inmóvil, no tiene ni extensión en el espacio ni magnitud (*De Cae.* 279^a17ss, *Met.* 1073a5ss). Que Aristóteles por casualidad no utilice el término *áylos* {inmaterial} tiene una explicación histórica»¹⁵.

La explicación histórica que daría cuenta de por qué «por casualidad» Aristóteles no llegue a utilizar un término que se antoja al lector que puede ser importante en la filosofía del estagirita es la siguiente:

Después de que los griegos hubieran estado esforzándose en resolver el problema con la incorporeidad e inmaterialidad lo suficiente como para sentir la necesidad consciente de un término formal, acuñaron *asómatos* más que *áylos*, simplemente

¹² RENEHAN, R.: «On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21-2 (1980) 105-138.

¹³ *Met.* 1071b 20-21. La traducción es la de Tomás Calvo en la edición de Gredos, donde la expresión «carecen de materia» se traduce por «inmateriales».

¹⁴ Transliteramos en las citas de Renehan a partir de ahora — como hemos venido haciendo hasta aquí — los términos griegos que él utiliza a nuestro alfabeto latino.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 135. Las traducciones del inglés son nuestras.



porque era la única opción en esta época. *Asómatos* se encuentra ya en Platón. *Hyle* en el sentido de materia aparece por primera vez en Aristóteles; fue presumiblemente su propia creación. Esto es, *asómatos* ‘llegó primero’, y, mucho después de que la diferencia entre incorporeidad e inmaterialidad fuera comprendida, se continuó usando, incluso en lugares donde *áylos* se hubiera concebido como más exacto¹⁶.

La explicación de que la palabra *áylos* no aparezca en nuestras fuentes del mundo antiguo hasta Plutarco (y su variante *ánylos* hasta siglos después)¹⁷ parece clara: había otra palabra con un significado parecido que fue acuñada por Platón antes de que existiera el término/concepto *materia* aristotélico, y en vez de crear un vocablo nuevo Aristóteles prefirió usar *asómatos*, *incorpóreo*, siguiendo el ejemplo platónico. Hasta aquí todo parece ir bien, ya que el lector curioso puede investigar y darse cuenta de que ciertamente Aristóteles utiliza la palabra «*asómatos*» y sus derivados en más de veinte ocasiones en sus escritos. El único problema es que, de hecho, nunca la usa para nombrar o denominar a lo único que en su filosofía son, a juicio del propio Renehan, seres inmateriales o incorpóreos: el motor inmóvil o acto puro, Dios, o las esencias o inteligencias que mueven los cielos; como asevera el propio Renehan constatando que la ontología aristotélica ya no considera a las Formas platónicas ni al alma racional humana como formando parte de este selecto club¹⁸. Aparte de que Aristóteles no afirma nunca que el intelecto activo (llamado luego entendimiento agente) sea «inmaterial», como dice Rehenan, tampoco dice, como transcribimos en la primera cita que hemos hecho de éste, que su Dios sea «incorpóreo», aunque se pueda deducir de su falta de magnitud y de que no esté en ningún lugar (no que no tenga *extensión en el espacio*, como afirma Renehan), además de estar al margen del tiempo, ser inmutable y ser impasible.

Nos preguntamos: ¿no parece inaudito que Aristóteles nunca califique a las entidades que están más allá de los seres que cambian, de los seres naturales sensibles estudiados en su *Física* —incluyendo los cuerpos astrales cuya materia etérea sólo responde al cambio local— de incorpóreas o inmateriales?, ¿es esto una mera casualidad?, ¿hay alguna diferencia fundamental entre calificar algo como «carente de materia» a calificarlo de «inmaterial»? A modo de hipótesis: ¿no revelaría esto que Aristóteles no está abriendo la puerta a un ámbito de seres inmateriales o incorpóreos

¹⁶ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁷ Así lo afirma el propio Renehan unas líneas antes, en la p. 126 de su artículo: «*Áylos*, aparte de un pasaje en Aristóteles que está corrupto casi con certeza, no se atestigua antes de Plutarco; la variante *ánylos* es incluso más tardía». La referencia aristotélica a la que se refiere Renehan es *Gen. Corr.* 322a28-30.

¹⁸ Aunque admite que el *noús* o intelecto humano, causa de tanta polémica y discusión, podría incorporarse también al grupo de los inmateriales, considerando este hecho —en la medida en que la concepción del alma aristotélica camina en sentido contrario— como una recaída en el platonismo, según había ya expresado W. K. C. GUTHRIE, a quien el autor sigue al decir que esta parte del alma humana podría entenderse como «inmaterial eterna, divina, y capaz de existencia separada», lo que haría que Aristóteles, al aceptar esto, «se ha convertido una vez más en un platónico» (*op. cit.*, nota al pie 69, p. 136).



sino más bien llegando a un concepto límite —hiperplatónico, se podría denominar—, un concepto de cierre de un universo que es puro movimiento y cambio, pura Naturaleza, y donde el límite divino es la anulación de toda transformación, de toda potencialidad... para llegar a una actividad pensante eterna y reflexiva, un bucle racional tan perfecto que nada tiene que ver con los astros, y mucho menos con los seres terrestres, un Dios tan perfecto que sólo se conoce a sí mismo¹⁹?

5. ¿QUÉ SIGNIFICA «INCORPÓREO» EN ARISTÓTELES?

Vamos a retomar el término/concepto *asómatos* e indagar de forma muy sintética en su uso en Aristóteles, y para ello nos serviremos de un último texto de Renehan:

Áylos es con claridad un acuñamiento técnico de la filosofía formal, creado bajo condiciones intelectuales determinadas en un particular clima filosófico. Que debería haber aparecido primero en el periodo prefilosófico, o incluso en el presocrático, es inconcebible por las razones expuestas arriba. *Asómatos* se corresponde con *áylos*, y no con *ápsychos* {sin vida; inanimado}; es un hijo de la filosofía. El fondo conceptual necesario para su primera aparición no puede ser documentado antes del final del siglo v como muy pronto. Las más antiguas apariciones atestiguadas de hecho de *asómatos* están en Platón. ¿Es esto una coincidencia?²⁰.

La primera parte del texto resulta bastante asombrosa. Que *áylos*, *inmaterial*, no apareciera en los presocráticos o antes es lógico, ya que no se disponía de un concepto técnico de *materia*. Pero que no se den en su época, ni siquiera en la propia filosofía de Aristóteles, las condiciones adecuadas para acuñar el término filosófico «inmaterial», como sugiere Renehan, es, como mínimo, asombroso; y más cuando constatemos a continuación en los textos que la razón, que más arriba argüía este autor, no consiste en el uso del vocablo platónico «incorpóreo» como un sustituto o sinónimo aceptable para Aristóteles en los lugares donde se esperaría la aparición de «inmaterial», como podría ser en la calificación de su motor inmóvil. Por otra parte, que no aparezca el concepto *asómatos* hasta Platón entra dentro de lo razonable. Lo que resulta extraño, por contraste con su maestro²¹, es el uso que hace Aristóteles del

¹⁹ De la misma manera que la aspiración de la felicidad del sabio aristotélico consiste en vivir una vida al margen de los demás, en la soledad de la incesante actividad intelectual, al margen del mundo. Pero el sabio de Aristóteles vive, sin embargo, en una *pólis* y tiene amigos, y el motor inmóvil está asociado a la esfera celeste y no está ni más acá ni más allá de ésta, sino que ese es, podría decirse, su *lugar natural*.

²⁰ *Op. cit.*, p. 127. Precisa RENEHAN en su nota 9: «*áylos* en un sentido no técnico, 'sin árboles' {treeless}, podía haber aparecido en cualquier periodo. Un ejemplo es Teofrasto *Caus. Pl.* 1.5.2 (v.l. *ánylos*).»

²¹ En Platón la palabra «asómatos», «incorpóreo», sólo aparece en cinco ocasiones (si dejamos de lado el *Epínomis*, donde se registra una sexta vez) y no deja de resultar un tanto extraña su utilización también para los intérpretes. En primer lugar, por el poco uso del término «asómatos»



término *asómatos*, que no coincide ni con el uso platónico ni con el que hacen los comentaristas e intérpretes de su denominada *metafísica*²². Reparemos brevemente en los significados que Aristóteles le da a «incorpóreo» explícitamente en sus textos filosóficos, sintetizándolos en forma de tabla.

SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO «INCORPÓREO»	REFERENCIAS FUERA DE SU FILOSOFÍA (REINTERPRETADAS POR ARIS- TÓTELES)	REFERENCIAS EN SU PROPIA FILOSOFÍA
Usado para hablar de cuerpos físico-s ^a sutiles, ligeros, en términos comparativos, en la medida en que son menos densos que otros y ofrecen menos resistencia a ser atravesados.	Como el fuego o el aire en cuanto materia del alma en los presocráticos ^b como Heráclito, Diógenes, etc., con la capacidad de mover y conocer.	El aire, que es más ligero, menos resistente, más divisible que otros cuerpos físicos (con el límite del vacío; algo absurdo para Aristóteles en términos físicos).
Se usa el término «incorpóreo» para referirse a los entes matemáticos (materia inespacial: puntos, líneas, superficies) que al no tener magnitud no pueden generar cuerpos físicos ^c ; o bien para nombrar vacíos separados, materia sin magnitud, «cuerpos vacíos», lugares sin cuerpo, o cuerpos imperceptibles ^d .	Entes geométricos (como puntos, líneas, triángulos, etc.) entendidos, según les atribuye Aristóteles a sus autores, como si fueran entes físicos que generan cuerpos tangibles en los pitagóricos o Platón, pero que Aristóteles reinterpreta como meramente inteligibles o abstractos, y, por tanto, incorpóreos. El término también se refiere, fuera de la filosofía aristotélica, a lugares o extensiones pretendidamente vacías según sus autores — <i>cuerpos vacíos</i> — en los atomistas o los pitagóricos (entre los cuerpos o fuera del universo).	Los entes matemáticos serían meros entes abstractos según el estagirita (considerados así por la mente atendiendo sólo a la cantidad, al margen de sus propiedades físicas), límites geométricos abstractos de la materia. Y para Aristóteles, por consiguiente, incorpóreos. Un lugar o extensión vacía no puede ser incorpórea para Aristóteles (aunque algunos lo pretendan) porque no existe y es un absurdo (él dice «cuerpo vacío» en el sentido de «círculos cuadrados»).

que él mismo parece haber acuñado (probablemente porque Platón habla casi siempre de la ontología desde la teoría del conocimiento) y porque en la utilización del mismo referido al alma nunca es explícito (nunca dice abiertamente, como reconoce Renehan, que el alma es incorpórea), aunque el contexto parece apuntar a ello: en el *Fedón* al hablar de la armonía incorpórea de una lira bien ajustada —*Fedón*, 85e-86b—; en *El Sofista*, cuando pide a los corporeístas (más que materialistas) aceptar la existencia de algo incorpóreo y se refiere a ciertas virtudes del alma y a ésta misma en un contexto dialéctico —*Sof.*, 246e-247e—; y de una forma totalmente tangencial al referirse a un orden incorpóreo que ha de gobernar a un cuerpo animado en el *Filebo* —*Fil.* 64b—. Menos controvertida es la aplicación del adjetivo a las Formas inteligibles: de forma explícita en *El Sofista*, al comenzar su famosa Gigantomaquia entre partidarios de las *eide* y partidarios de los cuerpos, donde se afirma que la verdadera realidad consiste en ciertas Formas inteligibles e incorpóreas —*Sof.* 246a-c—, y con cierta discusión en el *Político* al mencionar las realidades incorpóreas, las más bellas e importantes, a las que sólo mediante la razón se puede acceder —*Pol.*, 285d-286a—.

²² Aunque, como apuntábamos antes, es mucho más problemática la traducción de *áney hýles*, es decir, «carecer de materia», por «inmaterial», que no deja de ser la introducción de un nuevo vocablo —algo similar a «metafísica»— en el léxico aristotélico a partir de una expresión.



Se usa el término «incorpóreo» para referirse también a ciertos principios ontológicos como Uno/Diáda^f (inteligibles para Aristóteles) o a cosas (o realidades) incorpóreas^g.

Aristóteles considera incorpóreos en cuanto principios meramente inteligibles a: Grande/Pequeño en Platón, y posiblemente Formas y números ideales en éste; Uno/Diáda, número que se mueve a sí mismo (=alma) en Jenócrates... (quizá a los ilimitado de los pitagóricos), que sus autores consideran entidades reales (substancias no físicas, pero tampoco abstracciones) pero no así Aristóteles.

Parecería *lógico* un uso en la filosofía aristotélica referido a: el motor inmóvil del Universo y los motores inmóviles de las esferas celestes. Pero no hay textos con este uso. Ni tampoco los hay referidos al entendimiento activo como incorpóreo. Tan sólo que «las hay (cosas) también incorpóreas». Los intérpretes deducen el resto... pero Aristóteles no lo dice^h.

^a Textos sobre cuerpos físicos sutiles considerados *más o menos* «incorpóreos»: *Fis.* iv 8. 215b 5; *Fis.* iv 8. 215b 10.

^b Textos sobre la materia de la que está hecha el alma en los presocráticos —aire o fuego, visto este último como «el más incorpóreo de los elementos»—, y sobre la incorporeidad como característica básica del alma en éstos: *De An.*, i 2. 405a 7; *De An.*, i 2. 405a 27; *De An.*, i 2. 405b 11; *De An.*, i 2. 409b 21.

^c Textos sobre entes matemáticos entendidos como «incorpóreos»: *De Gen. Et Corr.* i 2. 316b 26; *De Gen. Et Corr.* i 5. 320a 30; *De Gen. Et Corr.* i 5. 321b 16; *De Caelo* iii 6. 305a 18; *De Caelo* iii 6. 305a 31.

^d Lugares donde se refiere específicamente a *vacíos separados* o materia sin magnitud en cuanto incorpóreos («cuerpos vacíos»): *Fis.* iv 4. 212a 12; *De Gen. Et Corr.* i 5. 321a 5-6; *De Gen. Et Corr.* i 5. 321b 16; *De Caelo* iii 6. 305a 16; *De Caelo* iii 6. 305a 20.

^e Textos con usos de «incorpóreo» referidos a principios ontológicos (inteligibles para Aristóteles) como lo Grande/lo Pequeño: *Fis.* iv 1. 209a 16; *De Anima*, i 2. 404b 31; *Met.* i 7. 988a 25.

^f Aristóteles dice que *también hay cosas incorpóreas*: *Met.* i 8. 988b 25. Pero, contra todo pronóstico, sólo lo dice una vez, y no explicita cuáles son esas cosas (y habría que sobreentender que lo dice referido a su propia filosofía).

^g Sin embargo, hay un uso excepcional (único) del término «incorpóreo», aplicado a una cualidad, no a una entidad: ¿una pura anomalía, un desliz, una simple excepción? Es un ejemplo de los *Tópicos* donde se critica que la definición de «blanco» sea correcta, pues incurre en ciertos defectos achacables a su contenido: se ha pretendido definir blanco como «color mezclado con fuego» siendo imposible que algo incorpóreo —el color— sea mezclado con un cuerpo —el fuego—, pues ambos pertenecen a categorías distintas (categorías ontológicas, habría que sobreentender, y que parecen considerarse, en términos de lógica de clases, de clases disjuntas). El texto dice: «Y aún, si aquello de lo que se da el enunciado es de las cosas que existen, mientras que lo incluido en el enunciado no es de las cosas que existen, v.g.: si lo blanco se definió como un color mezclado con fuego: pues es imposible que lo incorpóreo quede mezclado con un cuerpo, de modo que no habrá un color mezclado con fuego; pero sí hay blanco.» (*Top.*, vi 12. 149b 2). Podríamos argumentar que si Aristóteles no encuentra problemas en calificar de incorpóreas a las abstracciones derivadas de la cantidad —continua o discreta—, a las abstracciones matemáticas, por qué iba a poner reparos de hacerlo con otras abstracciones categoriales como las cualidades o las relaciones, que, al fin y al cabo, son afecciones que le ocurren a los cuerpos, y, por tanto, no son en sí mismas cuerpos, es decir, son *incorpóreas* (o, quizá el término no sería apropiado y debería decirse, más bien, *acorpóreas*). Su existencia *autónoma* —el de las cantidades o cualidades— sólo lo es para la mente humana, en la medida en que las separa sensible o intelectualmente de su base física, *tangible*, en el proceso de conocimiento, lo que hace que se consideren formas de realidad derivadas y no substanciales (al fin y al cabo *el ser se dice de muchas maneras*).

6. CONCLUSIÓN

Como conclusión, habría que decir que el uso de las palabras, de los vocablos, nunca es un uso neutro, libre de supuestos, intemporal, pues los términos están más o menos cargados de teorías, presupuestos conceptuales, ideas o, como mínimo, connotaciones diversas. Es verdad que hasta cierto punto se pueden neutralizar, advertir, explicar, o hacer un serio intento por separar el *lenguaje objeto* del *metalinguaje interpretativo*. Pero también cabe hacer una redefinición o reinterpretación de la filosofía objeto de estudio, a través del léxico, para convertirla en otra cosa. No pasa nada si unas ideas filosóficas se basan en otras previas —no existe la originalidad *en el vacío*, por definición—. Nadie va a criticar a santo Tomás por basarse en Aristóteles para construir su sistema, siempre que se entienda que el resultado no pertenece al estagirita sino al aquinate. Otra cosa es pretender que Aristóteles ya es un Santo Tomás del siglo iv a. C. y que incluso usa la terminología y los conceptos



tomistas, sin duda *previando su desarrollo futuro*. Y entonces no habría problema en atribuirle a Aristóteles conceptos como *metafísica* o *teología*, o *formas sustanciales*²³, o *divisiones entre esencias y existencias*. Y esto se puede hacer de forma interesada o de forma inconsciente; o ambas a la vez. Aunque esto no se explicita nunca en contextos académicos porque es de mala educación.

La palabra «metafísica» (del latín «metaphysica»), como hemos dicho desde el principio, no pertenece al lenguaje aristotélico, es una palabra de un metalenguaje filosófico posterior, aunque a fuerza de uso parece que se ha reconvertido en algo propio del léxico aristotélico: «El dominio de investigación de la metafísica de Aristóteles», «los problemas de la metafísica de Aristóteles», «conceptos metafísicos o distinciones metafísicas aristotélicas»; ¿dudaría alguien ante estas expresiones que esta terminología no es propia y genuinamente aristotélica?; es más, ¿que es la base conceptual y léxica de toda la metafísica posterior? Así que cuando oigan a alguien decir que «desde el punto de vista de la metafísica de Aristóteles el motor inmóvil es incorpóreo e inmaterial» plantéense si el que habla es realmente Aristóteles o un intérprete que se está haciendo pasar por el filósofo, y que habla en nombre de éste²⁴.

Recibido: 15 de mayo de 2017

Aceptado: 5 de junio de 2017



²³ No es inusual ver explicada la teoría hilemórfica de Aristóteles con la terminología tomista de las formas sustanciales y accidentales, que si bien tienen su base en el estagirita tienen un sentido muy diferente en un contexto muy distinto. Lo que se complica aún más al hablar del alma humana como forma intelectual del cuerpo creada por Dios en una sustancia única personal, y que, además, es inmortal.

²⁴ Pero no se vaya a creer que esto que hacen los intérpretes con Aristóteles no lo hacía el propio Aristóteles con sus predecesores (así que en esto también éste era un buen maestro). Un botón de muestra será suficiente. Se dice en *Acerca de la Generación y la Corrupción* lo siguiente: «Anaxágoras, sin embargo, malentendió su propio lenguaje: manifiesta, por de pronto, que generación y destrucción consisten en lo mismo que la alteración [...]. En efecto, Anaxágoras coloca como elementos a los homeómeros...» (314a14 y 18). Nuestro estagirita reprocha a Anaxágoras que no entiende su propia terminología y, además, le endosa sin más el vocablo/concepto «homeómeros» que tergiversa la propia teoría del presocrático para adaptarla a las ideas de Aristóteles, el cual se inventa esta palabra para tal propósito. Ante esto los traductores (Ernesto La Croce y Alberto Bernabé) protestan en nota afirmando: «... tenemos derecho a juzgar que Aristóteles está proyectando sobre el filósofo presocrático sus propias concepciones» (ARIST. *Acerca de la Gen. y la Corr.*, Gredos, nota 4, p. 22). Y esto no es un caso aislado sino algo usual en los escritos aristotélicos.



George Segal, 1961.