



Revista de Humanidades
ISSN: 0717-0491
revistahumanidades@unab.cl
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

Johnson, Felipe
La sabiduría del aspecto: 'ver lo visto en la luz' como modo de pensar al ente y su ser
Revista de Humanidades, núm. 46, 2022, Julio-Diciembre, pp. 123-151
Universidad Nacional Andrés Bello
Santiago de Chile, Chile

DOI: <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.606>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321271897006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

LA SABIDURÍA DEL ASPECTO: ‘VER LO VISTO EN LA LUZ’ COMO MODO DE PENSAR AL ENTE Y SU SER

THE WISDOM OF ASPECT: ‘SEEING WHAT IS SEEN IN THE LIGHT’
AS THE WAY TO THINK THE BEING AND ITS BEING

FELIPE JOHNSON

Universidad de La Frontera
Temuco, Chile
felipe.johnson@ufrontera.cl

RESUMEN

En tiempos en que la investigación científica funda sus resultados en la evidencia empírica, la validez de una reflexión metafísica parece quedar desacreditada. Sin embargo, nuestro propósito es mostrar que el derecho propio de un estudio metafísico emerge precisamente desde una crítica a la percepción sensible y su labilidad. Discutiremos, así, sobre el derecho y el sentido de una metafísica a partir de Aristóteles, sirviéndonos de una caracterización de su pensar en cuanto metafísica de la luz, que hará evidente la necesidad de captar al ente según su aspecto y dará cuenta de la pertinencia de una analogía entre el *ver*, *lo visto* y la *luz*, y el *conocimiento*, el *ente* y su *ser*. Así, siendo la consideración metafísica un conocer al ente en su ser, proponemos

comprenderla en el sentido de un *ver lo visto en la luz* que cuida de no identificar el ser de lo real con su manifestación sensible.

Palabras clave: visión, luz, aspecto, metafísica, Aristóteles.

ABSTRACT

In times when scientific research bases its results on empirical evidence, the validity of a metaphysical reflection seems to be discredited. However, this article shows that the laws of a metaphysical study emerge from a critique of the perception of the senses and its lability. Thus, it discusses the laws and meaning of a metaphysics from Aristotle's thought, by using a characterization of his thinking as "metaphysics of light". This discussion reveals the need to perceive the being according to its aspect and the pertinence of an analogy between to see, be seen, light and knowledge, the being and its Being. Thus, in light of the metaphysical idea of "knowing of being in its Being", the article proposes understanding it in the sense of "seeing what is seen in the light" while taking care to not identify the Being of real being with its sensible appearance.

Keywords: vision, light, aspect, metaphysics, Aristotle.

Recibido: 07/06/2021

Aceptado: 27/12/2021

I. UNA METAFÍSICA DE LA LUZ EN TIEMPOS DEL DATO EMPÍRICO

"La metáfora de la luz representa, pues, la claridad con que un objeto se manifiesta a un sujeto y lo arrastra necesariamente al asentimiento" (Cataldo 154). He aquí una singular manera de pensar la realidad. Una que arranca desde un paradigma tan particular como es comprender que hay en ella una especie de luminosidad en virtud de la cual somos dados a reconocerle alguna clase de veracidad. Pero, ¿acaso es pertinente pensar así

nuestra realidad? ¿Cuál es el beneficio de comprender al ser humano y su mundo desde la llamada metáfora de la luz?

Por lo pronto, debemos entender que una metáfora de la luz es la que conduce a pensar todo *lo que es* y su *ser* en términos de su *aparecer*. Sabemos, por cierto, que tal intento refiere al consabido llamado a dejarlos ver en cuanto *fenómeno*. Término que recuerda tanto a Husserl como a Heidegger, quienes dejaron en el siglo XX manifiesta la importancia del aparecer como vía filosófica, pese a que sus orígenes puedan fijarse en el siglo XIV, con Pierre Auriol, quien introduciría la idea de “*esse apparens*” (Benoist 6), o en el siglo XVIII, con Lambert, de quien se recogería el concepto mismo de fenomenología.

Al margen, empero, de precisiones históricas, resulta interesante que sea Husserl quien, inaugurando un pensar del *fenómeno* como objeto intuido o mentado (*Vermeintes*), haya consolidado una investigación de lo que *aparece en sí mismo*. Y que Heidegger, por su parte, explicitando *Phänomen* desde el griego φῶς, esto es, ‘luz’, conduzca la pregunta por el sentido del ser a la problemática de “lo que se muestra en sí mismo” (*Sein und Zeit* 28). Mas, sin ser este el lugar para discutir sobre la diferencia y los evidentes matices dados por ambos filósofos al concepto de *fenómeno*¹, sí es importante subrayar que fueron ellos quienes señalaron una dirección para el pensar del siglo XX, dando cuenta de lo fructífero, tanto para la filosofía como para las ciencias, que resulta situar el *ser*, la *esencia* y el *ente* en el marco del *aparecer*.

Mas, ¿por qué insistir aún hoy en esta vía? Pues, si quisiéramos hacer énfasis en la tensión que hay entre esta peculiar manera de abordar la realidad y las actuales formas dominantes de investigación, cabría preguntar: ¿por qué reivindicar un pensar que bien puede ser llamado una *metafísica de la luz* en un contexto en el que todo pensar metafísico parece estar condenado a estimarse como una suerte de especulación opuesta a la exactitud de lo perceptible? Es precisamente en este punto donde

¹ Zirión (1987) explicita los múltiples sentidos de fenómeno y fenomenología en Husserl. Y en un diálogo con Xolocotzi (2018) desarrolla una confrontación con el concepto de fenómeno en Heidegger.

nuestra reflexión quiere hallar su derecho de ser planteada. Dejar hablar a una metafísica de la luz para que ella misma justifique su pertinencia, en medio del barullo del dato empírico, tan valorado hoy por su innegable validez, parece ser un auténtico atrevimiento o, a lo menos, un esfuerzo de dudosa rigurosidad, cuyos aportes a la ciencia podrían estimarse en el mejor de los casos como acotaciones curiosas o sugerentes. Y es que hablar de una metafísica de la luz resulta completamente lejano a la actual idea de investigación, pues ella se inspira en un contexto epocal tan distinto al nuestro como es el de la antigua Grecia. Recurrir al aparecer como posibilidad de pensar la realidad, para reivindicar una metafísica de la luz como una orientación efectiva del pensar en los tiempos actuales, no puede sino ser oído como un absurdo anacronismo, con resabios de tesis filosóficas insostenibles, hace mucho superadas por el desarrollo de las metodologías e instrumental científico.

Por ello, pese a que la misma filosofía de principios del siglo XX reivindicara el aparecer como guía del pensar, es la confianza acérrima en el dato empírico, tan característica de nuestros tiempos, la que nos advierte sobre la urgencia de conservar viva su peculiar sabiduría. Justamente, se trata de que el pensar filosófico no se duerma en lugares comunes, justo cuando tal comodidad puede relegarlo al silencio obligado, negándole su propia pertinencia como conocimiento. Los datos empíricos enmudecen lo que una metafísica de la luz tenga que decir, precisamente porque ya ganaron su estatuto de realidad auténtica. Amparados en ellos, observamos hoy cómo la estadística se empeña en distribuir todo según la insensibilidad del número; escuchamos al cálculo cuantificando problemas que nos conciernen vitalmente; y nos resignamos frente a la reducción del poder especulativo y creativo humano a mera mercancía, como medida del progreso científico que fomenta una atropellada producción de conocimiento.

Así, pues, dejar hablar hoy a una metafísica de la luz responde ante todo al esfuerzo por no permitir que el pensar filosófico se acalle frente al barullo del dato empírico. Dejarla hablar, por tanto, es el esfuerzo por resituarse en la especulación genuina y rigurosa, pero que tan desacreditada resulta hoy, cuando todo exige de la evidencia empírica para ser investigado. En

lo que sigue quisiéramos hablar de la sabiduría que encierra una metafísica de la luz, en cuanto ella invita a considerar el *aparecer* como una vía cierta de reflexión sobre el hombre y su mundo, y esto no puede ocurrir sino develando primero las problemáticas que encierra el mismo dato empírico, esto es, *lo meramente percibido*.

2. LA APORÉTICA NATURALEZA DE LO PERCIBIDO Y LA LABILIDAD DE SU CONOCIMIENTO

Lo que aquí se denomina metafísica de la luz, lo hemos dicho, se inspira en el pensar griego. La expresión es sugerida como una caracterización del sentido intrínseco del filosofar de Aristóteles, aunque no tardamos en advertir que con ella también se deja oír una propuesta, a saber: una orientación para el propio pensar filosófico. De ella se dice: “En cierto sentido, la metafísica de Aristóteles es, pues, una *metafísica de la luz*. Pero hablar de una *metafísica de la luz* –no obstante toda su virtud analógica– no es más que proponer, finalmente, sino una tarea y un problema” (Cataldo 157). Esto es cierto. Por una parte, la mentada tarea no alude simplemente a la ejecución de un determinado programa. Ella es aún más inicial. Implica entender en qué contexto problemático una metafísica de la luz puede recién ser planteada. Por ello, que también se afirme que esta sea un problema, exige pensar en su propio derecho en cuanto posibilidad del conocimiento, y es que su planteamiento requiere su propia justificación. Digámoslo así: el círculo problemático en el que es posible proponer una metafísica de la luz es el del conocimiento de las cosas. La presencia sensible de la cosa conocida, empero, no es en absoluto garante de su conocimiento pleno, pues algo de su propia identidad parece huir de su aprehensión perceptiva directa. Por tanto, proponer una metafísica de la luz como una tarea y un problema vuelve evidente la necesaria cautela que implica sugerirla, pues su origen se enraíza en la sospecha de que el conocimiento puede fallar en sus pretensiones cognitivas. Siendo este el caso, primero será necesario vislumbrar en detalle en qué radica tal sospecha.

Pensemos el problema desde el mismo Aristóteles. Cuando observamos una casa, por ejemplo, podemos afirmar que esta “es piedras, ladrillos y maderas” (*Metafísica* 1043a 14-15). El enunciado se centra acá en sus componentes y en un principio no parece ser problemático. Sin embargo, su riesgo no es tanto la identificación inmediata de los componentes con aquello que *sea* la casa misma. Tal identificación es solo el índice del problema de fondo que acá se encierra. Para delimitarlo mejor se debe indagar el supuesto que se asume cuando se toma este enunciado como verdadero, a saber, que la percepción de esa casa sea aceptada sin más como la fuente de conocimiento de su propio ser. He aquí donde se abre el ámbito aporético fundamental que debemos discutir. La pregunta es si acaso por esta vía es factible decir algo verdadero de algo.

Un ejemplo puede ayudar a desplegar con mayor detalle las dificultades implicadas en el supuesto de que la cosa *es* lo que se *percibe* de ella. Advierte Aristóteles que “La misma cosa, al saborearla, a unos les parece que es dulce y a otros amarga” (*Metafísica* 1009b 3-4). Ciertamente, quien sostenga una de ambas alternativas no verá problemas en su enunciado y podrá refutar su opuesto. Sin embargo, lo que llama la atención es que, obviando lo que cada sujeto pueda afirmar desde su percepción particular, sea la percepción misma la que permita predicar de la misma cosa afirmaciones contrarias con igual validez. Este es ya un problema y, sin embargo, tras él se alberga otro mayor.

A continuación de la advertencia referida, Aristóteles agrega: “conque si todos estuvieran en estado febril o todos desvariaran, mientras que dos o tres estuvieran sanos o en su juicio, parecería que estos están enfermos” (*Metafísica* 1009b 4-7). La percepción, entonces bien, integrando contrarios como si tuvieran igual validez, muestra un riesgo tan particular como es el de anular finalmente la misma posibilidad de decir algo verdadero. Y es que el problema es justamente el tipo de validez del que acá se trata, pues nada impide que una afirmación sostenida por muchos pueda apoyarse en una percepción errada y, siendo así, que tal percepción sea la que impida que aquel que diga algo desde una percepción adecuada pueda ser reconocido como diciendo algo verdadero. Situados en la percepción, decir algo sobre

algo se vuelve sumamente aporético, porque parece ser que en ella acaece un tipo de validación de los enunciados que, pareciendo incuestionable, puede ser del todo falso. La percepción, en suma, parece poseer un riesgo decisivo para el conocimiento como es validar enunciados falsos y enmudecer a los verdaderos.

No obstante, cabe advertir que Aristóteles no objeta el aparecer mismo de las cosas, sino el modo específico de aparecer inscrito en el ámbito de lo sensible. Cuestionando, en efecto, el supuesto de que es desde tal ámbito que puede decirse algo verdadero, afirma: “También a partir de [la consideración] de las cosas sensibles vinieron algunos a afirmar la verdad de las cosas que aparecen” (*Metafísica* 1009b 1-3). La expresión es sugerente. En ella queremos entender dos maneras de tomar a las cosas, a saber, por una parte, como *cosas sensibles*, *perceptibles* y, por otra, como *las que aparecen*. Esto es lo que se distingue cuando escuchamos que hay un hablar verdadero “a partir de las cosas sensibles” (ἐκ τῶν αἰσθητῶν) sobre “las [cosas] que aparecen” (περὶ τὰ φαινόμενα). Y es curioso como la expresión τὰ φαινόμενα parece señalar una manera más amplia de presencia que la expresión ἐκ τῶν αἰσθητῶν. En este último caso ya no se trata del simple aparecer, sino del *particular aparecer* en tanto que *perceptible*.

Siendo así, la objeción de Aristóteles es que ambos modos de presencia son por algunos confundidos, cuando lo decisivo sería distinguirlos cuidadosamente. Y es que su confusión es la que lleva a creer que la contrariedad del aparecer de la *cosa percibida* es también un carácter de su *simple aparecer*, lo cual no es necesario. En efecto, lo que pueda mostrar la casa cuando es percibida no es excluyente respecto de aquello que pueda decirse de ella mediante otra percepción. Así, se podría afirmar que la casa es *una*, en cuanto se la toma en su totalidad –por ejemplo, como punto de referencia en la calle–, y que a la vez sea *múltiple*, si se la considera según los materiales de su construcción. ¿Indica esto que es necesario que la casa, cuando aparece, siempre deba hacerlo de manera contraria a como lo hace?

Sin embargo, es el mismo ámbito de la percepción el que oculta su propio carácter aporético. Situados en él, se vuelve perfectamente posible sostener que algo pueda ser dulce y amargo, en la medida en que se le ha

percibido en tales o cuales condiciones. Y es que cada aparecer perceptivo es distinto, ya sea para muchos, como para el mismo individuo en situaciones diferentes, e incluso dicho aparecer puede ser contrario al mismo tiempo, según el célebre ejemplo aristotélico de que “el tacto dice que hay dos cosas al cruzar los dedos, pero la vista que una sola” (*Metafísica* 1011a 33-34). Mas, lo que hace de ello una efectiva aporía es que cada momento perceptivo singular puede ser entendido necesariamente como una presencia *efectiva* que avala a la vez distintas afirmaciones. En otras palabras, el riesgo al hablar de las cosas percibidas es entender que lo que aparece justo cuando la cosa se percibe sea una presencia cada vez innegable, estando ahí indudablemente, y brindándonos la validez para cada enunciado, pese a que entre ellos haya contrariedad. Así, la percepción se acusa como un modo de aparecer que, según cada caso, es válidamente distinto.

Entonces bien, la aporía central de la cosa percibida viene a mostrar dos momentos: por un lado, la *multiplicidad* de sus apareceres singulares, incluso contrarios, y, por otro, la *validez* de cada enunciado fundado en tales apareceres. Y es frente a este problema que se vuelve decisivo hacer otra distinción. Aristóteles advierte que es posible que “la misma cosa sea, a la vez, algo que es y algo que no es, pero no en el mismo sentido. Pues la misma cosa puede ser los contrarios en potencia, pero no en estado de plena actualización” (1009a 34-36). Debíamos entender tal distinción como una prevención, a saber, la de no ceder sin más frente a la validez aporética del ámbito de la percepción. *Potencia*, en uno de los sentidos explicitados por Aristóteles, es “la capacidad de cambiar de cualquier modo que sea, para peor o mejor” (1019b 3). Un significado que se sostiene, por cierto, en un sentido más originario: ser el “principio productor de cambio en otro, o [en ello mismo, pero] en tanto que otro” (1020a 5). Por ello, observar la cosa percibida es atender a ella según sus posibilidades de cambio, pues “lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible que sea y que no sea” (1050b 11-12). Una advertencia que sugiere que cuando consideramos a la cosa en potencia, lo que hacemos es poner atención en lo indeterminado de ella, en tanto que, precisa Aristóteles, “la potencia es, en efecto, lo indeterminado” (1007b 28). Por ende, es cierto

que la cosa percibida puede aparecer de esta o aquella manera, pero no es menos cierto que pueden haber muchos otros apareceres perceptivos y que, siendo todos válidos –puesto que, sin duda, aparecen–, finalmente, de la cosa no podamos decir nada. Esto es lo que a Aristóteles puede parecerle tan contrario a un conocimiento racional que pregunta: “¿Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, en qué se diferenciará de las plantas?” (1008b 11-12).

Así, desde lo discutido ya podemos detectar un último riesgo en la consideración de la cosa percibida. Y es que si cada momento perceptivo puede validar cada enunciado que pueda formularse, lo que ocurre con el conocimiento es que este queda necesariamente entendido como vinculado a alguien, siendo dicho alguien la medida de la verdad en las cosas, en cuanto cosas percibidas *por él*. En efecto, el peligro es ante todo convertir “en relativas todas las cosas que son” (1011a 19). Los términos acá son importantes: en la medida en que el *aparecer para alguien* (φαινόμενον τινί) es entendido como lo que aparece (φαινόμενον), entonces, es la *referencia a alguien* aquella en donde se albergaría su ser verdadero (φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ). Y si esto se asumiese, finalmente se reducirían las cosas que son (τὰ ὄντα) exclusivamente al ámbito de lo *referente a algo* (πρὸς τι).

Siendo esto así, se acusa en la cosa percibida el riesgo de una inevitable relativización que vincularía según una cuestionable relación de dependencia todo decir verdadero sobre algo con quien percibe. Cuestionable, en efecto, porque a tal dependencia subyace un problema, a saber, de que todo hablar verdadero emergerá de las condiciones contingentes en las que una percepción ha podido realizarse. Pues, como Aristóteles lo destaca sobre quienes quieren pensar las cosas desde la percepción: lo que existe “aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece” (1011a 23-24). Lo que aquí se advierte, en efecto, es que el conocimiento verdadero ha sido relegado a la inestable contingencia perceptiva, asumiendo que lo que se pretenda decir verdaderamente siempre ha de ser producto del momento y de la manera como algo fue percibido por alguien. He ahí, pues, el núcleo aporético que se alberga en el hecho de confundir la *cosa percibida* con la *cosa que aparece*: defender un modo de conocer que no es

tal, pues jamás dirá algo necesario de las cosas.

Se advierte, entonces bien, la urgencia de abstenerse del supuesto de pensar que un enunciado como la “casa es piedras, ladrillos y maderas” sea un efectivo conocer de la casa en lo que ella es. Debemos, de hecho, ser cautos en pensar que el *ser casa* y la *casa percibida* se identifican y que, por ende, el ser de la casa pertenece al ámbito perceptivo. Pues si lo que es la casa, en este ámbito, no es sino resultado de la contingencia, la naturaleza de sus enunciados radicaría solo en cambiar según ella. En fin, se requiere afianzar otro modo de acceso a las cosas, uno que suspenda tal contingencia cuando se pretenda decir la verdad sobre algo, pues es ella la que vuelve extremadamente lábil al conocimiento, dejándolo impotente de decir nada cierto.

La siguiente tarea será comprender, entonces, en qué sentido una metafísica de la luz es una respuesta a tal aporía, lo que implica hallar una eventual salida de la percepción, y esto no quiere decir otra cosa que precisar con mayor detalle qué es el *aparecer simple* de las cosas, para distinguirlo del *aparecer* en cuanto *percibido*.

3. DE LA COMPOSICIÓN AL ASPECTO DE LA COSA: LA NECESIDAD DEL RECURSO A LO VISUAL

Señaladas las aporías inherentes a la cosa percibida se sugería tomar distancia de la percepción para evitar la labilidad de todo enunciado que se sostenga en ella. Sin embargo, pese a que esto es necesario, sería fácil objetar que lo discutido contraviene la propia posición aristotélica. Aristóteles es, pues, “el filósofo de la paciente observancia de lo empírico” (Cataldo 149). No se le podría atribuir un olvido de que el pensar se despliega desde lo *aquí y ahora* (τόδε τι) y de que no es sino la percepción el punto de inicio para su consideración. Solo bastaría recordar aquel “amor a las percepciones” (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις) destacado al inicio del Libro A de *Metafísica* (980a 22). Percepciones de las cuales se afirma que “son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás”, para luego

decir que son las percepciones visuales las que “más nos hace[n] conocer y muestra[n] múltiples diferencias” (980a 23-26).

No hay duda de que para Aristóteles el pensar ha de comenzar, permanecer y nutrirse en las cosas que aparecen y que es del todo ilícito querer situarlo en una esfera separada, lejana de ellas. Tampoco hay duda de que las cosas para él aparecen primariamente en la percepción. Sin embargo, esto no quiere decir que tal aparición, siendo la inmediata, no sea aporética. Sigue siendo urgente indagar cómo es posible obtener algún conocimiento apropiado de ellas que no suponga que lo que muestran perceptivamente sea todo lo que de ellas pueda conocerse. Lo discutido hasta aquí impide asumir que la aparición perceptiva es la cosa que aparece simplemente, pues la validez de aquel modo de aparecer oculta un riesgo inherente a sí mismo como es la reducción del conocimiento a sus apareceres perceptivos momentáneos y a su referencia a quien percibe. Ambos riesgos, para quien se deja llevar por la cosa percibida, no son un problema. Pero para quien ha detectado que ella no es fiable, la pregunta sigue siendo cómo superar su contingencia, al ser la que valida un determinado enunciado así como su contrario. Respecto de la percepción, Aristóteles advierte:

Y puesto que [...] no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles– se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. (*Acerca del alma* 432a 3-8)

Lo interesante será detenernos en aquello *en* lo cual se encuentran esas aludidas disposiciones, afecciones, y también en lo cual se hallan esas entidades intelectivas: las *formas sensibles*. Estas son expuestas por Aristóteles según un particular aparecer: “cuando se contempla intelectualmente (θεωρῇ), se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen (φάντασμα τι): es que las imágenes (φαντάσματα) son como sensaciones (αἰσθήματα) solo que sin materia (πλὴν ἄνευ ὕλης)” (*Acerca del alma* 432a 9-10).

Esto ya resulta sugerente en la medida en que, una vez manifestos los riesgos del ámbito perceptivo, hay acá una amplitud de su alcance respecto de las discusiones anteriores. Con la citada advertencia se deja abierta la posibilidad de que lo perceptivo no tenga que referir de manera restringida a las cosas sensibles exteriores y, por ende, que no sea necesariamente vinculante con una dimensión de ellas como es su materia. Cuando se señala que los φαντάσματα, las *apariciones*, son en la propia alma *como* (ὥσπερ) αἰσθήματα, podríamos pensar que su aprehensión también es una suerte de percepción o captación, aunque lo captado aquí se distinguiría de los objetos sensibles compuestos, pues su aparecer se caracteriza por su *simple y pura forma*².

Lo que interesa, entonces, es precisar esa peculiar ampliación del sentido de *aparecer* y de *captación* más allá de la materia de la cosa. Una ampliación tal que es detectable, por lo demás, en el mismo ámbito perceptivo. Siguiendo los ejemplos del propio Aristóteles, es cierto que podemos entender una sílaba como la reunión de vocal y consonante, pero también sabemos que ambas no agotan lo que *es* una sílaba. Asimismo, la carne no puede ser reductible a su composición, es decir, a fuego y tierra, sino que hay “algo distinto” (ἕτερόν τι) en ella (*Metafísica* 1041b 18). En efecto, lo que sílaba y carne puedan *ser* es aquello que les permite mostrarse como *uno*. Pero si se piensa que tal carácter de *uno* radica en un mero montón (σῶρος) de elementos (στοιχεῖα) conglomerados, como si se tratara de un atado de ramas, dicha unidad no sería más que la mera adición de partes, carente de toda íntima cohesión.

Este sentido de ser *uno* no es, pues, el que corresponde a la sílaba y a la carne. Más allá de las letras o del fuego y la tierra, se detecta que ambas son *una* según ellas mismas (καθ' ἑαυτὰ) (1015b 36). En otras palabras, presentándose sílaba y carne, por una parte, como una reunión de diferentes compuestos, lo decisivo es que ellas sugieren, por otra, ser respectivamente *una* según algo que no radica en el conjunto de sus compuestos. “Algo

² Seguimos aquí la distinción entre αἰσθητὸν (cosa sensible exterior) y αἰσθήματα (afecciones perceptivas), sugerida por Aoiz y Deniz (196-222).

distinto” hay, pues, en ellas que las “contiene” (συνεχῇ) (1015b 36) como *uno*. Por tanto, si se insistiera en hallar en las vocales y consonantes o en el fuego y la tierra *eso* que hace de la sílaba y la carne algo *uno*, sería en vano. Su vínculo interior no son ni las letras ni los elementos, pues ellos son *lo contenido* en *una* sílaba o *una* carne. Así, la sílaba *misma* no es la vocal y la consonante, así como la carne *misma* no es el fuego y la tierra, sino que la primera “es de” vocales y consonantes y la segunda “es de” fuego y tierra (1033a 18-20). *Ser*, entonces, no es lo mismo que *ser de*... Y esta es ya una orientación decisiva para lograr un conocimiento efectivo de la cosa. Desde aquí se abre una nueva posibilidad de acceder a ella, pues, aunque pueda ser concebida perceptivamente según su composición, puede también ser pensada como algo *uno*.

Por ende, no es pertinente asumir “que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero” en tanto se estima a la *inteligencia* (φρόνησις) como *sensación* (αἴσθησις) y se entiende que esta sería *alteración* (ἀλλοίωσις) (1009b 12-15). Es el sentido de la aquí aludida φρόνησις el que debe modificarse hasta volverse una actitud efectivamente cautelosa respecto de lo que se pretende conocer y que, podríamos decir, consiste en *atenérsele con justicia*. Asumir, empero, que esta forma *justa* de trato con las cosas es la percepción lleva a entender que estas deban ser tratadas en su alteración: en su posibilidad de *ser otro*. Mas, si esto fuese así, su conocimiento debiese también ser entendido como mutable, lo que anularía toda pretensión cognitiva. Por ello, no hay realmente φρόνησις si se dice de las cosas que estas son lo que son por causa de lo que se componen, “puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era” (1033a 21-22).

He aquí donde la distinción entre *ser* y *ser de*... acusa su importancia como orientación para pensar la cosa. Esta puede, por una parte, *ser de* innumerables compuestos y estos pueden, a su vez, variar de incontables maneras. Pero, por otra, la cosa sigue *siendo* la *misma*, pese a aquello *de lo* que es. Las cosas, en efecto, cambian en su composición, pero, a la vez, siguen siendo una, y precisamente es *eso uno* lo que debe ser indagado para

rendirles justicia. Y respecto de eso *uno*, dirá Aristóteles, “no es algo diverso de lo que es” (1003b 31), pues de lo que se trata ahora es de su οὐσία, es decir, de lo que en cada momento, pese al cambio, está *siendo* en cuanto *lo mismo*. Ser *uno* significa, pues, ser siempre lo mismo. Y es este señalado “ser siempre lo mismo” aquella dimensión de la propia cosa que es responsable de la unidad de sus compuestos.

Se detecta, así, una instancia que reúne consonantes y vocales o tierra y fuego para mostrarlas como *de* esa sílaba *una* o *de* esa carne *una*. Una instancia que efectivamente podemos considerar como lo que *contiene* a la cosa como *la misma cosa*, mientras *cambia*. Tal dimensión, hallándose en ella misma –pues de lo contrario no podríamos concebir su unidad–, no se aprehende, empero, mediante la percepción, pues no es exhibida perceptivamente por la cosa, sino que, más bien, permitiendo su aparecer en cuanto unidad, es el límite de su propia disposición material unitaria. Captar, entonces, esa dimensión unitaria implica decir algo con justicia, y esto no es sino captar una dimensión que no es la materia, sino la *pura forma*. Dicho replanteamiento desde la *cosa percibida compuesta* a la cosa en su *pura forma* no es sino pensarla en su *esencia*, pues, como dice Aristóteles: “llamo οὐσία sin materia al τὸ τί ἦν εἶναι” (1032b 14).

Por tanto, considerar a la cosa en su *pura forma* ha de ser una vía que cautela no decir algo de ella en su aporética alteración, para hacerle justicia diciendo siempre lo mismo. Se trata ante todo de prevenirse de la validez de afirmaciones contrarias para decir algo efectivamente *unívoco*. Esta posibilidad de concebir a la cosa unívocamente es la que se expresa como τὸ τί ἦν εἶναι. Múltiples posiciones filológicas respecto de su interpretación podrían ser aquí referidas³, sin embargo, lo interesante es que lo que ese τὸ τί

³ Baste señalar solo algunos estadios de la interpretación de τὸ τί ἦν εἶναι. Con Alejandro de Afrodisia se le entendió como ‘uso habitual’, lo que explicaría por qué Aristóteles no se detuvo en explicar su sentido. En el siglo XIX, Trendelenburg entenderá el imperfecto ἦν como dativo para exponer τὸ τί ἦν εἶναι como la fórmula gramatical para una *esencia* o *concepto universal*, al modo como se construiría τὸ ἀνθρώπου εἶναι: ‘ser hombre’. Así, traducirá la expresión como ‘esto que era el ser’ (*Das, was war das seyn*), cuya anterioridad del ‘era’ aludiría a “la esencia pensada antes de la realidad de la cosa” (481). Tugendhat tomará la expresión como abreviación de τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω

ἦν εἶναι pretende indicar consiste, pese a todo, en la posibilidad de concebir el aparecer de la cosa sin multiplicidades, sin cambios, sino según su aparecer único, estable, es decir, *simple*. En otras palabras, se trata de la posibilidad de concebir la cosa *sin más*, según su más *liso y llano* aparecer. Lo *simple* (τὸ ἀπλοῦν) de tal aparecer es, pues, de ella, “lo primero y soberanamente (κυρίως) necesario” (1015b 11). Un aparecer que en su simpleza indica “cómo es la cosa misma” (1072a 34).

Si indagáramos, por ejemplo, quién es Calias para explicitar su *ser*, debiésemos detectar de qué manera este siempre *ha sido*. Por esta vía, lo que dijéramos de él ha de ser algo permanente en su contingencia y que posibilite definir que este es el Calias que conocemos y no otro. Así, esa simpleza que señala el τί ἦν εἶναι es siempre la de *cada uno* (ἐκάστω) (1022a 26), pues es la más auténtica individualidad de cada cual: es el Calias *permanente* en sus cambios que siempre nos hace identificarlo como Calias. Pensar, por ende, a la cosa sin sus cambios implica algo decisivo: aprehender lo *propio*, lo *persistentemente más característico* de una peculiar *individualidad*. Dicho de otra manera: *eso* que Calias siempre ha tenido característicamente de él en cuanto ha sido Calias⁴, *eso* es precisamente lo *propio* en él, lo que *domina* en su aparecer: su *esencia*.

y la entenderá como “qué era el característico ser para aquello” (*Was war das ihm eigentümliche Sein*) (18). Se conserva, así, su carácter indagativo de la cosa opuesto a su consideración según sus accidentes (συμβεβηκός), para captar de ella una dimensión pura de cierta *independencia* (*Selbständigkeit*). Aubenque, cercano a Tugendhat, conservará el carácter interrogativo de τὸ τί ἦν εἶναι, para no entenderlo como una respuesta a τί ἐστιν. Sin aceptar la construcción dativa de Trendelenburg, rechazará su traducción como “el ser de lo que era” (*l'être de ce que c'était*) para proponer “lo que era de ser” (*ce que c'était que d'être*) (462). Por su parte, Heidegger entenderá el imperfecto en τὸ τί ἦν εἶναι como la exigencia de tomar a la cosa desde el *origen* (*Herkunft*): eso que le permite ser (*Grundbegriffe* 32). Por último, Alfonso García se ciñe al lenguaje cotidiano para explicar que ἦν debiese entenderse análogamente a cuando se pregunta “¿quién era esa persona?”, en cuyo caso “era” no refiere a un punto temporal pasado, sino que mienta que aquel por el que se pregunta “era, es y será”. Así, preguntando quién *era* esa persona, no se busca un abstracto como “ser vivo”, sino delimitar su “ser particular”. Entonces, conservando el carácter indagativo de la singularidad del ser de cada uno, este traducirá τὸ τί ἦν εἶναι como ‘qué era ser’ para aquel (68).

⁴ Aubenque discute el rol delimitante de la muerte en un ser vivo. Tras ella se puede decir de este quién fue, pues se cierra toda posibilidad de modificación (470).

Entonces, para explicitar este nuevo modo de aprehensión de la cosa, parece ser necesario un término que exprese tanto lo *característico* como lo *permanente*, y esto no parece ser mejor logrado que pensando en términos del *aspecto*. En efecto, aspecto, lo persistentemente visible, sugiere lo liso y llanamente característico de algo. La cosa aprehendida *en su liso y llano aspecto* es, así, una expresión muy apropiada para entender cómo es que ella puede mostrarse en lo que ha estado siendo siempre igual a sí mismo, al margen de su composición material. Se trata de eso que en griego se enuncia como εἶδος y que es el modo como Aristóteles mismo llama al τὸ τί ἦν εἶναι y a la πρώτην οὐσίαν (1032b 1), es decir, a ese aspecto característico que algo siempre ha exhibido como forma primordial, pese a toda modificación contingente.

He aquí lo relevante de las discusiones aristotélicas. Es el término εἶδος el que da a entender que una salida de las aporías del aparecer perceptivo es factible. Aunque llama la atención que, revelado tal aparecer perceptivo como aporético, Aristóteles insista en pensar en la cosa en términos perceptivos. No se trata acá, en todo caso, de cualquier percepción, sino, como se advierte, de la percepción visual. Εἶδος, de hecho, es una palabra perteneciente al ámbito visual. De ella ya se ha destacado que, en su acepción menos decidida, esto es, antes de ser entendida terminológicamente en el vocabulario filosófico como *concepto* o *esencia*, refiere al *aspecto* visible, enraizado en ὁράω, esto es, ‘ver’, ‘mirar’⁵. Siendo así, el recurso al εἶδος como modo de aprehender a la cosa sugiere la necesidad de pensarla apropiadamente como si fuese fijada en su permanencia de un vistazo, en un intento de tenerla en frente sin la opacidad de su cambio. Pensar a la cosa según su εἶδος sugiere, entonces, hacerla ver según lo que en griego se expresaría como φανερός, una forma de mostrarse en la más definida claridad, justo cuando la cosa se enseña en lo que más hay en ella de característico y que no permite equivocación.

⁵ Martínez Marzoa entiende εἶδος como ‘aspecto’, enraizado en ‘ver’. Afirma que “la ‘figura’, el ‘aspecto’, quiere decir aquí: el conjunto de notas características propio de la cosa, es decir: su ‘qué es’, su esencia” (44). Heidegger, por su parte, destaca de εἶδος: “lo que es visto, mirado” (*was gesehen, gesichtet wird*), el ‘aspecto’ (*Aussehen*), el ‘exteriorizarse’ (*Sichausnehmen*) de un ente” (*Grundbegriffe* 33).

He ahí, entonces, que “el vocablo φανερός —correspondiente al verbo φαίνω, dar luz, lucir, brillar— significa ‘visible, claro, patente, manifiesto’” (Cataldo 153-4), y, por tanto, es dicho término, φανερός, el que enseña que al momento de pensar la cosa en su aspecto no se hace algo diferente que concebirla en su más auténtica claridad. Esta íntima relación entre εἶδος y φανερός, entre *aspecto* y *claridad* es, en definitiva, la que conduce a la necesidad de pensar la cosa según un paradigma de la visión, porque es este recurso el que insta a hablar de ella en su inconfundible y característico ser como si fuese una imagen.

Digámoslo, entonces, así: esta nueva vía de consideración, pretendiendo dejar atrás el intrínseco cambio de la cosa, no la ha abandonado en absoluto, aunque perceptivamente se muestre cambiante. Lo que se ha hecho, más bien, es reconsiderarla de manera que su alteración, su materia, quede suspendida, para pensarla en su liso y llano aspecto. Así, captar la cosa según su aspecto no implica sino pensarla al modo como se captan los φαντάσματα, esas *apariciones* en el alma de las cuales se decía que aparecían sin materia. Ya podemos entender, pues, que Aristóteles no abandone la dimensión perceptiva para hallar un modo justo de pensar la cosa, pese a ser la misma percepción la que arroja aporías. Hay, en efecto, una posibilidad de captar solo formas, solo apariciones de ella. Pero φαντάσματα pueden ser muchos: afecciones, disposiciones y entidades abstractas. Y, no obstante, hay una posibilidad captativa que no aprehende cualidades extraíbles, sino precisamente lo permanentemente característico de la cosa: el νοῦς *activo*. Esta es la posibilidad más alta de su aprehensión, pues, lejos de ser una recepción pasiva de la cosa, es capaz de *hacerla* (ποιεῖν), es decir, de exhortarla a la presencia en su *aspecto*, de manera análoga a como lo hace la luz. Y es que, dice Aristóteles, “también la luz (φῶς) hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto” (*Acerca del alma* 430a 14-8). Así, mientras pasivamente percibimos los atributos y cambios de las cosas, no captamos qué es precisamente lo permanentemente característico de lo así presente. Empero, esta otra posibilidad es la que exige a la cosa darse en lo característico, sin cambios: como una pura imagen sin composición. Esta presencia pura es, pues, su *esencia*, su *ser*. En suma, así como la luz hace

visible a las cosas en sus colores, es el *voûç activo*, por su parte, el que hace visible a la cosa en su ser, obviando su *ser de...*

Entonces bien, sin abandonar a la cosa, aunque prescindiendo de sus cambios, son *aspecto* y *claridad* recursos decisivos para comprender que captarla en su ser es análogo al modo como se capta una imagen, esto es, fijándola *de una vez* en un vistazo. Es la visión, pues, la que brinda el paradigma adecuado para la tarea de pensar las cosas haciéndoles justicia. Es el *voûç activo* esa posibilidad más alta de *mirarlas* de esta manera. Por esto es que “el paradigma de la luz y la visión satisfacen una característica esencial del *voûç*: el ser una facultad de lo manifestado, de lo que aparece con perfecta claridad y brillo” (Cataldo 154). La visión ayuda a concebir el aparecer de la cosa en su ser como si ella apareciese en su claridad y auténtica definición. Se vuelve necesaria, así, la concepción de la cosa desde la visión, pues finalmente se trata de captar el orden, las proporciones, los límites que comprende lo permanentemente característico de algo. Y, más aún, siendo la visión la que enseña que no hay nada más agradable que captar las imágenes, tratándose ahora de la imagen por excelencia de la cosa, esto es, de su *ser*, es el paradigma de la visión el que da a entender también que aprehender las cosas en su ser no puede sino ser la actividad más placentera.

Desde el paradigma de la visión, en suma, la filosofía puede entenderse como el *amor al aspecto por excelencia* de las cosas, y es que, como Aristóteles nos lo enseña, amamos las percepciones, y no son sino las percepciones visuales las que más amamos, pues ellas son las que más nos dejan de cara a la definición de las cosas. Pero, si esto es así, ¿qué agrega la luz ahora a esta manera de pensar? Nuestro problema sigue siendo el de dejar hablar a una metafísica de la luz. Desde lo anterior ya entendemos que esta implica el esfuerzo de salir urgentemente de la aporía de la *cosa percibida* para situarnos en su *pura forma*. Y, no obstante, es el rol de la luz el que aún debe ser precisado para entender por qué un paradigma de la visión es el adecuado. Qué es la luz en una metafísica de la luz es lo último que debemos discutir.

4. LA SABIDURÍA DEL ASPECTO: PENSAR LA COSA Y SU SER DESDE UNA METAFÍSICA DE LA LUZ

Elucidar el rol de la luz ayudará a aclarar por qué es pertinente asumir un paradigma de la visión para tomar al ente en términos de su aspecto y claridad. Para ello quizás resulte pertinente contraponer dos ideas de luz en apariencia identificables: la noción de luz cristiana y aquella implicada en una metafísica de la luz. Ambas, en efecto, establecen una dependencia de la presencia de las cosas a la propia luz⁶.

En el contexto cristiano, la luz es entendida como el origen de las cosas en cuanto iluminadas. Dios, en efecto, es la fuente luminosa y es en virtud de él que todo aparece. Tal significado simbólico se observa, por cierto, en las iglesias cristianas. Mientras que todo el espacio de oración se halla en penumbras, es el templo el centro luminoso, el mismo que “para el creyente representa la luz del más allá, divina, sobrenatural” (Bultmann 36). La luz, que simboliza la epifanía divina y el esfuerzo del creyente, radicará en recibirla como vida eterna (34).

Mas lo que interesa aquí es reparar en que, pese a que en dicho contexto la luz sea entendida por la vía del ser de las cosas y se presente como su origen, posee un rasgo del todo ajeno respecto de aquella luz mentada en una metafísica de la luz. En efecto, la luz cristiana es entendida como *algo* que se “incorpora” (25) y como algo que ha de ser previo en el tiempo para que las cosas puedan recién aparecer. Precisamente, tal concepción de la luz como *algo* es aquello de lo que carece la noción de luz que ahora queremos discutir.

⁶ Estas advertencias sobre la noción de luz como origen de las cosas puede también contraponerse con aquella desarrollada en la física. En su contexto, esta es entendida como flujo de electrones que impactan la materia atómica de los cuerpos. Una noción de luz, por cierto, que se halla lejos de aquella de la cual se realza su luminosidad como condición del aparecer de las cosas cotidianas con las que tratamos. Ciertamente, esta idea de luz es muy cercana a aquella que la establece como el origen de la presencia de las cosas que aquí discutimos. Son los índices que brinda Wilhelm Schapp sobre la relación entre la *cosa-para* (*Wozuding*) y la luz en las ciencias naturales los que pueden complementar las discusiones aquí propuestas (18).

No obstante, para entender esto es preciso reconducir la posición de Aristóteles a una noción de luz que no es sino la heredada desde Platón. Aristóteles, lo veíamos, no rechaza la noción de εἶδος, *i.e.*, de aspecto, para pensar las cosas. Mas, se pregunta: “¿cómo iban a existir separadas (χωρὶς) las ideas (αἱ ιδέαι), si son esencias (οὐσίαι) de las cosas?” (*Metafísica* 991b 2-3). Aristóteles, lo decíamos, entiende el ser en términos del aspecto y es por esto que εἶδος es el nombre dado por él a la οὐσία. Sin embargo, así como resulta un sinsentido pensar que el aspecto de algo esté separado de ese algo, afirmar, como lo haría Platón, que las cosas que son *participan* de su *ser*, es una premisa que insiste en una separación del todo vacía (992a 28-29). El problema sigue siendo, entonces, cómo rendir cuenta de eso que les permite a las cosas ser lo que son para explicar su actual presencia. Y es justamente tal aporía la que Platón señala en aquella obra que Aristóteles mismo refiere para esgrimir sus reparos: *Fedón*.

En efecto, la búsqueda de una respuesta a esta problemática es lo que Sócrates refiere a sus acompañantes como su propio camino filosófico. Y será él mismo el que se tomará como ejemplo para discernir vías posibles de indagación. Se trata de explicar su propia presencia, mientras aguarda sentado su condena. Las vías propuestas son decisivas. La primera radica en afirmar que está sentado en virtud de la flexibilidad de sus huesos y tendones que, al contraerse y distenderse (*Fedón* 98c 6-7), permitirían tal disposición. Y, sin embargo, pese a lo viable que pueda resultar esta referencia a la constitución corporal, Sócrates no tarda en exclamar: “hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Megara [...] si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena [...] antes de huir y desertar” (99a 1-4). Y es con tal aclaración que se realza otra vía de indagación. Desde lo que Sócrates estimó *lo mejor* –se sugiere– es que tendones y huesos pueden ser concebidos como causa de que esté sentado, pero si hubiese estimado que lo mejor era huir, tendones y huesos podrían ser ahora claramente descritos como causa de que estuviese marchando lejos de ahí. En otras palabras, la causa perteneciente al ámbito material no puede ser causa sino solo en la medida en que sea concebida como tal desde otro ámbito causal. Por ello, creer que esta es la que da

razón última de Sócrates sentado implica una riesgosa confusión: se omite su clara dependencia al hecho de haber estimado *mejor* aceptar lo que la ciudad dicta.

En *Fedón* leemos sobre esta confusión: “eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa” (99b 2-4). La distinción atañe a dos ámbitos distintos de causa. La primera es material. Pero con ella se entiende a una cosa dando cuenta de otra en cuanto es una causa *según lo que está siendo* (τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι). Mientras que es la *otra* causa la que permite considerar a lo material como causa efectiva (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ’ εἴη αἴτιον). Mas, siendo esto así, el problema es que esta segunda noción de causa resulta del todo ajena al sentido común. ¿Qué tipo de causa es, pues, esa que, no siendo una cosa, como sí lo son huesos y tendones, puede ser concebida como tal? ¿Cómo es explicable la presencia de las cosas según aquello que no es una cosa? Sócrates mismo expresa la extrañeza de este ámbito causal: “Pero llamar causas a lo de esta clase –dice él– es demasiado absurdo” (99a 5). Y, sin embargo, no hay duda de que esta es la vía para dar cuenta de la presencia de las cosas. En *Fedón*, Sócrates afirma respecto de cualquier ente que es bello “que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia [...] de aquello que es lo bello” (100d 5-6).

Pues bien, ¿cómo entender esa relación entre *lo bello* y la *cosa bella* si, siendo *lo bello* su causa, no puede ser una cosa? Por lo pronto, habrá que cuidarse de no identificar lo bello con las proporciones materiales. Se trata ahora de detectar un cierto *sentido* según el cual algo se presenta *materialmente* como bello. Queremos entender dicho sentido como lo que la cosa en su *configuración material* parece *pretender* en cada momento, pues es precisamente *pretendiéndolo* que ella se muestra materialmente *siendo bella*. Habrá que concebir, entonces, la relación de *lo bello* con la *cosa bella* como si su materia aspirase a *ajustarse* a dicho sentido. Y, siendo así, tal sentido debiese ser entendido como si se tratara de algo *amable*, como si la cosa lo *imitase* en tanto que *ser así es lo mejor*.

Como es sabido, Platón llama a eso que aquí describimos como un *sentido pretendido*: el bien. Detectar, pues, eso pretendido, es decir, lo

bello en cuanto el bien aspirado por la cosa, no es algo distinto que captar su ser. Y es que eso que se pretende como bien es lo que parece *reunirla y mantenerla unitariamente* en su configuración material. Por tanto, ambos términos ayudan a precisar mejor la relación entre *lo bello* y la *cosa bella*. Es al modo de *reunir y mantener unida* a la cosa como *bella*, que *lo bello* mismo es comprensible como su *ser*. Sin embargo, dice Sócrates, aquellos que se hallan perdidos buscando cosas concretas que expliquen la presencia de otras cosas concretas como, por ejemplo, “un Atlante más poderoso y más inmortal [...] que lo abarque todo mejor”, no reconocerán tal bien como su ser, pues “no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona (συνδεῖν) y mantiene (συνέχειν) todo” (*Fedón* 99c 3-6).

He ahí que este *sentido pretendido* por la materia pueda ser entendido como *desligado* de ella, pues esta aparece *aspirando* a él, mientras que aquel se mantiene autónomo, invariable, siempre igual a sí mismo. Dicho sentido, entonces, se muestra como una *causa primigenia*, porque todo lo que pueda ser causa en el ámbito material es absolutamente dependiente de él. Así, esta dimensión que *reúne y conserva unido* como un sentido siempre *idéntico a sí mismo* –*lo bello* de la *cosa bella*– no puede captarse por la percepción, ya que esta solo tiene acceso a su materia. Por tanto, se hace urgente “desprenderse del cuerpo”, dirá Sócrates, para captar lo *semejante y puro*, pues eso es lo *verdadero* de algo (67a 6 - 67b 1).

Y, asimismo, entender la configuración corporal de Sócrates *desde* un estimar *lo mejor* corresponde precisamente al modo de indagación anterior. Estimar que lo *mejor* es aguardar la condena es precisamente aquello que da cuenta de que Sócrates *materialmente* se encuentre sentado, pues tal disposición corporal es solo posible en la pretensión de *ser virtuoso*. Sócrates sentado no es, en definitiva, sino la presencia corporal que *aspira* y se *ajusta* al ser virtuoso. De esto se trata, pues, tomar a la cosa desde su *causa primigenia*: prescindir de lo material para indagar aquello que esta *pretende* y que no es sino aquello a lo que debe auténticamente su orden. Y esto no es sino *su ser*: lo que la *reúne y mantiene unida*. He aquí la problemática relación entre el ser y el ente: ese ser no es *algo*, sino el *origen* cohesionante, *no cósmico*, de la presencia material de ese *algo*.

Precisamente aquí es donde la luz se justifica como recurso necesario para describir esta compleja relación. Ese *sentido pretendido* permite, por una parte, que la cosa se exhiba en su configuración material. Pero también es ese mismo *sentido* el que permite captar a la cosa en cuanto una presencia que aspira a él. Es decir: mientras la cosa *es* configurándose materialmente según un *sentido*, es este sentido el que posibilita, a la vez, conocerla según su propia verdad. Por tanto, dicho sentido, el bien, lo *amable* y *pretendido*, no puede ser mejor descrito que en términos del *ver* y lo *visto*, comprendiendo que ambos acaecen en la *luz*. En *República* leemos: “el sentido de la vista y el poder de ser visto se hallan ligados por un vínculo de una especie nada pequeña” (507e 1-4). Y tal vínculo es la *luz*

Así, pues, como el *ver* y el *ser visto* solo son posibles *en* la luz, la presencia del ente y la posibilidad de conocerlo no pueden sino acaecer en el interior de un *sentido*. Es desde lo *bello*, en efecto, que tanto el aparecer de la *cosa bella* como su *conocimiento* como bella son posibles. Son, por ello, *luz*, *ver* y lo *visto* los recursos adecuados para comprender al *ser*, al *conocer* y al *ente*. Y es Platón mismo el que confirma su pertinencia: “lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que es inteligible, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve” (508b 12-508c 2). En fin, ya podemos entender que la necesidad de asumir el paradigma de la visión para pensar a las cosas como aspecto debe darse desde la noción del bien, de lo *pretendido* por las cosas, como *luz*. Y es que es la vista, dice Platón, lo más “afín al sol [...] de los órganos que conciernen los sentidos” (508b 2-3).

Pero, ¿qué noción de luz es la que lleva finalmente a aceptar el paradigma de la visión? Decíamos que en la comprensión cristiana esta es concebida como una cosa. Mas tal cosificación no es lícita si ya entendemos que el ser, como origen de la presencia, siendo *causa primigenia*, no puede ser una cosa. La luz, por ende, no puede ser *algo* como un haz o un flujo luminoso. Más bien ha de entenderse aquí como *claridad*. En efecto, lo que la analogía sugiere no es pensar la presencia del ente respecto de otro ente, como si se necesitara de la cosa sol o luz para presentarse y ser conocido. Se trata, más bien, de captar al *ente siendo* para explicitar la claridad misma

según la que este aparece. La metafísica de la luz en Platón es, por tanto, un pensar la presencia de las cosas en la *claridad*, y su esfuerzo es conocer esa claridad, porque solo en ella estas son lo que son. Así, el fenómeno fundamental al que refiere una metafísica de la luz es el de la *iluminación*, la misma que lleva a entender que el conocimiento ha de desplegarse como un *ver lo visto en la luz*.

Ahora bien, es cierto que en el ámbito material la iluminación lleva a pensar en la mera superficie. Sin embargo, en el ámbito del ser, esta deja entender que las cosas son siempre según un aspecto fundamental e imperecedero, por ellas pretendido. La iluminación de la superficie, desde el punto de vista material, es algo aspectual, aunque contingente y modificable. No obstante, desde el punto de vista del ser, el *aspecto*, es decir, el εἶδος, es lo cohesionante, lo que *reúne y mantiene unido*, como una imagen imperturbable e idéntica a sí misma, pretendida por la materia en todo momento. Por tanto, *superficie iluminada* y *aspecto iluminado* son dos modos muy distintos de comprender la *iluminación*. El primero refiere a la vía material, el segundo, a la del ser, y es el último el que compete a una metafísica de la luz.

Ya podemos entender, en suma, a la luz como requisito para comprender al ente y su ser según el paradigma de la visión. Su relevancia histórica es innegable. Ella sirvió para entender la vida y el conocimiento en la Grecia antigua⁷. Pero es esa noción griega de luz la que deja abiertas aporías que aún deben ser pensadas al momento de indagar la realidad según una metafísica de la luz. Con Platón luz y oscuridad no solo se escinden demarcando vías de acceso distintas al ente: o permanecer en la claridad del *aspecto en sí* o en lo *oscuro*, incierto, de su contingencia. La escisión supone también una reducción a la luz de todo lo que ha de conocerse (Bremer 22). Platón destaca su paralelismo, pero también subraya que la dimensión material del ente carece de toda dignidad, de cara a un ámbito *noético*, perfecto y noble.

⁷ Sobre el rol de la *luz* en la Antigüedad, tanto *Zur Geschichte der Lichtsymbolik* de Bultmann, como, *Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik* de Dieter Bremer, proporcionan muy sugerentes observaciones que han sido atendidas en esta discusión.

Sin embargo, lo discutido sobre Aristóteles muestra que objetar a Platón, haber separado a la cosa de su aspecto es un llamado a respetar ambas vías. Y es que el ente no puede ser negado en favor de conocer un εἶδος autónomo y real, relegando su materia a un puro *no ser*. Este supone, sin duda, tanto oscuridad como luz, y es precisamente el concepto aristotélico de accidente el que lo enseña. Que el ente es, pues, permanencia y movimiento, οὐσία y συμβεβηκός, es lo que el mismo Aristóteles reconoce al destacar que su conocimiento ha de centrarse en ambos: “si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo ‘Sócrates’ que ‘Sócrates sentado’, o si para cada contrario hay solo otro, o qué es lo contrario [...]?” y luego concluye que “es evidente que es propio de aquella ciencia [la filosofía] conocer qué son, y conocer también sus accidentes” (*Metafísica* 1004b 1-7).

Efectivamente, una metafísica de la luz puede sugerir también un respeto del ente en su *claro-oscuro* constitutivo. Una idea que fue pensada ya antes de Platón, cuando sí era reconocido un diálogo entre luz y oscuridad, como es el caso de un Heráclito, quien puede afirmar: “el dios es día-noche” (Diels 67), validando claridad y oscuridad como dos dimensiones irreducibles entre sí y que, opuestas, poseerían igual dignidad. Empero, lejos de afirmar que el pensar de Aristóteles sea una revalidación de los pensadores presocráticos, lo que reconocemos aquí es su intento de ponderar lo cierto que ellos pudieron decir, como es el problema del *claro-oscuro* de las cosas. Así, cuando una metafísica de la luz plantea al *ser*, al *ente* y al *conocimiento* como un *ver lo visto en la luz*, evidencia una aporía que no es sino sugerida por la propia idea de *luminosidad*: ¿de qué manera, pues, luz y oscuridad se relacionan en el ente, de modo que el conocimiento no lo reduzca solo a lo claro en él? Y es que ambas figuras señalan una verdad innegable en las propias cosas: esa permanencia y cambio que tanto las caracteriza.

Entonces bien, ¿qué quiere decir finalmente “metafísica” cuando ella sugiere un pensar desde la luminosidad? A nuestro juicio, la respuesta puede formularse en estos términos: “La metafísica es así, de un modo originario y fundamental, no ciencia, sino visión (νοεῖν)” (Cataldo 156). En efecto, lo discutido nos advierte que en ella se encarna el sentido primario de la tan

malentendida *especulación*. Especular no es un discurrir injustificado que abusa de ideas extravagantes producto de una imaginación excéntrica, sino un *mirar*. Por ello, muy lejos se está de captar el sentido de una metafísica si se le concibe como una mera disciplina ocupada en temas abstractos y del todo ajenos a la realidad. El pensar que sugiere es el de una observación concreta y cautelosa, respetuosa de las cosas, para captarlas en lo permanente y en su movimiento, resguardándose siempre de que ellas no le hagan caer en el juego de sus aporías. Por ende, el rigor de esta especulación está muy lejos de prescribir estrategias que garanticen un estudio exacto del hoy afamado dato empírico. Su rigor viene animado, por el contrario, de la profunda sospecha ante él y se concreta como el esfuerzo de no concederle el privilegio que acredita mientras oculta sus propias aporías.

Una metafísica de la luz advierte, en suma, que lo empírico es falaz, pues la misma presencia sensible y material es confusa indeterminación si no se la capta desde su *aspecto*, es decir, desde su *ser*: desde lo que le es propiamente característico pese al cambio. ¿No es comprensible, entonces, que aún en nuestros días sigan siendo válidas las advertencias que se puedan aprender de una metafísica de la luz? ¿No es, pues, otro eco de su voz el que se deja oír aún hoy en la fenomenología y en su llamado a pensar al ente en su aparecer? Es esta, de hecho, la que insiste en pensar en la luminosidad para ganar una orientación radical respecto de la realidad. “Orientar” respecto del cual Heidegger pregunta: “¿por qué no ‘occidentar’?”. Y es que el sol no sale del occidente, sino del oriente y: “con la salida del sol, se hace claro, todo se vuelve visible. Las cosas aparecen” (*Zollikoner Seminare* 15). ¿No hay aquí una señal de que un pensar en términos de la luz persiste aún, justo en tiempos en que el dato empírico ya ha establecido su dominio en la investigación?

La metafísica de la luz sigue dejando oír que hay sabiduría en el *aspecto luminoso* de las cosas, instando a conservar tal sabiduría para decir lo justo de ellas, tal y como el mismo Aristóteles indicó, “tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo” (*Metafísica* 1051b 7-9).

En definitiva, así como una metafísica de la luz, todo pensar que quiera desplegarse como un *cauteloso* y *concreto observar* se ve exigido a cultivar esa pregunta fundamental que lo mantenga despierto a las problemáticas aquí discutidas: ¿qué es, ante todo, lo eminentemente propio de las cosas? Mientras se siga sordo a tal cuestión, confiando en que lo empírico es la fuente fiable de todo decir cierto, el riesgo de seguir extraviado en sus aporías seguirá latente. Por esto es que las advertencias implicadas en una metafísica de la luz deben seguir vivas. La tarea y el problema que ella supone son de la más alta urgencia, pues en su respuesta radica la posibilidad de afianzar una guía segura para el pensar, en tiempos en que se ha olvidado cuál es el profundo rigor desde el que se motiva un auténtico *mirar*.

BIBLIOGRAFÍA

- AOIZ, JAVIER Y DEYVIS DENIZ. “Precisiones en torno al uso de αἴσθημα en Aristóteles”. *Praesentia Aristotélica*, 2006, pp. 196-222.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2003.
- _. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- AUBENQUE, PIERRE. *Le problème de l'être chez Aristote*. París: PUF, 1983.
- BENOIST, JOCELYN. *Logique du phénomène*. París: Hermann, 2016.
- BREMER, DIETER. “Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 17, 1973, pp. 7-35.
- BULTMANN, RUDOLF. “Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum”. *Philologus*, vol. 97, 1948, pp. 1-36.
- CATALDO, GUSTAVO. “El saber de visión en Aristóteles”. *Iter. Encuentros*, vol. 3, 1995, pp. 149-157.
- DIELS, HERMANN. *Die Fragmente der Vorsokratiker I*. Berlín: Wiedmannsche Buchhandlung, 1956.
- GARCÍA MARQUÉS, ALFONSO. “Τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστίν, τὸ ὄν: su sentido y traducción”. *Convivium*, vol. 29-30, 2016-17, pp. 49-77.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2002.
- _. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- _. *Zollikoner Seminare*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1994.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Iniciación a la filosofía*. Madrid: Istmo, 1974.
- PLATÓN. *Fedón. Diálogos III*. Madrid: Gredos, 2007.
- _. *República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1998.
- SCHAPP, WILHELM. *Metaphysik der Naturwissenschaft*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 2009.
- TRENDELENBURG, ADOLF. “Das τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι, etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles”. *Rheinisches Museum für Philologie*, 1828, pp. 457- 483.

TUGENDHAT, ERNST. *TI KATA TINOS*. Freiburg/Múnich: Karl Alber, 2003.

XOLOCOTZI, ÁNGEL Y ANTONIO ZIRIÓN. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Maporrúam, 2018.

ZIRIÓN, ANTONIO. "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología". *Diánoia*, vol. 33, n.º 33, 1987, pp. 283-299.