

ARISTÓTELES Y LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Roberto Walton (*)

Estas consideraciones sobre la presencia de Aristóteles en la ontología contemporánea se limitarán a aquellos pensadores que han procurado reinterpretar el conjunto de las doctrinas fundamentales de su metafísica. No contempla cuestiones parciales ya que las comparaciones serían interminables. Por ejemplo, en la fenomenología, podrían mencionarse las alusiones de Husserl a la lógica aristotélica en relación con su ontología formal. Además, se excluyen aquellas referencias de índole muy general que no alcanzan a rozar el conjunto de los temas fundamentales. Constituye un ejemplo, en la filosofía analítica, la metafísica descriptiva de Strawson entre cuyos propósitos se encuentra el de volver a pensar los conceptos de Aristóteles en términos contemporáneos porque "es improbable que haya verdades nuevas que puedan descubrirse" (1). Ni en un caso ni en el otro se dice algo con respecto a los problemas en que se ha de insistir aquí. Por último, se omiten también aquellas posiciones que explícitamente reivindican para sí la herencia aristotélica en términos de una fidelidad estrecha.

Estas limitaciones nos dejan con unos pocos filósofos en quienes la aporética aristotélica es un elemento vivo y condicionante de su pensamiento. En primer lugar, como culminación de la filosofía moderna del mismo modo que Aristóteles lo es de la antigua, es necesario ocuparse de Hegel. La comparación se impone porque convergen en una concepción teleológica del universo compartida no solo en sus términos generales sino en el carácter específico de una teleología de las formas en relación con una escala de la naturaleza. Y esta

teleología común permite introducir ya sea por vía de la censura o de la reelaboración otros dos pensadores. El primero es Nicolai Hartmann que ha efectuado una aguda crítica a las concepciones teleológicas considerando a Aristóteles como el patriarca de este pensamiento, y el restante es Alfred N. Whitehead que ha intentado restablecer una visión teleológica del universo con expresas referencias al Motor inmóvil aristotélico y la Idea hegeliana. Así como Hegel termina la *Enciclopedia* con la transcripción de un extenso fragmento del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, Whitehead cita en las últimas páginas de *Proceso y realidad* un pasaje de ese mismo libro, situado algunas líneas antes, para finalizar con un comentario que procura con algunas correcciones salvar lo esencial en lo afirmado por Aristóteles. Mientras que Hegel coloca el texto al final sin comentarios, Whitehead se encuentra compelido a decir algo complementario que no empaña el hecho de que su filosofía se completa con esta alusión.

Elegir a Hartmann y Whitehead es hacerse eco de una afirmación de H. Wein para quien ambos se encuentran en un "espléndido aislamiento" en medio de la remoción de problemas en los azares de la filosofía contemporánea. Además, G. Martin finaliza su examen de las grandes teorías del ser con una exposición de las ideas de Hartmann, Whitehead y Heidegger (2). Y ante esta referencia importa hacer notar que Heidegger se contrapone a los pensadores ya mencionados que se mantienen en el ámbito de lo que él ha denominado ontoteología y cuyo origen se remonta a Aristóteles. Para todos ellos el plano en

(*) Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad de Buenos Aires.

(1) P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1964, p.10.

(2) Cf. H. Wein, "In Defence of the Humanism of Science: Kant and Whitehead", en Ivor Leclerc (comp.), *The Relevance of Whitehead*, London, Allen & Unwin, 1961, p.293; y G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin, W. de Gruyter, 1966, cap. 1.

que se desenvuelve el pensamiento aristotélico no permite un retroceso en busca de algún supuesto fundamento que a modo de suelo o elemento alimentaría sus raíces —según la imagen cartesiana que Heidegger retoma y corrige—. Nuestras consideraciones tienen lugar, pues, en el horizonte de la metafísica con respecto al cual Heidegger quiere dar un paso atrás que lo conduciría a la esencia de la metafísica (3). Sobre la validez de la determinación heideggeriana de la aporética aristotélica como ontoteología volveremos a modo de conclusión y con el provecho de lo que acerca de ella puede derivarse del pensamiento de Hartmann y Whitehead.

1. Hegel: la reinterpretación de la teleología de las formas y el pensamiento del pensamiento

Se ha señalado que Hegel fue el primer filósofo situado en el espíritu del pensamiento moderno que efectuó un estudio profundo y fructífero sobre Aristóteles (4). Al ocuparse de él en su *Historia de la filosofía*, recurre a los términos más elogiosos y critica la filosofía moderna que lo ha ignorado. Señala que la filosofía de Aristóteles “contiene los más profundos conceptos especulativos” porque “la conocido la especulación más fundamental, el idealismo...” (5). Según Hegel, el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma porque la sucesión histórica de los sistemas representa a su manera el despliegue de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la Idea. Al respecto señalaba Michelet que “no hay ningún principio, ninguna categoría, ningún pensamiento, en fin, ninguna verdad en la *Metafísica* de Aristó-

teles que no se conserve... en la Lógica de Hegel” (6). Y es principalmente en la Doctrina de la esencia donde se reiteran los conceptos básicos de la metafísica aristotélica en un ordenamiento que se ajusta en gran medida al encadenamiento original. Cuando reitera que Hegel ha desarrollado la totalidad de los principios estructurales del sistema aristotélico, G.R.G. Mure insiste en que la Doctrina de la esencia “no es menos y tal vez más crítica y reconstrucción de Aristóteles que de la metafísica de Descartes, Spinoza, Leibniz o Kant” (7). Aparecen allí las nociones de materia y forma, potencia y acto, y la interpretación de la causalidad permite pasar a la Doctrina del concepto en que la causalidad eficiente que antes predominaba se subordina a la causa final.

Materia y forma son retomadas por su nombre como subcategorías de la categoría de cosa que aparece más cercana a la ousía aristotélica que la determinación ulterior de sustancia si se tiene en cuenta que ésta no admite una distinción entre caracteres esenciales y accidentales por cuanto se refleja íntegramente en sus accidentes de tal modo que todos ellos son esenciales. La materia es la relación consigo misma o ser interior de la cosa mientras que la forma es la relación con otro, la diferenciación con respecto a otro por la que se impone una determinación a una materia indeterminada. Los dos momentos que definen la esencia —la inmediatez o relación consigo misma y la mediación o relación con lo otro— se presentan respectivamente como materia y forma. La materia es el momento de la indiferenciación y coincidencia consigo misma de la esencia, pero no subsiste

(3) Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 41, 64–65.

(4) Cf. G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel*, London, Oxford University Press, 1948, p. 51.

(5) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, *Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe)*, XVIII, Stuttgart, Fromman, 1959, pp. 298–99. Hegel afirma que “ningún filósofo ha padecido tanta injusticia por parte de tradiciones completamente huérfanas de pensamiento que se han mantenido

al margen de su filosofía y aún están a la orden del día a pesar de haber sido él a lo largo de los siglos el maestro de todos los filósofos” /p. 299/. Tal vez el mayor elogio sea el siguiente: “Si se toma en serio la filosofía, no hay nada más digno que dar cursos sobre Aristóteles” /p. 314/. /En adelante se cita: *Vorlesungen*./

(6) K.L. Michelet, *Examen crítico de la metafísica de Aristóteles*, Buenos Aires, Imán, 1946, p. 347.

(7) G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, London, Oxford University Press, 1967, p. 149.

sin la forma y es susceptible de cualquier determinación (8).

En un primer momento, si bien solo puede pensarse como componente del par materia-forma—como ya lo advirtió Aristóteles—, la materia es indiferente a la determinación de la que es sustrato. Puede tener muchas formas que a su vez pueden cada una aplicarse a distintas materias. En un segundo momento, empero, materia y forma se presentan en el pensamiento de Hegel como contenido y forma. No se trata ya de la unidad de la materia y la forma en general sino que estas determinaciones se conectan de tal modo que la materia solo puede tener una forma y la forma una materia. Esta concepción hegeliana del contenido nos remite a la materia próxima aristotélica, es decir, la materia inmediatamente inferior con respecto a una forma dada. No obstante, la materia próxima es algo menos que el contenido. Mientras que aquélla no incluye la forma final—por ejemplo, el mármol es la materia próxima de la estatua y en cuanto tal es ajena a la forma final—, el contenido hegeliano comprende la forma final porque ambas determinaciones—contenido y forma—son la totalidad completa de tal modo que lo que se encuentra en una está también en la otra (9). Con la diferencia indicada, a esto apuntaba Aristóteles cuando afirmó que “la materia próxima y la figura son una y la misma cosa; la una en potencia, la otra en acto” (10).

(8) Cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg, F. Meiner, 1959, p. 133/No. 129/. Hegel describe el modo en que se llega a la concepción de una materia indeterminada de un modo muy similar a Aristóteles: “Si se hace abstracción de todas las determinaciones, de toda forma de algo, queda entonces la materia indeterminada. La materia es algo pura y simplemente *abstracto*. (No es posible ver, tocar, etc., la materia—lo que se ve o se toca es una *determinada materia*, es decir, una unión de la materia y la forma—.)” /G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, Hamburg, F. Meiner, 1963, p. 70c/. El pasaje aristotélico correspondiente dice: “...si se elimina todo lo demás, no queda evidentemente nada más que la materia...Por materia entiendo lo que por sí mismo no es algo ni una cierta cantidad ni alguna de las otras categorías por las cuales el ente es definido”/*Metafísica*, VII, iii, 1029 a 12—22/. La relación es destacada por Peter Rochs, *Form und Grund, Hegel—Studien*, Beiheft 6, Bonn, Bouvier, 1961, pp. 158—59.

(9) Cf. G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, p. 117.

El análisis de la ousía en términos de materia próxima y forma anticipa el examen a través de las nociones de potencia y acto: “...la materia está en potencia porque puede encaminarse a su forma, y cuando está en acto entonces está en la forma” (11). La misma conexión se encuentra en el análisis hegeliano de la posibilidad y la efectividad. El problema del contenido y la forma preanuncia—en la relación esencial que implica entre lo interior (el contenido) y lo exterior (la forma)—la noción de efectividad como unión explícita de lo interior y lo exterior en que el momento de la interioridad se distingue como posibilidad. Recordemos que la materia hegeliana es una indiferenciación que puede recibir múltiples determinaciones, es decir, la potencia de múltiples formas. Así aparecen las nociones hegelianas de posibilidad y efectividad como paralelo de las aristotélicas de potencia y acto (12).

Hegel distingue dos tipos de posibilidad: la posibilidad formal y la posibilidad real. La primera se caracteriza por la mera ausencia de contradicción, y la segunda tiene en cuenta las condiciones por las que algo puede ser efectivo. Este segundo concepto de posibilidad real es el que Hegel remite a la potencia aristotélica que es “capacidad, no la posibilidad indeterminada” (13). Al igual que la potencia aristotélica, la posibilidad real implica una disposición y una tendencia a la efectividad como lo desplegado que corresponde al acto. Si

(10) *Metafísica*, VIII, vi, 1045b 18—20.

(11) *Metafísica*, IX, viii, 1050a 15—17. Cf. G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel*, p. 6.

(12) “No hay clave más precisa para su pensamiento a lo largo de las categorías de la *Wirklichkeit* que la doctrina aristotélica de la *dynamis* y la *enérgeia* consideradas como la caracterización más concreta de la materia y la forma”/G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, p. 138/.

(13) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, p. 321. “Con respecto al despliegue como tal debe distinguir dos cosas, por así decirlo dos estados: la disposición, la capacidad, el ser—en—sí (*potentia*, *dynamis*) y el ser—para—sí, la efectividad (*actus*, *enérgeia*)”. La posibilidad es “el germen, la disposición, la capacidad, lo que Aristóteles llama, *dynamis*, i.e., la posibilidad superficial en general...” /G.W.F. Hegel *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg F. Meiner, 1959, pp. 101—102/.

bien Hegel las considera explícitamente en la Doctrina de la esencia, las nociones de posibilidad y efectividad están presentes desde el primer momento en el despliegue de las determinaciones de la Idea por medio de la oposición entre el ser-en-sí como el ser implícito y el ser-para-sí como el ser articulado. Y se reitera la prioridad aristotélica del acto con respecto a la potencia porque la Idea como acto puro se pone a sí misma, negándose a sí misma, en la inmediatez del ser-en-sí. La potencia es el resultado de la autodeterminación de la Idea, y no solo es puesta sino también impulsada por el acto ya que en razón de su origen es mucho más que ella misma. En su potencialidad está obligada a negarse a sí misma e ir más allá de sí misma. Hegel afirma que el acto es "la actividad (Tätigkeit), lo efectivizante (das Wirklichende), la negatividad que se relaciona consigo misma" (14).

La teoría aristotélica de la causa eficiente aparece al final de la Doctrina de la esencia en el análisis hegeliano de la causa y el efecto. Según Aristóteles, para que se realice lo que está en potencia, es necesario que la forma esté ya presente en un agente: "...todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por algo que es idéntico en cuanto a la forma" (15). A esta identidad de contenido en virtud de la preexistencia de la forma se refiere Hegel cuando analiza la causalidad: "El efecto no contiene nada en absoluto que no contenga la causa. Inversamente, la causa no contiene nada que no esté en su efecto" (16). La misma forma está en la causa y en el efecto, y, por lo tanto, hay una identidad de contenido. Este se presenta en un caso como efectividad ponente y en el otro como efectividad puesta. En términos aristotélicos, la efectividad

que pone es aquello en acto que permite el pasaje de lo que está en potencia al acto o efectividad puesta.

En la medida en que la causa vuelve a sí misma en el efecto, están implícitas en este proceso una perfección y una espontaneidad. La causa no presenta solo un carácter eficiente sino que "promete llegar a ser algo como lo que Aristóteles caracteriza como "entelequia", la que tiene en sí misma el fundamento y el fin del movimiento" (17). Con ello se pasa a un estadio superior de la Lógica caracterizado por una teleología manifiesta: la Doctrina del concepto explícita la identidad mediante la subordinación de la causa eficiente a una causa final que solo realiza lo que ya estaba presente en ella de antemano. Hegel distingue la "finalidad externa y finita" en que los medios y el fin pueden existir uno sin el otro, y la "finalidad interior" —verdadera forma de la teleología— en que medios y fin existen uno en y para el otro de tal modo que en última instancia son idénticos. Y remite esta verdadera finalidad a Aristóteles cuyo pensamiento "se encuentra por eso infinitamente más allá del concepto de la teleología moderna que solo tenía en vista la finalidad *finita*, la finalidad *exterior*" (18). La finalidad interior actúa por medio de las fuerzas mecánicas y químicas que reflejan la causalidad eficiente, y las coloca a su servicio convirtiéndose de ese modo en fin realizado. Esta expresión "realizado" (ausgeführt) es el equivalente del término aristotélico para lo acabado o consumado, es decir, *téleios* (19).

Al trazar un paralelo entre los dos pensadores, N. Hartmann señala que la afinidad entre ellos es aun más notable en virtud de la gran variedad que se observa en los tipos de teleología (20).

(14) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, p. 321.

(15) *Metafísica*, IX, viii, 1049b 28–30.

(16) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 190c.

(17) Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit 1. Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 353. Cf. p. 430 y ss.

(18) G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, p. 178 (No. 204).

(19) Cf. *Metafísica*, V, xvi, 1021b 23–25; y G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, p. 258. Hegel señala que la *entelequia* "es en sí misma fin y realización del fin", y que es "la misma determinación conceptual de la *enérgeia*, pero en la medida en que ella es libre actividad, y tiene el fin dentro de sí misma, lo pone ella misma y es activa a fin de ponerlo..." /G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, pp. 321, 325/.

(20) Cf. N. Hartmann, "Aristóteles und Hegel", *Kleinere Schriften*, II, Berlin, W. de Gruyter, 1957, p. 247.

Destaca que Aristóteles considera todo proceso de un modo teleológico y que detrás de los procesos descubre una teleología de las formas. Las formaciones inferiores encuentran su consumación en las superiores en una escala de la naturaleza que, a través de grados intermedios, culmina en el pensamiento del pensamiento, es decir, el Primer motor —escalón superior del que como primer principio depende todo lo demás—. Esta superposición de un modo inferior y un modo superior de conformidad a fines está en el centro mismo de la filosofía de Hegel. Los procesos naturales y espirituales orientados de este modo están condicionados por una teleología de las formas que se enlaza con el despliegue dialéctico de las categorías, es decir, el ascenso de las determinaciones inferiores del pensamiento a las superiores en que la imperfección de aquéllas se compensa en éstas. Cada forma inferior tiene la tendencia a convertirse en la superior para alcanzar su plenitud del mismo modo que en la gradación aristotélica el Primer motor atrae hacia sí toda la serie de formas.

Ahora bien, la teleología hegeliana de las formas se diferencia por la tesis de que “la verdad es el todo” y la creencia de que el principio decisivo no es el grado superior de la escala por sí solo sino ese grado como culminación de toda la serie ascendente (21). El Dios de Aristóteles es independiente del mundo que aspira a él, y lo esencial del pensamiento de Hegel puede interpretarse —señala Mure— como un intento de relacio-

nar el Primer motor como lo absolutamente actual con lo relativamente potencial mediante la inclusión en el acto puro de los estadios que para el filósofo griego conducen a ese principio sin alcanzarlo. Hegel convierte el pensamiento del pensamiento en el fundamento de la escala que le está subordinada en el sentido de que esa actividad es la generación de la serie de las formas (22).

En los pasajes de su *Historia de la filosofía* en que se ocupa de la caracterización aristotélica de Dios, Hegel dice: “Dios es la actividad pura (reine Tätigkeit), es lo que es en y para sí, no necesita de nada material: no hay un idealismo más elevado... El movimiento principal en la filosofía aristotélica es que el pensar y lo pensado son una unidad... Lo verdadero es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo y por ende ni lo uno ni lo otro tanto como lo uno y lo otro. Aristóteles se ha enfascado en estas profundas formas especulativas” (23). Estos textos muestran la estrecha relación de la filosofía hegeliana con la noción aristotélica de acto puro. Así como el Motor inmóvil es el pensamiento del pensamiento, la Idea absoluta de Hegel es el pensamiento que se tiene tan solo a sí mismo como objeto. No recibe algo desde afuera sino que se exterioriza como su propio objeto en el que se contempla a sí mismo. La Idea absoluta es en sí misma el sujeto del pensar, la actividad del pensar y el objeto del pensar, y en este movimiento que la caracteriza como Idea en sí se encuentra implícito el desplie-

(21) Cf. N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, W. de Gruyter, 1951, p. 43. /Trad. cast. de J. Gaos, *Ontología IV. Filosofía de la naturaleza V. El pensar teleológico*, México, F.C.E., 1964, p. 277./

(22) Cf. G.R.G. Mure, *An Introduction to Hegel*, pp. 52–53; y “Foreword” en Frederick Gustav Weiss, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, The Hague, M. Nijhoff, 1969, pp. xvii–xviii. Es interesante la observación de P. Aubenque sobre la síntesis que Hegel efectúa, en su exposición de Aristóteles, entre las características del Motor inmóvil y el primer cielo a fin de atribuir a Dios un movimiento circular —imagen de la verdadera infinitud y autodeterminación que caracteriza a la Idea absoluta—. Aristóteles efectúa en primer lugar una separación entre el Motor inmóvil y el mundo celeste que está en movimiento continuo y circular, y en segundo lugar un corte entre el mundo celeste y el mundo sublunar que está en movimiento discontinuo y desordenado. Hegel hace converger lo que está a cada lado de la primera separación, es decir, atribuye al Motor inmóvil el movi-

miento del primer cielo. Mientras que Aristóteles caracteriza el acto divino como “acto de inmovilidad” /*Ética a Nicómaco*, VII, xiv, 1154b 27/ —porque el movimiento es un acto inacabado y está excluido del Primer motor que es acto puro—, Hegel sustenta la identidad del acto divino y el movimiento interpretando como automovimiento o movimiento circular la inmovilidad del Primer motor. Cf. P. Aubenque, “Hegel et Aristote”, en J. D'Hondt (comp.), *Hegel et la pensée grecque*, París, PUF, 1974, pp. 103–108.

(23) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, pp. 326, 330–31. “Con esto Hegel parece adoptar sin alteraciones la teología aristotélica, en la que se examina el pensamiento que Dios tiene de sí mismo, como su propia filosofía, en especial la teoría de la Idea. Sin embargo, se advierte que interpreta la teoría aristotélica del pensamiento que se piensa a sí mismo a partir de los planteamientos de la teoría de la subjetividad” /Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel—Studien, Beiheft 15, Bonn, Bouvier, 1976, p. 305/.

que por el que se opone a sí misma en la naturaleza y retorna a sí en el espíritu como Idea en y para sí (24). Se escinde y se reconcilia consigo misma a fin de que lo otro con respecto a ella esté comprendido dentro de ella y no afecte su perfección infinita.

Recordemos que la finitud es la determinación por otro, la mala infinitud es la serie ilimitada de los algos finitos que se determinan unos a otros y se suceden indefinidamente sin escapar a la finitud, y la verdadera infinitud es la autodeterminación. Desde el punto de vista de Hegel, el Dios de Aristóteles es finito porque, por ser totalmente trascendente, está limitado por un otro exterior. El Primer motor es algo particular que ocupa su lugar entre otras cosas particulares, y de ese modo, por eminente que sea, no puede escapar a la finitud. En consecuencia, si bien llegó a la concepción de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo y por eso conoció la más profunda de las especulaciones —es decir, el idealismo—, Aristóteles no desarrolló esta concepción de un modo verdaderamente concreto desplegando lo particular a partir de ese Absoluto: “El defecto de la filosofía de Aristóteles reside, pues, en que una vez que por medio de ella la pluralidad de los fenómenos se elevó al concepto, éste se desintegró en una serie de conceptos determinados, y no se hizo valer la unidad, el concepto que los unificaba de modo absoluto” (25).

2. Hartmann: negación de la teleología a través de la crítica de la potencia como disposición y el acto como perfección

Hartmann critica la concepción teleológica y sus consecuencias teístas, pero juzga que lo importante en Aristóteles no es el sistema sino la aporética que aún conserva su vigencia (26). Estima que el problema ontológico ha sido adecuadamente formulado como la cuestión del ente en cuanto ente, y que el error consiste en haber pasado con demasiada rapidez a cuestiones parciales como la ousía, la forma, etc. El ente en cuanto ente debe

explicitarse previamente mediante un esquema óntico fundamental que resulta del entrecruzamiento de la relación conjuntiva de los momentos del ser (los tradicionales existencia y esencia) y de la relación disyuntiva de las maneras de ser (la idealidad y la realidad). De este modo se definen cuatro ámbitos configurados por una esencia ideal y una existencia ideal en relación conjuntiva, y una esencia real y una existencia real también en relación conjuntiva entre sí pero en relación disyuntiva con el par anterior. Y así como Platón introdujo incorrectamente la esencia real en la idealidad de tal modo que en la realidad solo queda la existencia y la esencia se identifica con la idealidad, Aristóteles en una reducción inversa e igualmente errónea incorporó la idealidad a la esencia real y no consideró necesario admitir una esfera del ser ideal (27).

Toda la estructura de la ontología de Hartmann, y, por consiguiente, sus consideraciones sobre la aporética aristotélica, están determinadas por este esquema de cuatro ámbitos sobre cuya base es posible llevar a cabo un análisis categorial ya sea modal o constitutivo. Las categorías modales corresponden a la existencia o ser—ahí (Dasein): son ajenas al contenido y se refieren a la manera de ser, es decir, a la naturaleza del ser real y el ser ideal. Las categorías constitutivas, en cambio, tienen que ver con la esencia o ser—así (Sosein): contemplan las determinaciones del ente, es decir, las diferencias de contenido. Las nociones aristotélicas de potencia y acto se tratan entre las categorías modales, y las de materia y forma, las cuatro causas y la escala de la naturaleza son temas del análisis categorial constitutivo.

Hartmann señala que los comienzos de la teoría de la modalidad se encuentran en las nociones de potencia y acto con las que se relacionan en parte sus conceptos de posibilidad y efectividad. Para comprender su posición frente a Aristóteles se debe tener en cuenta ante todo que, por un lado, critica el concepto de potencia reivindicando la idea megárica de la posibilidad mediante su ley real de la posibilidad, y que, por el

(24) Cf. A. Léonard, *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974, p.19.

(25) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, p.417.

(26) Cf. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, W. de Gruyter, 1935, p. ix. /Trad. cast.

de J. Gaos, *Ontología I. Fundamentos*, México, F.C.E., 1954, p. xiv./

(27) Cf. *Ibid.*, pp. 41–43, 121–25. /Trad. cast., pp. 48–49, 139–43./

otro, acepta la tesis aristotélica de la prioridad del acto con respecto a la potencia mediante su ley modal fundamental.

Aristóteles se había opuesto a la concepción megárica según la cual "algo solo tiene potencia cuando ejerce una acción, y no la tiene cuando no ejerce acción alguna" (28). Hartman retoma la posición criticada enunciando una ley real de la posibilidad según la cual un ente solo es realmente posible cuando sus condiciones están cumplidas en su totalidad. Por lo tanto, lo que es realmente posible es a la vez realmente efectivo. La posibilidad real ni es disyuntiva ni desaparece cuando algo llega a ser efectivo. Desde este punto de vista, la potencia aristotélica es una posibilidad parcial no real que acepta la alternativa abierta de la efectividad y la no efectividad.

Aristóteles define el movimiento como el pasaje de la potencia al acto en que una forma ya está presupuesta de antemano como causa final. Para Hartmann, en cambio, el proceso no es la actualización de una disposición preexistente, es decir, la realización teleológica de algo previamente trazado sino la progresiva posibilitación real de algo al mismo tiempo que su efectivización real. Esto implica una identidad entre la posibilidad y la efectividad reales a diferencia de la potencia y el acto que se reemplazan excluyéndose mutuamente. O sea: el proceso se dirige hacia algo que solo es conocido por el resultado, y, por lo tanto, no tiene que completarse de una manera determinada. En cada estadio manifiesta algo efectivo junto con algo aún no efectivo que se aproxima, y solo después de terminado se sabe cuál de las múltiples posibilidades parciales está comprendida en la posibilidad real total, y, por lo tanto, cuál es la efectividad real que se alcanza (29).

La potencia y el acto no son principios puramente modales sino "los polos de una relación de sentido y de finalidad puesta en la base de todo devenir" (30). La potencia no es la posibilidad real

porque es el estado de disposición que se encuentra orientado teleológicamente hacia el estado de efectuación de algo que está ya predelineado como meta. A su vez, el acto no es la efectividad de algo sino su perfección porque es la realización de una forma que está dada de antemano como fin. Por lo tanto, lo fragmentario o incompleto que no exhibe una forma no es algo efectivo. Al respecto, Hartman señala que el principio hegeliano de que sólo lo racional es efectivo y sólo lo efectivo es racional tiene su origen en la concepción aristotélica de que lo efectivo es lo que se ajusta a una forma. Pero los estadios de transición entre la potencia y el acto son también algo efectivo, y esto implica un concepto ateleológico de la efectividad. Con el objeto de no sacar esta consecuencia, Aristóteles alude al movimiento como un acto imperfecto, es decir, como la realización de lo que está en potencia en la medida en que está en potencia. Pero Hartmann juzga que tal transferencia del acto a un ente en potencia conduce a una contradicción porque implica el ser acabado de algo inacabado justamente en tanto es inacabado. Por lo tanto la efectividad debe examinarse con independencia de la teleología (31).

No obstante, si se prescinde de la construcción teleológica, los conceptos de potencia y acto se asemejan a los modos puros de la posibilidad y la efectividad. Y así como Aristóteles afirma que el acto es anterior a la potencia, Hartmann enuncia su ley modal fundamentalmente según la cual toda posibilidad está referida retroactivamente a una efectividad. O en los términos más generales en que Hartmann presenta la cuestión, necesidad, posibilidad e imposibilidad no son modos que descansan en sí mismos sino modos relacionados que solo aparecen en relaciones de dependencia con respecto a algo sustentante que es la efectividad (32).

Si la posibilidad real no es un estar abierto de manera indeterminada, no podría coincidir con ella la materia con su indeterminación respecto a

(28) *Metafísica*, IX, viii, 1049b 5.

(29) Cf. N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, W. de Gruyter, 1950, pp. 265-67. /Trad. cast. de J. Gaos, *Ontología IV. Filosofía de la naturaleza*, México. FCE, 1960, pp. 297-98./

(30) N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, p. 100. /Trad. cast., p.343./

(31) Cf. *Física*, III, I, 201 a 10-11; y N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, pp. 48-50 /trad. cast., pp. 283-86/.

(32) N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim a. G., A. Hain, 1949, pp. 82-85. /Trad. cast. de J. Gaos, *Ontología II. Posibilidad y efectividad*, México, F.C.E., 1956, pp. 93-97./

una forma específica de determinación. Así, ambas nociones —materia y posibilidad real— se separan. Y con la oposición materia—forma se ingresa en el ámbito de las categorías constitutivas que se ocupan del contenido y comprender en primer lugar ciertas oposiciones entre las cuales se encuentran, además de la que se acaba de mencionar, la oposición determinación—dependencia que introduce el problema de la causalidad (33). Entre los tipos de determinación real se encuentran la causalidad eficiente en el ser físico y el nexos final en el ser espiritual. Como entiende que solo puede haber una causa final donde existe una conciencia que se propone el fin y elige los medios, Hartmann critica la concepción que se extiende “desde Aristóteles hasta Hegel” (34) según la cual la relación de medio a fin se encuentra detrás de la relación de causa a efecto como una conexión inversa tanto desde el punto de vista temporal como con respecto a la determinación.

Hartmann considera que la imposición de una teleología a los procesos reales en su totalidad implica una transgresión de límites “hacia abajo” porque extiende una determinación del estrato espiritual a los niveles psicológico, biológico e inorgánico. Según sus leyes de la estratificación —algunas de las leyes categoriales que siguen a las oposiciones en el conjunto de las categorías constitutivas—, ciertas categorías de los estratos inferiores retornan en los superiores sin que se presente la situación inversa. Y según las leyes de la dependencia, la fuerza de las categorías es mayor en el estrato inferior de modo que todo está condicionado desde abajo. Se quebrantan estas leyes categoriales cuando se sostiene que una causa final, que participa de la naturaleza de lo espiritual, está presente ya en las formas inferiores del ser (35). Tal es la posición de la filosofía del organismo.

(33) Cf. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim a. G., A. Hain, 1949, p. 286. /Trad. cast. de J. Gaos, *Ontología III. La fábrica del mundo real*, México, F.C.E., 1959, p. 315./

(34) N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, p. 331. /Trad. cast., p. 368./ Cf. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, p. 313 y ss. /Trad. cast., p. 344 y ss./

(35) “En este caso debe naturalmente el principio estar contenido y ser efectivo desde abajo ya en las formas ínfimas del ser, a saber, en las de la naturaleza inanimada y la materia. Pero como el sumo principio final solo puede encontrarse en la más alta forma del ser, o sea,

3. Whitehead: restablecimiento de la teleología a través de las metas subjetivas y el Principio de concreción

Es fundamental en la metafísica de Whitehead la distinción entre entidad actual y forma u objeto eterno. Estas entidades básicas ocupan el lugar de la ousía y la forma aristotélicas (36). Las entidades actuales son los elementos reales últimos de que se compone el universo. Son actos de experiencia que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden otros centros de experiencia. Toda entidad actual es una “concrecencia” o crecimiento conjunto de estos sentires o prehensiones de otras entidades actuales, y puede ser pensada como algo análogo a nuestra experiencia porque es un sentir su entorno y reaccionar ante él. O sea: el conocimiento como aprehensión de un objeto por un sujeto es un caso particular de una actividad de prehensión que está presente en todo lo real.

Los objetos eternos son las formas de determinación que se reiteran en diversas entidades actuales. Por medio de ellas se explica el devenir, y Whitehead recuerda al respecto que “para Aristóteles el proceso del mundo actual ha sido concebido como un ingreso real de formas en la potencialidad real, lo que conduce a esa conjunción real que es una cosa actual” (37). Las formas solo existen como componentes de las entidades actuales. No son reducibles a ellas, pero tampoco pueden desprenderse de ellas. Las prehensiones físicas de entidades actuales constituyen siempre la base o los datos necesarios para las prehensiones conceptuales de los objetos eternos. Así, cuando examina la relación entre entidades actuales y formas, Whitehead enuncia el principio ontológico, es decir, “el principio aristotélico general de que,

tiene que ser de la índole del ser espiritual, resulta que ya en la materia tiene que estar dispuesto el espíritu para ‘desplegarse’ a partir de ahí en la serie ascendente de las formaciones” /N. Hartmann, *Teleologisches Denke* p. 42 (trad. cast., p. 276)/.

(36) Cf. I. Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, London, Allen & Unwin, 1958, pp. 17–23 y 85–86.

(37) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929, p. 147. Aristóteles lleva a cabo “un análisis magistral de la noción de ‘generación’” /p. 319/.

aparte de las cosas que son actuales, no hay nada —nada de hecho o en eficacia” (38).

Whitehead rechaza la identificación de la forma con el acto. Está de acuerdo con Aristóteles en no atribuir la actualidad a la materia. Pero en lugar de relacionar el acto con la forma, elimina la materia y pone en su lugar la creatividad como la actividad que se manifiesta en el proceso por el que lo múltiple se convierte en lo uno en una concrescencia o lo uno se convierte en lo múltiple al servir de dato para concrescencias ulteriores. Al igual que la materia, la creatividad no puede ser por sí misma la fuente de determinación de las entidades actuales y, por lo tanto, exige el reconocimiento de las formas u objetos eternos. Se asemeja a la materia primordial aristotélica por cuanto es indeterminada: “La creatividad carece de carácter propio exactamente en el mismo sentido en que la “materia” aristotélica carece de carácter propio” (39). Pero la creatividad implica una decisión entre posibles formas de determinación, y por eso no tiene el carácter pasivo de la materia que necesita del acto para que se realice lo que es en potencia. En suma: la entidad actual como análogo de la ousía tiene dos componentes que no son la materia y la forma sino la creatividad —equivalente del acto— y la forma. Whitehead

abandona en todos los casos lo que Aristóteles solo rechaza en el caso de la ousía divina (40).

El acto implica en cuanto creatividad una decisión en medio de la potencialidad constituida por las entidades actuales ya completadas, que han perecido, con sus respectivas formas de determinación. Tal decisión establece las prehensiones positivas de datos antecedentes —es decir, lo que se ha de incorporar a la concrescencia—, y responde siempre a una meta subjetiva. No puede haber ninguna actividad si una meta no está presente como causa final desde el comienzo del devenir interno en que la entidad actual llega a sí misma. Y el proceso de transición de una entidad actual a otra es el vehículo de la causa eficiente representada por los datos objetivados en función de la guía ofrecida por la meta subjetiva. Toda entidad actual es autónoma en el sentido de que es responsable de la selección de las diversas prehensiones que se reúnen en la concrescencia (41). De esta manera, siguiendo la tradición aristotélico—hegeliana, Whitehead asigna un papel central a los procesos teleológicos. Con respecto a Aristóteles, afirma: “Su filosofía llevó a un desmedido énfasis en la noción de causas finales durante la Edad Media cristiana; y luego, por una reacción, a la

(38) *Ibid.*, p. 64. Las diferencias entre la ousía y la entidad actual residen en que Whitehead exige que “se abandone completamente la noción de una entidad actual como sujeto inalterable del cambio” /p. 43/. La noción de algo que perdura en medio de los cambios de cualidades y relaciones accidentales —es decir, de algo que puede recibir determinaciones contrarias mientras permanece como uno y el mismo /cf. *Categorías*, V, 4a 10–12/— es una abstracción útil pero errónea en cuanto “enunciado fundamental acerca de la naturaleza de las cosas” /p. 122/. Algo perdurable se constituye tan solo cuando ciertos caracteres comunes —una conjunción organizada de formas— se transmiten en un nexo de entidades actuales: “En la filosofía del organismo no es la ‘sustancia’ lo que es permanente sino la ‘forma’” /p. 44/. El cambio y la permanencia consisten en la variación y la reiteración de las formas compartidas por las sucesivas entidades actuales. O sea: las cosas que perduran tienen una existencia derivada. No obstante, la noción de entidad actual no debe considerarse como un rechazo sino como una reinterpretación de la noción de ousía. Ocupa el lugar de ésta y comparte sus caracteres de unidad, individualidad, subsistencia y delimitación propias. Se ha señalado que la exigencia hegeliana de que la sustancia se convierta en sujeto puede considerarse como una característica de la filosofía de Whitehead si se tiene en cuenta que está

referida a una pluralidad de sustancias /cf. W.E. Hocking, “Whitehead on Mind and Nature”, en P.A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, New York, Tudor, 1951, p. 390/. Whitehead difiere de los críticos de la noción de sustancia porque “acepta la necesidad de una doctrina reformada” /William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, Connecticut, Greenwood, 1977, p. 118/.

(39) *Ibid.*, p. 47.

(40) Cf. I. Leclerc, *op. cit.*, p. 82 y ss.; y “Form and Actuality”, en *The Relevance of Whitehead*, pp. 169–89. Un intérprete de Whitehead expresa: “La ‘materia’ es el asilo de la pura y simple ignorancia, y su única función útil es postergar para una ocasión más conveniente la especificación del tipo de realidad psíquica requerido en el caso dado. Aristóteles carecía del conocimiento fáctico para llevar a cabo esta especificación excepto en el caso de los animales. Solo ahora *comenzamos a tenerlo*” /C. Hartshorne, *Beyond Humanism. Essays in the Philosophy of Nature*, Gloucester, P. Smith, 1975, p. 236/.

(41) Cf. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 228, 320.

correlativa acentuación de la noción de 'causas eficientes' durante el período científico moderno. La tarea de una sana metafísica es mostrar las causas finales y eficientes en una adecuada relación unas con otras" (42).

La meta subjetiva o causa final de la concrecencia es una prehensión conceptual de las formas que se han de realizar en ese proceso interior. De acuerdo con el principio ontológico, debe derivar de una entidad actual: las prehensiones físicas anteceden siempre a las prehensiones conceptuales. Pero ninguna entidad actual puede proporcionarse su propia meta porque no existe con anterioridad a ésta. Y la causa final tampoco puede proceder de las entidades actuales temporales antecedentes porque ellas constituyen un conjunto de posibles datos y es necesario un criterio en términos del cual puede efectuarse una decisión en medio de la potencialidad y pluralidad de alternativas. El problema es análogo al que enfrentó Aristóteles en relación con el movimiento, y la solución es también similar.

Como explicación última del movimiento, Aristóteles recurre al Primer motor que, en cuanto acto puro, mueve como una causa final inmóvil a la que todo aspira como a un objeto del deseo. Paralelamente, Whitehead tiene que dar cuenta del proceso. Puesto que la entidad actual emergente y las entidades actuales del universo pasado no pueden ofrecer una meta subjetiva, se debe admitir una entidad actual intemporal como fuente de ella: "En este sentido, Dios es el principio de concreción; o sea, él es la entidad actual de la que cada concrecencia temporal recibe esa meta inicial a partir de la se inicia su autocaución" (43). El principio de la meta subjetiva es establecido por Dios a fin de iniciar el proceso desde una situación ambigua hacia una entidad actual plenamente determinada. En la naturaleza primordial de Dios que consiste en la prehensión del conjunto de los objetos eternos se organiza y evalúa esta totalidad según grados de importancia para cada entidad

actual de modo que las formas puedan componer en cada caso la meta inicial. No se trata de una determinación exhaustiva sino de un condicionamiento inicial que no afecta la autocaución de las entidades actuales. Dios opera en el universo por persuasión en base a la atracción de los fines que proporciona a las entidades actuales en la medida en que surgen a la existencia. Esto significa que se constituye como "el 'objeto del deseo' inicial que establece la fase inicial de cada meta subjetiva" (44). Whitehead evoca el pasaje del libro XII de la *Metafísica* en que Aristóteles afirma que "hay algo que mueve sin ser movido, algo eterno que es a la vez ousía y acto. El objeto del deseo y el objeto del pensamiento... mueven sin ser movidos" (45). En suma, a través de las metas subjetivas, el Principio de concreción mueve al universo como causa final al igual que el Primer motor de Aristóteles.

Pero es preciso señalar también las diferencias porque en ellas se advierte una coincidencia con Hegel. Mientras que el Motor inmóvil no recibe ninguna acción del universo, Whitehead discierne junto a la naturaleza primordial de Dios—trascendente e inmutable en su prehensión de los objetos eternos— una naturaleza consecuente que consiste en la prehensión de las entidades actuales temporales que surgen en el mundo. Así como la naturaleza primordial se asemeja a la Idea en sí en cuanto sistema de determinaciones del que depende el mundo creado, la naturaleza consecuente —o más bien Dios concebido concretamente con ella— es el paralelo de la Idea en y para sí porque recoge todo el despliegue de la naturaleza y el espíritu que resulta de la exteriorización de la naturaleza primordial a través de la especificación de metas para las entidades actuales (46). No obstante estas observaciones que reiteran el intento hegeliano de salvar la separación del acto puro, Whitehead estima que las consideraciones aristotélicas sobre el Primer motor constituyen con algunas correcciones una presentación satisfactoria de la naturaleza

(42) *Ibid.*, pp. 128–29. Con referencia a Hegel, Whitehead sostiene que ha querido transformar las principales doctrinas del idealismo absoluto sobre una base realista, y señala que "el desarrollo de la meta subjetiva... no es otra cosa que el desarrollo hegeliano de una idea" (*Ibid.*, p. 254; cf. p. viii/).

(43) *Ibid.*, p. 374.

(44) *Ibid.*, p. 522. Cf. A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968, pp. 408–409.

(45) *Metafísica*, XII, vii, 1072 a 23–32.

(46) Cf. E.E. Harris, *Nature, Mind and Modern Science*, London, Allen & Unwin, 1968, pp. 253, 437–38.

primordial de Dios en su relación con las entidades ordinarias: "Se puede dudar de que una metafísica adecuadamente general pueda alguna vez... llegar mucho más lejos que Aristóteles" (47).

4. Conclusión: validez del concepto de ontoteología

El esquema seguido ha tenido como hilo conductor la visión teleológica de Aristóteles y Hegel. El pensamiento de Aristóteles constituye la primera expresión acabada de lo que Heidegger ha denominado ontoteología, es decir, la determinación de la metafísica, por un lado, como ontología con el estudio del ente en cuanto ente, y, por el otro, como teología con el estudio del ente supremo (48). Y en el pensamiento de Hegel se manifiestan asimismo estos dos aspectos.

Pero no sucede lo mismo en la ontología de Hartmann que es ajena a la noción de un ente supremo. No aparece en ella Dios y ni si quiera otro tipo de ente supremo. Las leyes categoriales que definen las relaciones entre los estratos de lo real excluyen la posibilidad de un ente supremo al establecer un equilibrio entre todos los niveles por el cual ninguno puede ser reducido a otro. Y si se piensa que el ente supremo es el que se caracteriza por la efectividad —en un intento de mantener el esquema ontoteológico—, esto no hace más que convertir la cuestión del ente en cuanto ente en la de lo efectivo en cuanto efectivo y entonces se tiene que preguntar por una efectividad suprema que también está ausente. Además, se debe observar que la efectividad no es una determinación constitutiva del ente sino un tipo de modalidad, y que las figuras que Heidegger considera con el carácter de entes supremos se distinguen por notas de índole constitutiva.

Por otro lado, Heidegger rechaza el Dios de la metafísica que termina por ser concebido como una *causa sui* a la que no se puede rezar ni

reverenciar, y enlaza esta objeción con las palabras de San Pablo dirigidas contra la sabiduría del mundo (49). Pero la crítica debería reconsiderarse en vista de una concepción para la cual toda entidad, ya sea Dios o la más simple ocasión de experiencia, es *causa sui*. Esta generalización corre paralela con un contexto que transforma el problema de un modo decisivo. Dios como *causa sui* no es la culminación lejana de una serie de causas, impasible ante el destino humano, sino un partícipe directo en cada ocasión de experiencia. Todas las entidades se prehenden entre ellas de tal modo que aun Dios es enriquecido por las experiencias de las criaturas, y no es comprensible de suyo por qué se han de excluir las que Heidegger cuestiona. Dios las recibe en su naturaleza consecuente con "una ternura que no pierde nada que pueda ser salvado" a la vez que, con la metas iniciales que su naturaleza primordial proporciona, las atrae como "el poeta del mundo, que, con tierna paciencia, lo guía por medio de su visión de la verdad, la belleza y el bien" (50). No resultan claras las razones por las que esta concepción de Dios como *causa sui* tenga que estar enfrentada a la de un "Dios divino".

Según Whitehead, no se puede avanzar mucho más allá de Aristóteles desde el punto de vista de una metafísica que se ocupa del carácter general del universo, y para un mayor conocimiento de Dios se debe recurrir al ámbito de las experiencias particulares. No queda excluida la convergencia con "una interpretación de la experiencia religiosa de la humanidad" (51). Además, y es lo que importa, esta experiencia necesita de un fundamento metafísico a fin de no oscurecerse ante la intensidad de las emociones que produce. Hay una metafísica fundada en la experiencia general —que conduce inevitablemente a un Dios análogo al Primer motor de Aristóteles—, y ulteriores nociones que se originan en la experiencia religiosa y permiten alcanzar conocimientos más definidos.

(47) A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, Macmillan, 1967, p. 173. "Si hemos de conceder a alguien la posición del más grande metafísico teniendo en cuenta la genialidad de la visión, el conjunto general de sus conocimientos y el estímulo de su estirpe metafísica, debemos elegir a Aristóteles" *loc. cit.*.

(48) Cf. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., V Klostermann, 1969, p. 19.

(49) Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, pp. 64-65; y *Was ist Metaphysik*, p. 20.

(50) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 525-26.

(51) *Ibid.*, p. 254.

Pero estas nociones no pueden prescindir de aquel "primer paso" para no desvanecerse. El enfoque difiere, pues, del de Heidegger: un Dios de inspiración aristotélica no se contrapone al Dios de la religión sino que es exigido por éste para consolidarse. Es sugestivo en este caso que Whitehead evoque a San Juan en lugar de San Pablo (52).

Hay una ontología sin ente supremo (Hartmann) y una teología cuyo Dios no se ajusta a las características que Heidegger asigna al Dios de la metafísica (Whitehead). Esta doble situación pone de relieve que el pensamiento que puede desarrollarse sobre la base de la aporética de Aristóteles, más allá de los límites de su sistema, no se agota en el marco descrito por Heidegger como ontoteología. Este pensador no solo socava el sistema al establecer el carácter derivado de sus conceptos fundamentales sino que limita las posibilidades de la aporética al encerrarla en un marco que —si bien es válido para caracterizar al sistema— resulta demasiado estrecho para abarcar todas las ontologías de inspiración aristotélica. La fecundi-

dad de la aporética no consiente en agotarse en esta interpretación de la metafísica como ontoteología. Y si ésta es una abstracción que no puede dar cuenta de lo que debería estar incluido en ella, habría que indagar si no queda comprometida la concepción del carácter derivado de la metafísica, precisamente en cuanto ontoteología, con respecto a un fundamento olvidado. Si lo supuestamente fundado no tiene los caracteres que se le atribuyen, se debe cuestionar su condición de tal. Y se ha de preguntar también si no debe abandonarse la concepción de una historia del ser que depende de esa situación porque representa el desarrollo de la ontoteología. Ante una respuesta afirmativa, y su examen deberá quedar para otra oportunidad, lo que se impone no es una destrucción de los conceptos de la metafísica clásica al modo de Heidegger —por reverente que sea esta destrucción— sino una metafísica "neoclásica" —expresión whiteheadiana— fundada en la posibilidad de volver a considerar en el estilo de Hegel y de Whitehead los mismos problemas enunciados por Aristóteles.

(52) Cf. A.N. Whitehead, *Religion in the Making*, London, Cambridge University Press, 1930, pp. 64, 71-76; y *Science and the Modern World*, pp. 173-74, 178.