



FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA EN ARISTÓTELES

ONTO-PROTOLOGÍA Y DIALÉCTICA EN LA METAFÍSICA

CARLOS PAVÁN

FONDO EDITORIAL DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
Colección Académica. SERIE TRABAJOS DE ASCENSO

Las obras publicadas en la Colección Académica, series Trabajos de Ascenso y Licenciatura, solo han sido modificadas en su diagramación no así en su contenido, respetándose su integridad el texto que ha sido reconocido por el jurado calificador con la mención publicación.

El Editor

© Fondo Editorial de Humanidades y Educación 2000.
Departamento de Publicaciones. Universidad Central de Venezuela.
Ciudad Universitaria. Caracas-Venezuela.
Teléfonos: 605 2938. Fax: 605 2937

Trabajo Acenso presentado por
Lic. Carlos Paván para optar a la categoría de Profesor Titular

1ª edición 2000

Diseño de colección y portada: *Adrián Prado*

Edición al cuidado de: *Grupo Imagen y punto s.a.*

Autoedición Electrónica: *Eneida Orsini / Maritza Marturet*

100 ejemplares impresos en Venezuela. Printed in Venezuela

Universidad Central de Venezuela

Giuseppe Giannetto

RECTOR

Ernesto González

VICERRECTOR ACADÉMICO

Manuel Mariña

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Elizabeth Marval

SECRETARIA GENERAL

Facultad de Humanidades y Educación

Benjamín Sánchez

DECANO

Vincenzo Piero Lo Monaco

COORDINADOR ACADÉMICO

Eduardo Santoro

COORDINADOR ADMINISTRATIVO

Aura Marina Boadas

COORDINADORA DE EXTENSION

Omar Astorga

COORDINADOR DE POSTGRADO

Adriana Bolívar

COORDINADORA DE INVESTIGACIÓN

A Ariadne, verdadera e insustituible guía de mi laberinto y a mi Familia.

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN: La historiografía contemporánea y la Metafísica</i>	p. 1
I. <i>Los comienzos del debate</i>	p. 10
II. <i>La hipótesis evolutiva: el Aristóteles de Werner Jaeger</i>	p. 16
III. La unidad de la <i>metafísica</i> como usiología: el Aristóteles de Giovanni Reale	p. 23
IV. Pierre Aubenque y el ser como problema	p. 30
CAPÍTULO PRIMERO: <i>Dificultades de la filosofía</i>	p. 46
I. La filosofía y su adquisición	p. 47
II. Naturaleza epistemológica y objeto de la filosofía	p. 59
III. La filosofía y su método	p. 67
IV. Conclusiones: los temas de esta investigación	p. 74
CAPÍTULO SEGUNDO: <i>La adquisición de la filosofía</i>	p. 76
I. El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento	p. 77
II. Acerca de la precomprensión de los principios	p. 100
III. Reflexiones finales acerca de la noción aristotélica de principio	p. 110
CAPÍTULO TERCERO: <i>Naturaleza epistemológica y objeto de la filosofía</i>	p. 113
I. El Libro B y las aporías de la filosofía como onto-protología	p. 114
II. Estudio de las «aporías metodológicas»	p. 120
III. El objeto de la filosofía como onto-protología	p. 133
IV. Las categorías	p. 139
V. La sustancia	p. 147
VI. Ontología y Teología	p. 156
VII. Conclusiones. La filosofía ni es usiología ni teología: es onto-protología	p. 162
CAPÍTULO CUARTO: <i>El método de la filosofía</i>	p. 167
I. La dialéctica	p. 170
II. Dialéctica y <i>Metafísica</i>	p. 182
II. 1. La dialéctica y los dialécticos	p. 182
II. 2. La dialéctica en la <i>Metafísica</i>	p. 188
III. La eficacia de la dialéctica	p. 196
CONCLUSIONES	p. 205
BIBLIOGRAFÍA	p. 214

INTRODUCCIÓN

LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA Y

LA METAFÍSICA

“En la Metafísica confluyen todos los temas de la filosofía de Aristóteles y, a la vez, ella va permeando el campo de todas las otras disciplinas. Ella es la expresión de las razones últimas de su filosofía y cualquier consideración de una parte específica de su doctrina que no tome en cuenta ese órgano central, es condenada a rozar el núcleo central de su contenido sin penetrarlo.”¹

He querido iniciar mis reflexiones con estas palabras de Werner Jaeger porque ellas expresan con absoluta precisión la convicción que guía mi búsqueda. En efecto, *el objetivo de este ensayo es contribuir a desentrañar el sentido y la naturaleza del saber que Aristóteles nos ha legado en los catorce libros que constituyen el texto que conocemos bajo el título de Metafísica asumiendo como hipótesis fundamental que en dicha obra el Estagirita nos ha legado su concepto de filosofía.* Estoy perfectamente consciente de la dificultad del tema y, justamente por ello, he limitado el análisis a tres cuestiones fundamentales, a saber: *la fuente, la naturaleza y el método de la metafísica.* Este enfoque me permitirá precisar las cuestiones desde las cuales articular mi investigación recortando la complicada e inabarcable telaraña exegética que gravita al rededor de la mencionada obra aristotélica.

¹ W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. de G. Calogero, Firenze La Nuova Italia, 1968, p. 514. La traducción del texto así como de todos los demás pasajes de obras en otros idiomas es mía.

Según el recorrido temático indicado, esta investigación consta de una introducción, cuatro capítulos y unas conclusiones finales. Dedicaré la parte introductoria a trazar ciertas líneas - para mí fundamentales- del debate exegético contemporáneo que gira en torno al sentido de la metafísica aristotélica con lo cual espero poner en claro el marco teórico de estas reflexiones. Luego, dedicaré el primer capítulo a perfilar de la manera más clara posible y desde las coordenadas interpretativas delineadas en la *Introducción*, la problemática que discutirá este ensayo. El segundo capítulo versará sobre el tema del origen del saber metafísico; el tercero estudiará la naturaleza epistemológica y el objeto de ese mismo saber y el cuarto reflexionará en torno a su método. Como espero poder mostrar a largo de la investigación y como enfatizaré en las conclusiones, estos tres temas están íntimamente entrelazados de manera que sus mismas relaciones brindarán la unidad temática necesaria a este estudio.

Antes de comenzar el recorrido que acabo de describir, quiero enfatizar que mi pretensión no ha sido ni mucho menos la de brindar una lectura definitiva de la concepción de la filosofía que Aristóteles desarrolla en su *Metafísica*. Lejos de mí está semejante pretensión que juzgo sin duda, por lo menos, pedante. Mi objetivo es contribuir al debate sobre el tema que he elegido con la esperanza de que otros, quizá, unan su voz a la mía contribuyendo así a superar las lagunas y los errores que sin duda se anidan en este trabajo. Dicho esto, empecemos con lo prometido, es decir, con la discusión del sentido de la *Metafísica* en la hermenéutica aristotélica contemporánea no sin antes manifestar mi más sincero reconocimiento a la Profesora Nowys Navas por su valiosa colaboración.

La cuestión del sentido de la metafísica que, en estas páginas, abarca tanto el tema concerniente a la naturaleza en sí de semejante saber, como el de su fuente y de su método, ha sido muchas veces enfocada desde el punto de vista de su unidad temática. Sin embargo, estos problemas no pueden circunscribirse -en su dimensión historiográfica-, a la época contemporánea. En efecto, había sido detectada ya desde la antigüedad y prueba de ello es el mismo título que impusieron los editores a los catorce libros de la obra del Estagirita. Por lo tanto, comenzaré esta introducción justamente por lo primerísimo, a saber: el título que cobija los catorce libros de la obra objeto de nuestro estudio.

En la actualidad, Aubenque ha sido uno de los intérpretes que con más énfasis ha destacado la cuestión de la unidad de la *Metafísica* tomando como punto de referencia la necesidad sentida por los editores de crear un título extraño al vocabulario aristotélico². En

² P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981, pp. 31 – 46. La referencia en cuestión se encuentra en la página 36. En su encomiable traducción de la *Metafísica*, Reale, en el primer volumen, refiriéndose al título en cuestión, recuerda que, “en el siglo pasado y en los primeros decenios del nuestro [la obra es editada, en su más reciente versión, en 1995], los estudiosos coincidían en considerarlo no anterior al primer siglo ante de Cristo. Por primera vez –se decía- se encuentra en Nicolás de Damasco, el cual, según un escolio de un código de la *Metafísica* de Teofrasto, habría escrito un estudio sobre la *Metafísica* de Aristóteles” (Aristóteles, *Metafísica*, trad. it. de G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995, vol. I, p. 41). Sin embargo, en 1951, Moreaux señala: “Este título no se encuentra en la versión de Diógenes, la más fiel y mejor conservada; pero la reconstrucción de las cinco columnas en las cuales el catálogo ha sido transcrito antes de la era cristiana muestra que, en la cuarta columna, Diógenes presenta una falta de cinco títulos (las primeras tres columnas tienen treinta y cinco título, la cuarta sólo treinta). Ahora bien, en base al orden sistemático del *pinax*, la *Metafísica* tendría que ocupar precisamente esta cuarta columna. Por otra parte, la versión anónima presenta, en este punto de la lista, cinco títulos ausentes en Diógenes: el de la *Metafísica* y de cuatro obras hipomnemáticas; por lo tanto, es indudable que estos cinco títulos son los que Diógenes perdió. Se puede, pues, afirmar que la *Metafísica* estaba en la lista de Aristón [Moreaux se refiere a Aristón de Chio de cuyo catálogo derivarían el anónimo y el de Diógenes]. El nombre mismo de *metafísica*, cuya primera mención se creía la de Nicolás de Damasco es, en realidad, muy anterior a Andronico.” (P. Moreaux, *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*, Louvain, 1951, pp. 314 s.). Por lo tanto, y como nos dice Reale, refiriéndose justamente al libro de Moreaux, “Sobre estas bases hasta podríamos afirmar, por lo menos hipotéticamente, que la invención del término se debe a Eudemo (en efecto, según el pseudo Alejandro, la *Metafísica* habría sido entregada a Eudemo quien la habría ordenada por primera vez.” (Aristóteles, *Metafísica*, 1995, vol. I, p. 44). La idea de que la palabra ‘metafísica’ es anterior al primer siglo a. C. ya se encuentra en Jaeger quien escribió: “Hasta la fecha, se creía que la palabra metafísica debiera su origen sólo a la casual ordenación de los escritos aristotélicos en una edición de la edad helenística (en primer lugar, se

efecto, como es bien sabido, la expresión $\sigma\lambda\theta\lambda\theta$ no se encuentra en el *corpus* aristotélico mientras que, en el *De motu animalium*, 6, 700b 7, sí se halla la referencia a un tratado titulado *acerca de la filosofía primera* $\sigma\lambda\theta\lambda\theta$. Pues bien, luce natural que lo más expedito y lo más obvio para los editores habría sido utilizar ese mismo rótulo para titular los catorce enigmáticos libros ya que en la obra que se llamará *Metafísica* ese es uno de los nombres de la ciencia buscada³. La dificultad es, pues, clara: *si los editores conocían la recién citada expresión, ¿por qué sintieron la necesidad de crear otra?* Una posible respuesta se encuentra en la misma *Metafísica* si rastreamos el significado que allí se atribuye a la expresión «filosofía primera». En el libro III, Aristóteles se pregunta: "en suma: ¿es una sola la ciencia de todas las sustancias o son varias?"⁴. La respuesta la encontramos en el libro IV donde se lee:

"tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las sustancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda." (IV, 2, 1004 a 2 ss.)

Esta salida podría hacernos creer que la filosofía primera y la filosofía segunda son partes de la Filosofía y, por ende, no se identifican con ella. Ahora bien, el libro IV se abre precisamente con la conocidísima definición de una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y Aristóteles la identifica expresamente con la ciencia más universal oponiéndola a las ciencias particulares. Estas son las palabras tantas veces citadas del filósofo:

"Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente, sino

pensaba en la de Andrónico) no siendo aristotélica ni siquiera desde el punto de vista del contenido. En realidad esta palabra, *ciertamente creada por un peripatético anterior a Andrónico*, refleja con plena exactitud el motivo fundamental de la «filosofía primera» en su significado originario." (Jaeger, 1968, p. 516 s.)

³ Aubenque, 1981, p. 36 - 37.

⁴ *Metafísica*, III, 2, 997 a 15; trad. cast de V. García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1990, III, 2, 997a 15. Utilizaré también la traducción de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1998 y la traducción al italiano de Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

que, habiendo separado alguna parte de él, considera los accidentes de ésta." (IV, 1, 1003 a 20 ss.)

Como podemos apreciar, la "ciencia del ente en cuanto ente" coincide con la ciencia más universal y, por lo tanto, no se identifica ni con la filosofía primera ni con la filosofía segunda las cuales es preciso considerarlas, entonces, como dos de sus partes. Si ahora recordamos otro conocidísimo texto del libro VI en el que se enuncia la clasificación aristotélica del saber teórico, volveremos a encontrar a la filosofía primera. He aquí las palabras del Estagirita:

"Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso)." (VI, 1, 1026 a 19 ss.)

y, unas cuantas líneas antes, Aristóteles había escrito: "la ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles"⁵. De manera que parecería que, para el filósofo, la "ciencia del ente en cuanto ente" es la ciencia más universal (según vimos, en el libro IV) que incluye a la filosofía primera (que es parte de la Filosofía como ciencia de lo más universal, siempre según IV), identificada a su vez con la teología (en el libro VI). Por consiguiente, la conclusión que se desprendería sería esta: *la ciencia del ente en cuanto ente es la ciencia más universal siendo la filosofía primera (identificada con la teología) parte de ella*⁶.

El libro XI, sin embargo, parece oponerse a esta idea. En efecto allí se lee:

"Y, puesto que también el matemático usa los conceptos comunes de un modo propio, también el considerar los principios de éstos parece corresponder a la *filosofía primera*. En efecto que, quitando a cosas iguales partes iguales, las que quedan son iguales, es común a todo lo que tiene cantidad; pero la matemática se lo apropia para estudiar alguna parte de su peculiar materia; por ejemplo, líneas, ángulos, números o

⁵ 1026a 16.

⁶ Aubenque escribe: "la teología guarda con las otras ciencias una doble relación de yuxtaposición y de preeminencia; es el primer término de una serie, pero no es -al menos no lo es todavía- la ciencia de la serie, de modo que sigue existiendo una oposición respecto de la ciencia del ser en cuanto ser". (Aubenque, 1981, p. 40-41).

alguna otra de las cosas cuantas, pero no en cuanto entes, sino en cuanto cada una de ellas es continua en una, dos o tres dimensiones. La filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto que cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente.” (XI, 4, 1061 b 19 ss.)

El texto recién citado parecería, pues, identificar la filosofía primera y la ciencia del ente en cuanto ente⁷. De ser así, dado que -en el libro VI- la filosofía primera coincide con la teología y -en el XI- la filosofía primera se identifica con la ciencia más universal, es decir, con la ciencia del ente en cuanto ente del IV libro, entonces la conclusión que se impone es que la teología, es decir, la filosofía primera y la ciencia del ente en cuanto ente son la misma ciencia. Sin embargo, hay que señalar que semejante concepción de la filosofía primera sólo se encuentra en el libro XI el cual, por otra parte, se considera como una especie de resumen de los libros III, IV y VI. Ahora bien, el problema que aquí se plantea es claro: mientras en el libro III no aparece la fórmula "filosofía primera", en los libros IV y VI la expresión es utilizada como sinónimo de teología pero no coincide con la ciencia del ente en cuanto ente. En cambio, en el XI, filosofía primera, teología y ciencia del ente en cuanto ente coinciden. Se impone, pues, la pregunta siguiente: ¿cuál es la explicación del singularísimo lenguaje del libro XI? Y aquí, como era de esperarse, las interpretaciones se multiplican. Hay quienes consideran que el libro en cuestión no es auténtico⁸, mientras que otros piensan que es anterior a los libros III, IV y VI⁹. Finalmente no faltan los intérpretes (es el caso de Aubenque) según los cuales "la identificación de la filosofía primera con la ciencia del ser en cuanto ser manifiesta una evolución radical por respecto al

⁷ Si aún se albergaran dudas al respecto, este otro texto debería despejarlas totalmente: "hay una ciencia del ente en cuanto ente y separado." *Met.*, XI, 7, 1064a 28.

⁸ Dicha tesis deriva de la constatación de una "íntima contradicción" teórica -como dice Düring en *Aristotele*, trad. it. de P. Donini, Milano, Mursia, 1976, p. 320- entre los capítulos 1-2 y 3-4. Natorp (en «Über Aristoteles' Metaphysik K, 1-8, 1065 a 26» en *Arch. F. Gesch. d. Philos.*, 1888, 178-193) y Mansion (en «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote» en *Autour d' Aristote*, compilación de estudios de filosofía antigua y medieval en honor de Mons. A. Mansion, Louvain, Publications Universitaires, 1955, p. 165-221), son los dos intérpretes que con más fuerza han denunciado el carácter inauténtico del libro XI.

⁹ Jaeger, 1968, p. 382 ss.

platonismo, e incluso con respecto a la definición «teológica» de la filosofía primera: evolución tan radical que nos resulta difícil atribuirla al propio Aristóteles"¹⁰. Ahora bien, lo dicho permite destacar que (dejando de lado la problemática relativa a la autenticidad del libro XI¹¹), en la *Metafísica* –salvo, obviamente, en el libro XI– la filosofía primera o teología es considerada parte de una ciencia más amplia que, de acuerdo a la terminología del IV libro, ha sido denominada "ciencia del ser en cuanto ser". Por otra parte, aún considerando que el libro XI fuese auténtico, la reducción que allí se hace de la ciencia del ser en cuanto ser a la filosofía primera o teología es rigurosamente restringida a la previa identificación del ente en cuanto ente con el ser divino.

Si ahora tomamos en cuenta todos estos datos del problema, la iniciativa de los editores de crear un título no aristotélico para rotular los catorce libros ya no luce tan arbitraria. En efecto, si –apoyándonos en el *De motu animalium*– se utilizara el título de "filosofía primera", sinónimo de teología, nos encontraríamos en una situación bien curiosa ya que, de los catorce libros, solamente algunos capítulos del libro XII versan sobre el tema mencionado por el título del libro. En este sentido, como destaca acertadamente Aubenque, "al rechazar el título de *filosofía primera*, los editores reconocían la ausencia de preocupaciones teológicas en la mayor parte de los escritos metafísicos."¹² Sin embargo, ¿por qué entonces los editores no utilizaron el título de "ciencia del ser en cuanto ser"? Una posible respuesta¹³ consiste en señalar que los antiguos no lograron identificar el proyecto aristotélico de una ciencia filosófica universal que fuese distinta de las ciencias filosóficas

¹⁰ Aubenque, 1981, p. 43, nota n. 76.

¹¹ "Incluso si se admite que el libro K estuviera ya unido a los otros libros cuando a los editores se les ocurrió dar un título al conjunto, sólo podía confirmar a sus ojos el uso de la expresión *filosofía primera* en el sentido de teología: en él no se definía, en efecto, la filosofía primera como ciencia del ser en cuanto ser sino sólo en la medida en que el ser en cuanto ser se entendería como ser «separado», o sea como ser divino." (Aubenque, 1981, p. 44).

¹² Aubenque, 1981, p. 45.

¹³ Ibid.

particulares así como ellos las concebían, es decir: la física, la matemática, la lógica, la moral y la teología¹⁴. Sin embargo, también es posible conjeturar que tal decisión podría haber sido sugerida por un hecho de mayor peso teórico. En efecto, es bastante problemático identificar el concepto del ser en cuanto ser (aunque pueda identificarse con el de sustancia) con el de ente divino precisamente porque lo universal y lo particular se oponen aquí de una manera demasiado estridente. Ahora bien, estas observaciones que surgen exclusivamente del tema del título de los catorce libros, me han servido para introducirnos -desde el "simple" rótulo bibliográfico-, en la compleja problemática teórica que gravita en torno al verdadero significado de la *Metafísica* y es justamente esta dificultad el tema central de mis próximas reflexiones ubicadas en el contexto de la exegética contemporánea.

¹⁴ Esta hipótesis se apoya en el hecho histórico que nos confirma que en ninguna de las clasificaciones de las ciencias filosóficas anteriores o posteriores a Aristóteles se encuentra una "ciencia del ser en cuanto ser". A este respecto Aubenque escribe: "Dicha ciencia carecía de antepasados y de tradición. Basta remitirse a las clasificaciones del saber que circulaban antes de Aristóteles para darse cuenta de que en ellas no había ningún lugar reservado a lo que hoy llamamos ontología. Los Platónicos dividían generalmente el saber especulativo en tres ramas: dialéctica, física y moral. Jenócrates, según Sexto Empírico, habría sustituido el nombre de dialéctica por el de lógica, y el propio Aristóteles, en un escrito -los *Tópicos* [se refiere al pasaje I, 14, 105 b 20]- aún de influencia platónica, conservará esa división [...] Lo extraño es que tal división tripartita, que no deja lugar alguno para las especulaciones metafísicas, sobrevivirá al aristotelismo, como si el esfuerzo de Aristóteles encaminado a crear una ciencia nueva hubiera sido desdeñado o ignorado por sus sucesores." (Aubenque, 1981, p. 25 s.).

I. Los comienzos del debate.

La temática concerniente al sentido de la metafísica enfocada desde la perspectiva de su unidad en cuanto proyecto epistémico, ha sido muy bien esbozada en estas palabras de Zeller: "la ciencia de los fundamentos últimos de las cosas es menester que atraviese en su totalidad al mundo de las cosas reduciéndolas no a principios finitos, sino a sus causas eternas y, en última instancia, a aquello que es inmóvil e incorpóreo, desde lo cual procede todo movimiento y formación en el mundo corpóreo. Tal ciencia es la Filosofía Primera, que Aristóteles también llama Teología, y su tarea es investigar toda la realidad y los fundamentos últimos que, como el ser último, son también necesariamente los más universales en cuanto conciernen no a una parte de la realidad sino a la totalidad."¹⁵ Zeller, pues, considera que la metafísica aristotélica reúne en sí tanto a la ontología como a la teología. Sin embargo, dicha unidad se yergue sobre una base muy endeble ya que, como señala el mismo exégeta, la noción aristotélica de sustancia es en sí misma contradictoria. He aquí sus palabras: "en el marco del pensamiento de Aristóteles, no sólo no se da oposición entre la metafísica ontológica y la teología sino que, al contrario, la conexión es tan cerrada porque ambas pertenecen a una misma ciencia. De acuerdo con sus temas, esta ciencia puede ser llamada ciencia del ser y ciencia de Dios. Aristóteles considera como ser puro o $\hat{\text{ÚF}}$ " solamente al ser inmaterial y que nunca cambia. Otra cuestión, merecedora de un tratamiento aparte, es si este enfoque puede ser mantenido sin contradicción. Esta cuestión puede ser resuelta sólo negativamente. Las dificultades que se

¹⁵ E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, trad. ing., London, 1897, I, p. 291-92.

presentan aquí *hunden sus raíces demasiado profundamente en todo el sistema aristotélico para ser dejadas de lado por los métodos críticos de la filología [...] La razón última de esto descansa en el doble sentido del concepto de @ÚF\" que penetra toda la Metafísica. Esto significa, en última instancia, como en Platón, que sólo la forma sin la materia puede ser algo actual en el sentido propio como una @ÚF\" o un |<,D(\,Ñ<; sin embargo, por otro lado, la realidad no puede ser negada a las cosas individuales y a la materia ya que sólo los individuos pueden en efecto ser Bdfj0 @ÚF\". De acuerdo al primer punto de vista, la investigación de la @ÚF\" debe limitarse al ser que no cambia y que es inmaterial, el 1,Ã\"; de acuerdo con el segundo, deberían abarcarse equitativamente a todos los entes, incluso al corpóreo.\"¹⁶ Como podemos apreciar en esta larga pero necesaria cita de Zeller, el proyecto metafísico aristotélico unificaría la ontología y la teología. Sin embargo, la unidad de estas dos ciencias depende de una contradicción que afecta nada menos que al concepto mismo de sustancia. En efecto, el concepto aristotélico de sustancia abarcando, por un lado, la forma platónica como |<,D(\,Ñ< -lo cual significa la identificación del ser del ente con la actualidad pura de la forma- y , por el otro, la sustancia primera, -es decir, la sustancia como el compuesto individual de materia y forma- exhibe una gravísima contradicción interna. Ahora bien, el hecho por el cual la noción aristotélica de sustancia primera signifique a la vez la forma separada de la materia y el individuo material concreto es lo que, en la lectura de Zeller, permite unificar el proyecto*

¹⁶ 'Bericht' on Natorp's *Thema und Disposition der arist. Metaph.*, AGP, II, 1889, 270. Aprovecho la traducción del alemán al inglés hecha por Owens de este importante texto de Zeller. Owens cita y traduce algunos pasajes de la contribución del especialista alemán en su obra maestra *The*

metafísico, es decir, unificar la ontología con la teología. Sin embargo, tal unidad es sumamente frágil ya que descansa en una noción de sustancia que el mismo Zeller denuncia como contradictoria.

La lectura del especialista alemán que acabo de resumir en sus líneas gruesas, se entiende si se considera como lo que verdaderamente es: una respuesta a la tesis de Natorp y, a este respecto, es menester señalar que buena parte de la exégesis contemporánea que gravita al rededor de la *Metafísica* es deudora de *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* que Paul Natorp publicó en 1888. Como veremos más adelante en esta misma introducción, la génesis tanto de la hipótesis genética (Jaeger), así como de la problemática (Aubenque) y de la unitaria (Reale) se entiende fácilmente si se considera desde la crisis que produjo el ensayo del neokantiano de Marburgo¹⁷. Ahora bien, la explicación de ese lugar destacado que merece el comentario de Natorp es muy sencilla: en efecto, fue él quien dio al traste con la pretendida unidad de ontología y teología que caracterizaría al sentido propio de la *Metafísica* aristotélica. En otros términos, mientras Zeller –respondiendo a Natorp– vuelve a la lectura clásica y sostiene que el sentido del concepto aristotélico de metafísica coincide con la unidad epistemológica y ontológica de ontología y teología la cual, a su vez, sería de carácter problemático pues se sustentaría en una concepción contradictoria de la sustancia primera, Natorp, cortando por lo sano, rechaza dicha unidad

Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics", Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963, p. 51-52. Cursivas añadidas.

¹⁷ En *Interpretazione della «Metafísica» di Aristotele proposta da Paul Natorp e la sua importanza storica*, introducción de la traducción al Italiano de la obra del intérprete alemán, Reale escribe que dicho texto “es indispensable que se medite atentamente para valorar retrospectivamente el paradigma histórico-genético con el que Werner Jaeger ha releído Aristóteles y que ha dominado

por razones teóricas de mucho peso evitando así la introducción de peligrosas contradicciones de orden ontológico. He aquí las palabras de este exégeta: “Según la interpretación comúnmente aceptada [...] la ciencia filosófica fundamental, por un lado [...] sería la que trata del ser *en general* pero, por el otro o, mejor, en el mismo sentido, tendría como objeto *particular* una determinada esfera del ser, es decir lo que es inmóvil e inmaterial. Sobre la circunstancia por la cual esta doble interpretación de la tarea de la filosofía primera implica una intolerable contradicción –porque el *ser en general*, o *en cuanto ser* (Ñ< GB8äh u Á Đ<), y un *género determinado del ser* (Đ< J4 6"Â (X<@H J4) (1025 b 8 y 9) son opuestos que se excluyen recíprocamente- hasta la fecha no ha habido claridad. Una ciencia que se ocupa del ser en general y en cuanto tal tiene que ser anterior a todas aquellas ciencias que versan siempre y sólo sobre una esfera particular del ser y no puede, al mismo tiempo, ser idéntica con una solamente, aunque sea la más importante y principal de tales ciencias. Ella tiene que demostrar, por decirlo de alguna manera, el lugar metafísico de cada uno de los géneros del ser ((X<0 J@Ø Đ<J@H); tiene que establecer para ellos la existencia y la esencia, las cuales van más allá, como sabemos, de los límites de una ciencia particular. [...] Sobre la base de tales premisas, de las que arranca E 1, parecería imposible que la filosofía primera tenga que ser, por un lado, la ciencia universal que fundamenta a todas las demás ciencias y, por el otro, que dicha ciencia coincida con la

durante el siglo veinte de los años Veinte hasta los sesenta.” (P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 13).

ciencia del ser inmóvil e inmaterial, es decir con el género supremo del ser. En realidad [...]

Aristóteles no cayó para nada en esta contradicción.”¹⁸

Ahora bien, la imposibilidad de identificar ontología y teología depende, según la propuesta de Natorp, de una serie de razones que podemos sintetizar de la siguiente manera: (1) la divinidad es una -aunque eminente- de las causas y los principios mientras que la ontología, en cuanto protología (*identificación que el intérprete utiliza a menudo*), se extiende a todas las causas y principios de manera que identificar la ciencia de Dios y la filosofía en cuanto ciencia del ente en cuanto ente, es erróneo¹⁹; (2) no existe en la obra de Aristóteles una teología en sentido riguroso ya que lo único que podemos conocer de Dios es su existencia y su esencia y ello no es suficiente para garantizar el estatuto epistémico del discurso teológico²⁰. En suma, *la tesis de Natorp, no sólo niega el carácter científico de la teología, sino que hace del discurso sobre Dios un tema, entre otros, de la ontología y esto por la obvia razón de que, si la filosofía primera es ontología en cuanto protología, entonces necesariamente uno de sus objetos debe ser la divinidad.*

¹⁸ Natorp, 1995, p. 65 s.

¹⁹ Escribe Natorp, “La divinidad pertenece, pues, a la filosofía fundamental. Sin embargo, nos preguntamos: ¿sobre qué fundamento? Dios, en efecto, es sólo *una* de las causas, *uno* de los principios, mientras que el objeto de la ciencia buscada está constituido por las causas y los principios *en general*.” (Natorp, 1995, p. 69).

²⁰ “Si en torno a la divinidad –afirma Natorp– hubiese algo más que conocer, entonces ella sería el objeto de una ciencia filosófica específica, de una filosofía segunda (*LJXD" N48@F@N\") *al lado* de la física. Según Aristóteles, sin embargo, *es evidente que esta posibilidad no se da para nada*, al contrario: todo el conocimiento que *nos es posible alcanzar* en torno a la divinidad está ligado a la simple demostración del que es y de *qué es*, de la existencia y de la esencia, y esta es la tarea de la filosofía primera. No existe, pues, una ciencia particular de Dios, una «teología» distinta de la filosofía primera. Paralelamente, sin embargo, tampoco esta última puede identificarse con la *filosofía teológica* [...] porque la divinidad no constituye «*el objeto*», sino sólo «*un objeto*» de la filosofía primera.” (Ibid.)

Como podemos apreciar, la tesis de Natorp no acepta la identificación de ontología y teología que, en cambio, Zeller considera evidente. Ahora bien, la posición de Natorp -que recoge las dificultades teóricas que (según Aubenque, como ya vimos) obligaron a los editores a crear el rótulo no aristotélico de "metafísica"- ilustra claramente el verdadero problema. *Si la filosofía primera es primera en vista de la universalidad de su objeto, entonces no puede ser identificada con la teología que, en cuanto ciencia de lo divino, es ciencia de entes particulares.* En este sentido, la identificación zelleriana, aunque reconozca que sus bases son contradictorias, no es posible por razones de orden epistémico. En este contexto problemático, Hamelin vuelve a plantear la tesis propia de los autores antiguos y medievales²¹. De acuerdo con esta interpretación, en primer lugar, hay que entender que el verdadero significado de la noción de universal en Aristóteles estriba en la intensión y no en la extensión²². Ahora bien, dado este primer paso, la segunda idea fundamental consiste en recordar que, de acuerdo con la concepción epistemológica del Estagirita, "la ciencia no requiere, como objetos universales propiamente dichos [...]. *Ella omite totalmente el elemento extensivo en los géneros y hasta deja de lado los géneros mismos.*"²³ Lo cual significa que el objeto propio de la metafísica es individual de manera

²¹ "Hamelin's interpretation follows the general line of the ancient Greek commentators." (Owens, 1963, p. 59).

²² Coincido plenamente con Owens cuando, refiriéndose a la interpretación de Hamelin de la noción aristotélica de universal desarrollada en *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, escribe: "Only the element of *comprehension* is essential to the Aristotelian universal, he [Hamelin] finds, and not the element of extension." Owens, 1963, p. 58. Una concepción de la universalidad muy parecida a la de Hamelin la encontramos en Aubenque: "no es la extensión de un término la que define su universalidad, y el vocabulario aristotélico distingue muy claramente lo *general*, lo *común* (6@4<·<), de lo universal (6"2·8@L)". Aubenque, 1981, p. 203. Volveremos sobre este tema.

²³ Hamelin, 1920, p. 398. Cursivas añadidas.

que se plantea la posibilidad de unificar la ontología (como ciencia de lo más universal) y la teología (como ciencia de una especial clase de sustancia). Estas son las palabras de Hamelin: "aun sin ser tan evidentemente preponderante el rol de la forma en la realidad de las sustancias compuestas, ello es de poca monta dado que tales sustancias no son todavía aquello que es lo más sustancial y dado que, según Aristóteles, el ser en cuanto ser no debe ser buscado entre ellas, ni tampoco, hablando con propiedad, en el fondo de ninguna de ellas. *El objeto de la filosofía primera, dice Aristóteles, es el ser en cuanto ser. Pero no hay que creer que el ser en cuanto ser sea un universal, un carácter común a todos los seres [...]* Si el ser en cuanto se encuentra en todos los entes y puede ser dicho universal, se trata de un género particular de universalidad: *es un universal porque es primero y fundamento de analogía*. El ser en cuanto ser, siendo primero, es un tipo y es imitado por otros seres. Cada uno de ellos se regula a partir de él. Pero *él es parte de todos ellos*²⁴, y *ello realmente, no lógicamente; y el verdadero nombre de la filosofía primera es Teología* (E, 1, 1026a 18). En una palabra, *el objeto de la filosofía primera es un individuo*. Ahora bien, como Aristóteles repite incesantemente con distintas expresiones, es una pura forma. Es una forma pura porque su función es la de explicar los otros entes y la verdadera explicación consiste en invocar el fin y, en último análisis, la forma."²⁵ La oposición entre Natorp y Hamelin no podría ser más frontal y, si se considera que la interpretación de Zeller constituye una especie de término medio, tal mediación no hace sino patentizar todavía más el conflicto. En efecto, Natorp niega toda reducción de la ontología a la

²⁴ Como podemos apreciar y como veremos con propiedad más adelante (véase *infra*, p. 182 ss.),

teología; por otra parte, Hamelin, utilizando un concepto de universal de orden intensivo y no extensivo, identifica el ser en cuanto ser, por ser justamente lo más universal, con un individuo, es decir, Dios lo cual significa reducir la ontología a la teología y Zeller, aun afirmando la identidad de ontología y teología, la fundamenta en un concepto contradictorio de sustancia lo cual hace peligrar la coherencia de la filosofía aristotélica en su totalidad. Por eso, dije que Zeller es un término medio entre Natorp y Hamelin cuya mediación, sin embargo, es obtenida a un precio demasiado alto en cuanto que compromete la coherencia interna del concepto aristotélico de sustancia.

Hamelin publica *Le Système d' Aristôte* en 1920, treinta y dos años después de que Natorp editara su ensayo: los tiempos son maduros para que Werner Jaeger dé un vuelco a una situación hermenéutica en cuyo contexto el sentido global del concepto de filosofía que fue plasmado en la *Metafísica* no podría haberse expresado de manera más problemática. Sin lugar a dudas, su *Aristóteles* ha sido una obra revolucionaria²⁶ en el marco de los estudios aristotélicos.

el concepto de analogía se traduce rápidamente en el sentido de la participación.

²⁵ Hamelin, 1920, p. 404-405. Cursivas añadidas.

²⁶ A este respecto es oportuno recordar estas palabras de Reale: "A menudo escuchamos que el más grande de los filólogos y de los especialistas alemanes que estudiaron el pensamiento griego fue Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, del cual Werner Jaeger fue discípulo y sucesor en la cátedra de filología clásica de la Universidad de Berlin. Yo, en cambio, estoy convencido de que el discípulo superó al maestro y que el más grande estudioso del pensamiento antiguo ha sido justamente Jaeger." (G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l' unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994 (VI ed.), p. XIII).

II. La hipótesis evolutiva: el Aristóteles de Werner Jaeger.

Como es sabido, en *Metafísica* VI, 1, 1026 a 23 – 32, Aristóteles se percató de la dificultad que estamos analizando -es decir, de la oposición entre el proyecto metafísico ontológico y teológico- y la solución que esboza en el pasaje citado consiste en afirmar que la Filosofía primera es la ciencia más universal porque, siendo teología, se ocupa de lo primero. He aquí sus palabras:

"Podría dudarse, en efecto, si la filosofía primera es universal (BDfJ0 N48@F@N\ 6"2`8@L) o si trata de algún género o de alguna naturaleza en particular (pues no hay un modo único ni siquiera en las matemáticas, sino que la geometría y la astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la matemática universal es común a todas). Pues bien, si no hay ninguna otra sustancia, aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será ciencia primera; pero, si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a esta corresponderá al ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente." (*Met.*, VI, 1, 1026a 23-32).

Evidentemente, este pasaje daría la razón a Hamelin; sin embargo, Jaeger, refiriéndose precisamente a este texto, señala que la conclusión de Aristóteles, en vez de resolver el problema, lo agudiza. En efecto decir que lo más universal coincide con aquello que es primero *contradice el concepto de universal que se encuentra en IV, 1 y al comienzo del VI*. En esos lugares, 'universal' significa lo que no se refiere a ningún ente en particular de manera que transformar, luego, lo 'universal' en lo 'primero' es una clara contradicción.²⁷

²⁷ "La nota marginal [Jaeger se refiere a las últimas frases del texto citado de la *Metafísica*] no elimina la contradicción, sino que la hace más evidente. En el intento de unificar las dos definiciones, que desarrolla con su añadidura, Aristóteles concibe como ciencia universal la ciencia del objeto «primero», que es principio en sentido más amplio de lo que lo son las especies del ser que de él derivan. Pero en IV, 1 y al comienzo del VI universal significa lo que generalmente no se refiere a un ser determinado, es decir a una sección particular del ser." W. Jaeger, 1968, p. 293. Reale, en cambio, afirma: "la equivocación en la que cae Jaeger [...] desplazando el discurso teóricamente, consiste en querer entender el «universal» en el sentido lógico de 6@4<`< mientras

Tal denuncia, sin embargo, no desanima a Jaeger, más bien lo orienta hacia una solución que se conocerá como "interpretación evolutiva" del pensamiento de Aristóteles.

La hipótesis genética jaegeriana se fundamenta en dos sólidas bases: en primer lugar, se señala que los primeros escritos de Aristóteles son claramente platónicos; en segundo lugar, en el diálogo *"Eudemo"*, empieza el progresivo abandono de las tesis platónicas por parte del Estagirita. El rol del *"Eudemo"* en la interpretación de Jaeger es decisivo. En efecto, el intérprete, polemizando con algunos autores²⁸, coloca el diálogo en el período de transición del platonismo juvenil a la versión madura del pensamiento del Estagirita²⁹ apoyándose en la crítica de los números ideales contenida en el texto en cuestión. Ahora bien, la ubicación cronológica del escrito es posible, según Jaeger, si recordamos la estrecha relación que podemos apreciar entre el *"Eudemo"* y el primer libro de la *Metafísica*. "Uno de los pocos datos irrefutables -escribe Jaeger- que se ofrecen al examen cronológico de los tratados es el hecho de que Aristóteles, poco después de la muerte de Platón, con genial improvisación, intentó extraer, de las discusiones académicas en torno a las ideas, ciertos resultados fundamentales elaborando con ellos las primeras líneas de su nueva filosofía en la *forma de un platonismo revisado y más auténtico*. El resultado fue el primitivo esbozo, cuya introducción leemos todavía en el

que Aristóteles aquí lo entiende en el sentido de principio primero que explica todas las cosas, todos los seres." (Aristotele, *Metafísica*, trad. it. de G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995, vol. III, p. 299).

²⁸ "Bernays y Heitz no ven diferencia alguna entre este y los demás escritos exotéricos en cuanto que presuponen que en todas estas obras Aristóteles polemizó en contra de Platón. En cambio Dyroff [...] generaliza su justa opinión según la cual los diálogos y el *Protréptico* tuvieron en gran medida un contenido platónico". (Jaeger, 1968, p. 163, nota n. 1).

²⁹ Jaeger, 1968, p. 163-164.

primer libro de la *Metafísica* [...] No podemos pensar que Aristóteles hubiese publicado, en el *Metafísica*, su crítica antes de esta investigación esotérica. Esta publicación no constituyó el primero, sino el último paso. En el interés de la Academia, Aristóteles debe de haber evitado hasta lo último hablar frente a todos de las divergencias internas de su escuela [...] El diálogo pertenece, pues, al mismo período de la crítica de las ideas contenida en el primer libro de la *Metafísica* o a un período poco posterior el cual, sin embargo, no antecede la muerte de Platón."³⁰ Utilizando hipótesis tan atrevidas como las contenidas en el texto citado, Jaeger sostiene que en la obra de Aristóteles podemos distinguir tres momentos, a saber:

- (1) *Período platónico*. A esta fase del desarrollo filosófico aristotélico debemos adscribir los diálogos (a excepción del *Metafísica*), los tratados más antiguos del *Organon* (*Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Categorías*) y el tercer libro del *De anima*.
- (2) *Período de transición*. Esta etapa empieza con el diálogo *Metafísica* y, dado que coinciden con la temática de este texto, pertenecen a ella también los libros más antiguos de la *Metafísica*: I, III, IV; capítulo 1 del VI; capítulos 9-10 del libro XIII y el XIV (salvo el capítulo 8). A esta *Metafísica antigua*, le sigue una *segunda Metafísica* que comprendería los capítulos 2-6 del libro VI; los libros VII, VIII, IX y X y los capítulos 1-9 del XIII. Al mismo período pertenecen *Acerca del Cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción* y los seis primeros libros de la *Política* y los libros restantes del *Organon*.

³⁰ Jaeger, 1968, p. 167.

- (3) *Período final*. Corresponden a esta etapa los libros dedicados a la investigación científica, *De Anima* I y II y el capítulo 8 del libro XII de la *Metafísica* (en el que se introducen múltiples motores inmóviles).

En la cronología de Jaeger que acabo de esbozar en sus líneas generales, juega un papel preponderante justamente la *Metafísica*. En efecto, en esta obra abundan las posibilidades de comparar el pensamiento del Estagirita con el de Platón. Además, Jaeger considera que la temática de la *Metafísica* se acerca más que cualquier otro texto aristotélico al A%DÂ N48@F@2"; por último, la *Metafísica* no sólo es el tratado con el mayor número de inconsistencias sino que, además, contiene libros que constituyen tratados independientes³¹. En este sentido, se impone centrar nuestra atención en dicha obra.

Como ya se dijo, la comparación del A%DÂ N48@F@2" con el libro A de la *Metafísica* asegura al filólogo alemán que el segundo texto se remonta a una época cercana a la muerte de Platón. Ahora bien, el libro B contiene una serie de aporías cuya solución corresponde a la propia "naturaleza de la ciencia buscada"³². Según Jaeger, todas las dificultades expuestas en el libro B tienen su origen en un marco teórico de corte platónico³³. Por otra parte, al seguir el camino trazado en el libro B, Jaeger hace un descubrimiento según él decisivo. En efecto, los cuatro primeros problemas relativos al concepto, al argumento y a los límites de la metafísica³⁴, se resuelven en los libros que

³¹ Véase al respecto Jaeger, 1968, p. 221 ss.

³² *Met.*, I, 2, 983a 21.

³³ He aquí las palabras de este exégeta: "en el libro de los problemas, en realidad lo que se expone es la problemática de la doctrina platónica, en cuya corrección trabaja Aristóteles en la fase más antigua de su especulación metafísica. Los problemas que expone se refieren si excepción alguna a la esfera de lo suprasensible." (Jaeger, 1968, p. 262).

³⁴ Se trata de las aporías planteadas por Aristóteles en *Met.*, III, 1, 995b 4-19. Allí se plantean los siguientes problemas: (1)"la primera dificultad se refiere al problema que ya nos hemos planteado en la Introducción [A, 2]: si corresponde a una sola o a varias ciencias investigar las causas"; (2)"si es propio de la ciencia contemplar sólo los primeros principios de la sustancia, o también los principios en que todos basan sus demostraciones"; (3)"si la ciencia trata de la sustancia, ¿es una

siguen inmediatamente al B (es decir en los libros ' y E). Ahora bien, lo que atrae la atención del intérprete es que, de acuerdo al plan teórico trazado en B, deberíamos encontrar en el libro Z la discusión concerniente a las entidades suprasensibles. "Además - continúa Jaeger- uno desearía también que, como sucede en ' y E, una referencia cualquiera nos avisara del tránsito a la discusión relativa al fundamental problema metafísico. *En cambio, en lugar del problema concerniente a la existencia de lo suprasensible, se inserta en Z, inesperadamente, la teoría de la sustancia en general. Con esto Aristóteles abandona por completo, en los tres libros que siguen, las líneas programáticas determinadas en el libro B.*"³⁵ ¿Cuál es, pues, la conclusión de este intérprete? Los libros dedicados a la temática de la sustancia (Z-I) han abandonado el plan originario trazado en B con lo cual se añade algo nuevo, no previsto en ese libro³⁶. Jaeger, obviamente, no ignora que la respuesta clásica a este problema consiste en señalar que, de acuerdo a la concepción general del conocimiento planteada por Aristóteles³⁷, la discusión acerca de la realidad suprasensible debe ir precedida por el tratamiento de la sustancia sensible. Sin embargo, dicha solución no le convence por varias razones. En primer lugar, en su opinión, él mismo ha demostrado que el libro B es contemporáneo de A. En segundo lugar, la primera persona plural ya no se usa en Z y, por último, un minucioso análisis de

la que trata de todas las substancias por son varias? Y, si son varias, ¿son todas del mismo género, o unas hay que llamarlas sabidurías y a otras otra cosa?"; (4)"Y también es necesario indagar lo siguiente: si ha de afirmarse que sólo hay substancias sensibles, o también otras además de éstas, y si es único o son varios los géneros de las substancias, como dicen los que suponen las especies y, entre éstas y las cosas sensibles, las cosas matemáticas". El rol de las aporías, como veremos, es fundamental en la *Metafísica* tanto desde el punto de vista estructural (véase *infra* pp. 136 ss.) como desde la perspectiva metodológica (*infra*, pp. 144 ss.).

³⁵ Jaeger, 1968, p. 263.

³⁶ Escribe Jaeger: "los libros sobre la @ÛF\ (- y 1) no representan para nada la ejecución del plan originario, sino que son algo más nuevo y reciente que Aristóteles ha sustituido al estudio primitivo o ha insertado en el." (Jaeger, 1968, p. 263-264).

³⁷ Se trata de la conocida distinción escolástica entre lo que es primero para nosotros y lo que es primero en sí (*quoad nos / simpliciter*). Véase al respecto *Met.*, II, 1, 993b 8-11 y VII, 3, 1029b 1-4. Este tema será discutido ampliamente a partir de la página 107 de esta investigación.

M 9-10 y de N ha convencido al intérprete de la absoluta independencia de Z respecto de B³⁸. Sin embargo, hay que sopesar con mucho cuidado dicha independencia. En efecto, no se trata de un desvío temático reclamado por razones metodológicas como pretende la interpretación clásica, sino de una independencia teórica producida por un cambio decisivo de postura filosófica. Según Jaeger, pues, "es indudable que los libros Z-H no tratan la cuestión de la sustancia en constante referencia a su supuesto objetivo, es decir a la demostración de la realidad suprasensible que debería seguirle [...] por el contrario tenemos la impresión que el tema haya sido escrito con la *intención de refutar el concepto platónico de ser*, que colocaba el ser supremo en lo supremamente universal, y para *contraponer a esta sublimación del inmaterialismo, la demostración del valor positivo que la materia (â80) y el substrato (ßB@6%\:,<@<) poseían en vista del concepto de la realidad.*"³⁹ Esta radical contraposición de Aristóteles y Platón merece ser atentamente sopesada. Es un hecho que en A, 9 -libro, como vimos, introductorio, según Jaeger- se encuentra una completa y madura crítica del platonismo (retomada en M, 4) que ya había sido elaborada en el A%DÂ N48@F@2". De ser así, ya desde la muerte de Platón, Aristóteles habría formulado su crítica definitiva a la trascendencia de las ideas. Ahora bien, si consideramos este dato ¿qué significado tiene el supuesto «cambio de ruta» respecto de A-B que se produce en Z-I? Aceptemos la interpretación de Jaeger y preguntémonos por el verdadero significado del «cambio de ruta». Si es verdad que "el esbozo de los problemas metafísicos brindado en el libro B no prevé el *excursus* de los libros Z-H"⁴⁰; si, por otra parte, dicho *excursus* supone el abandono definitivo del "inmaterialismo" platónico y si, por último, desde B, Aristóteles abría formulado su crítica de las ideas platónicas, entonces ¿en qué

³⁸ Jaeger, 1968, p. 264 ss.

³⁹ Jaeger, 1968, p. 267-268.

⁴⁰ Jaeger, 1968, p.266.

quedamos respecto del problema concerniente a la unidad del proyecto metafísico? Lo que la lectura de Jaeger nos autoriza a afirmar es que, a lo sumo, se ha producido un cambio de orden respecto de un libro (el B), pero el enfoque global de la metafísica como ciencia de la sustancia en tanto noción no separada (la crítica del PTD4F:~H platónico), se ha mantenido. En otros términos, parece que ciertas afirmaciones de Jaeger merecen ser delimitadas de alguna manera. Ahora bien, ¿encontramos en este intérprete luces para resolver el problema de la unidad de la metafísica como proyecto teórico? Consideremos con atención el texto siguiente: "Si examinamos la conexión del libro Z con el que lo precede, veremos confirmada también desde ese ángulo la idea de que Z ha sido insertado en el lugar que ahora ocupa cuando ya había sido terminado como libro independiente. Los libros ' y E discuten [...] los cuatro primeros problemas [Jaeger se refiere obviamente a B] concernientes al concepto de la ciencia que se intentaba buscar. Esta parte se cierra en E 1. Sigue ahora *algo nuevo*: la teoría de los distintos significados del ente y de aquello que entre ellos es el más fundamental, el de la sustancia. Empieza, pues, la parte principal de la *Metafísica*."⁴¹ Lo curioso de este nuevo giro se patentiza si consideramos las primeras líneas de Z en función de los distintos significados del ser señalados en E, 2. En efecto, -y este es un dato irrefutable- cuando en Z se da inicio a la investigación en torno al ser en sentido sustancial, Aristóteles vuelve a plantear los mismos significados del ser dados en E, 2 *sin hacer ninguna referencia a la lista anterior*. Concluye, pues, Jaeger: "si E, 2 hubiese precedido, en la época en la que Aristóteles lo escribió, este mismo comienzo del libro acerca de la sustancia, o habría hecho referencia a la amplia enumeración (ya brindada en aquel pasaje), de los distintos significados del ente, o habría renunciado del todo a formular otra, dado que cualquiera hubiese recordado la anterior. *Si, en cambio, Z es*

⁴¹Jaeger, 1968, p. 271.

*una investigación sobre la @ÚF" nacida independientemente de los demás libros sobre la Metafísica, se entiende inmediatamente porque al comenzar tal investigación tenga que ser brevemente determinada la posición de la @ÚF" en el seno del conjunto de los posibles significados del ser, antes que nada mediante una referencia a la tabla de las categorías."*⁴²

En líneas generales y sin entrar en la consideración puntual del enorme despliegue de datos que nos brinda Jaeger, su propuesta hermenéutica puede resumirse así: en primer lugar, este intérprete distingue dos fases de la elaboración de la *Metafísica*: una en la que el Estagirita se mantiene todavía aferrado a la concepción platónica de filosofía y la otra en la que Aristóteles elabora su propio concepto de la "ciencia buscada". Sabemos que a la primera parte corresponden los libros A, B, ' , E 1 y a la segunda E 2-4, Z-H. Cuando Aristóteles introdujo la segunda parte tuvo que reelaborar la estructura de la *Metafísica*, tomando en cuenta la nueva perspectiva introducida en Z-H. En estos dos libros, el hilo conductor había sido el de los distintos significados de @ÚF" (à80,, ,É*@H, 6"2' 8@L, JÍ \ ½< ,É<"4); el engarce con la anterior concepción del saber metafísico es dada por la tabla de los significados del ser (FL:\$, \$06`H, •702XH, FPZ:"J" J-H 6"J0(@D`"H, *L<V:;4 6"Â |<%D(%\`) de E 2 y Z 1. Así, concluye Jaeger: "*a la teoría de la forma pura, libre de materia, Aristóteles antepuso a manera de pórtico, la teoría de la forma en general como verdadera realidad y sustancia y, anterior a esta puso, como atrio, la teoría de los diversos significados del ∅<, entre los cuales destacaba el de @ÚF" como el único que correspondería a la investigación metafísica.*"⁴³ Como delata el mismo lenguaje estructurado a la luz de una metáfora arquitectónica, la idea de Jaeger es que, aun pudiéndose distinguir en la *Metafísica* dos distintas redacciones, es menester reconocer que

⁴² Jaeger, 1968, p. 272.

⁴³ Jaeger, 1968, op. cit., p. 273. Cursivas añadidas.

Aristóteles se esforzó por encontrar una estructura unitaria que el intérprete descubre en E, 1 y, precisamente, en los distintos significados del ser. Sin embargo, es necesario destacar que el mismo Jaeger, a veces, cae en la error de acentuar demasiado el perfil discontinuo de la *Metafísica* aristotélica como, por ejemplo, cuando hace consideraciones como la que citaré a continuación: "sin duda las dos deducciones del concepto de la metafísica no son el resultado de un único acto de creación espiritual. Dos procesos de pensamiento *esencialmente distintos* se encuentran engarzados el uno en el otro. Vemos inmediatamente que el más originario y antiguo es el teológico-platónico, y no solamente en virtud de consideraciones históricas, sino también porque es aquel mucho menos desarrollado y más esquemático. Ello proviene de la tendencia del platónico que distingue radicalmente los reinos de lo sensible y de lo suprasensible, mientras la definición del $\text{Ñ} < \text{Á} \text{Ñ} <$ comprende todo ente en un grande y unitario edificio jerárquico."⁴⁴ Aún así, vuelve la metáfora del *gran edificio jerárquicamente proyectado* con lo cual se mitiga la presencia de cierto dualismo, dualismo, por cierto, que la lectura de Jaeger no puede ocultar. Ahora bien, la prueba de que la interpretación jaegeriana *-evolutivamente dualista, pero teóricamente unitaria-* no deja de pensar la *Metafísica* como un "todo jerárquicamente estructurado" la encontramos en uno de los más convencidos partidarios de la interpretación unitaria de la *Metafísica*, es decir, Giovanni Reale.

III. La unidad de la metafísica como usiología: el Aristóteles de Giovanni Reale.

Este otro gran intérprete del pensamiento aristotélico, en un texto de 1961, aún aceptando la hipótesis de Jaeger según la cual los textos de la *Metafísica* no fueron escritos todos ellos en los últimos doce años en Atenas, sino que se remontan al periodo de Assos y Mitilene, critica al intérprete alemán en su pretensión de determinar cuáles partes corresponden a cada periodo. Tal objeción tiene su razón de ser en que la hipótesis de Jaeger no se sustenta en ninguna base histórica siendo, más bien, resultado de una previa

⁴⁴ Jaeger, 1968, p. 294.

asunción de una supuesta etapa platónica que antecedería a la etapa "aristotélica" del pensamiento del Estagirita⁴⁵. Ahora bien, Reale, crítico de Jaeger, a lo largo de las casi seiscientas páginas de su obra *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele*⁴⁶ desarrolla el tema de la unidad de la metafísica aristotélica mostrando una gran rigurosidad teórica y un impresionante manejo de los textos aristotélicos y de la bibliografía crítica.

En sus líneas generales la lectura de Reale se articula a partir de la integración de los que este exégeta denomina los "componentes" metafísicos y que corresponden a las cuatro concepciones de la *BDfJ0 N48@F@N*" que utiliza Aristóteles en su *Metafisica*. En este sentido, la filosofía primera entendida como ciencia de las primeras causas y de los primeros principios –o, según Reale, como arqueología o aitiología– coincide con la ciencia del ente en cuanto ente –ontología– con la ciencia de la sustancia –o usiología, según la terminología de Reale– y, por último, con la teología de manera que los cuatro componentes, lejos de corresponder a distintos proyectos teóricos, deben ser considerados como distintas facetas de un único saber que es la *BDfJ0 N48@F@N*" y que, a la postre, coincide con la teología. Ahora bien, describir detalladamente el recorrido teórico de Reale no sólo es inconveniente en una introducción sino que, además, es innecesario para los fines de la investigación de manera que –como hice con todos los autores que he analizado hasta ahora– trazaré un apretado resumen de las grandes líneas de la propuesta hermenéutica del exegeta italiano.

Escribe Reale: "la *BDfJ0 N48@F@N*" es, en primer lugar, aitiología o arqueología, investigación *B,DÂ J□ BDäJ*" "*ÇJ4*" *6"Â J□H •DPVH*. Las causas y los principios primeros son las condiciones o las razones supremas de lo real: son aquello que fundamenta y, por ende, lo que explica la realidad. Los libros A y B de ninguna manera son los únicos que contienen esta perspectiva, sino que, simplemente, son aquellos que la desarrollan enfatizándola explícitamente."⁴⁷ A partir de esta idea, Reale emprende un recorrido temático que, resumido muy sucintamente, es el siguiente. La identificación de la filosofía primera con la arqueología o aitiología se reafirma en *Γ*, allí donde Aristóteles señala que la investigación sobre el *Ñ< Á Đ<* no es otra cosa que la búsqueda de sus causas primeras y de sus primeros principios (*Met.*, IV, 1, 1003^a 31 ss.)⁴⁸. Esta misma identificación

⁴⁵ "el lugar más frágil de la lectura jaegeriana de Aristóteles –observa Reale– la interpretación de los escritos exotéricos del Estagirita. Jaeger está en lo cierto cuando dice que tales textos no fueron todos ellos escritos en los últimos doce años, en Atenas, sino que una gran parte de ellos se remonta a la época de Axos y Mitilene. Pero se equivoca luego, cuando intenta establecer cuáles partes pertenecen al primer período y cuáles al último. Y se equivoca porque, faltándole todo dato histórico sobre el cual fundamentarse, se ve obligado a apoyarse en presupuestos de carácter teórico." (G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Bari, Laterza, 1982 (II ed.), 41-42).

⁴⁶ G. Reale, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1961: utilizaré en estas páginas el texto de la sexta edición de 1994. Es menester señalar que un resumen de esta obra, escrito por el autor, se ha sido traducido al castellano con el título: G. Reale, *Guía de la lectura de la «Metafisica» de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999.

⁴⁷ Reale, 1994, p. 327.

⁴⁸ A este respecto véase, sobre todo, el capítulo III de la obra de Reale.

reaparece, según Reale, al comienzo y al final del libro E⁴⁹ y “es retomada y desarrollada en los libros Z-H; particularmente interesante es Z, 17 donde la @ÚF" es reducida al "ÇJ4@< y donde, pues, se funden la investigación aitiológica y la usiológica”⁵⁰. En lo concerniente a los libros 1, 5 y 7 y a M y N, se reafirma la misma identificación de la filosofía primera y la aitiología de manera que la conclusión a la que nos conduce este intérprete es esta: “la perspectiva aitiológica o arqueológica no es una etapa, ni temprana, ni media, ni última, de la evolución del pensamiento del Estagirita en torno al objeto de la filosofía primera, sino una *constante* presente a lo largo de todos los libros. Este aspecto de la metafísica es esencial y hunde sus raíces muy profundamente en el pensamiento griego.”⁵¹

Ahora bien, una vez identificada la filosofía primera con la teoría de los primeros principios, Reale repite su estrategia con el componente ontológico, es decir, reduce la filosofía primera en cuanto saber protológico a la ontología desarrollando, una vez más, su lectura a partir del libro A. He aquí sus palabras: “Se cree comúnmente que la determinación de la filosofía primera como ontología, es decir, como teoría del ser, está ausente en el libro A y que sólo en ' es cuando se lleva a cabo. Esta convicción, sin embargo, no tiene un fundamento sólido: el libro A contiene la misma concepción que el libro ' y lo muestra claramente, aun cuando no utilice la expresión «JÎ Ñ< Á Ð<», expresión generalmente muy poco entendida en su sentido propiamente aristotélico.”⁵² La prueba de lo dicho se obtiene preguntándonos acerca de cuáles son los principios que investiga la sabiduría aitiológica. “La F@N" [...] es conocimiento de las causas y principios primeros o supremos; pues bien, en cuanto primeros y supremos, los principios y las causas no pueden ser propios de esta o aquella realidad particular sino, más bien, de toda la realidad. En otras palabras, la metafísica no versa sobre las causas y principios de este o aquel ser determinado sino de todos los entes, lo cual significa que versa sobre las causas y principios del ser en cuanto tal. Por consiguiente, concluiremos diciendo que, en cuanto conocimiento de las causas y principios primeros, la sabiduría es conocimiento de las causas y de los principios de todo el ser: en este sentido, la aitiología se configura necesariamente como ontología.” Y esta tesis se apoyada en la lectura minuciosa de A dirigida a rastrear todos aquellos pasajes que confirman lo dicho.

La tesis recién expuesta es reforzada por este exégeta mediante el estudio del mismo problema en '. La estrategia, en este caso, consiste en enfatizar lo señalado por Aristóteles en el primer capítulo del libro en cuestión. Allí, como sabemos, el Estagirita opone la ciencia del ser en cuanto ser a las ciencias particulares⁵³ de lo cual Reale infiere la siguiente conclusión: “el objeto de las ciencias particulares es una realidad particular [...] la filosofía, en cambio, versa sobre la realidad en cuanto tal, no en cuanto es esta o aquella

⁴⁹ VI, 1 1025b 3 ss. y VI, 4, 1028^a 3 ss. Este tema es desarrollado por Reale en el capítulo IV.

⁵⁰ Reale, 1994, p. 328. Consúltese sobre este tema el capítulo V de la obra de Reale.

⁵¹ Ibid.

⁵² Reale, 1994, p. 31.

⁵³ 1003a 21-26.

realidad particular, sino en cuanto es la realidad considerada por sí misma, la realidad en cuanto realidad o el ser en cuanto ser. No obstante, queda aún por determinar qué significa estudiar la realidad o el ser «en su totalidad», la realidad como realidad o el ser como ser. Para precisarlo, Aristóteles retoma la doctrina aitiológica, desarrollada en A y B, y reduce explícitamente la ontología a la aitiología.⁵⁴ Enunciada esta tesis, Reale, una vez más, procede a fundamentarla mediante el acostumbrado análisis textual en el cual el estudio minucioso de la expresión « $\text{J}\hat{\text{I}} \text{Ñ} < \text{Á} \text{Đ} <$ » juega un rol decisivo.

Mostrada la profunda unidad de la ontología y la aitiología, Reale emprende la tercera fase de su camino hermenéutico y concentra su atención en la metafísica entendida como usiología: es decir, emprende el estudio del bloque Z, H, 1, I. Por razones de suyo evidentes, limitaré mi comentario de las argumentaciones en cuestión ciñéndome a su lectura del libro Z. En primer lugar, el intérprete considera la noción de $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ e insiste en su identificación con el $\text{Ñ} < \square \text{B}8\text{ä} \text{H}$: he aquí sus palabras: “Aristóteles, cerrando Z, 1, identifica la investigación en torno al ser y la investigación de la sustancia [...] El libro Z, pues, aclara toda duda -si aún existiera alguna-, a este respecto: *una ontología general, en sentido moderno, no existe en Aristóteles: lo que el Estagirita nos ha dejado –y que quería dejarnos- es una teoría de la sustancia; ni podía ser de otra manera ya que para él, los otros modos del ser no son sino ser-para-la-sustancia.*”⁵⁵

Una vez sentada la identidad entre el ser en cuanto ser y la sustancia, es decir, de la ontología y la usiología, Reale da el siguiente paso y muestra la identificación de la usiología con la aitiología. Asumiendo como punto de referencia los análisis aristotélicos de Z en torno a la naturaleza del devenir afirma: “El análisis de los principios del devenir, es decir, de las cuatro causas, nos permite confirmar de una vez, la clara preeminencia del $\text{\%É*}\text{@}\text{H}$, del $\text{J}\hat{\text{I}} \text{J} \backslash \mu < \text{,É} < \text{"}4$, o de la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$. De esta manera, *queda probado que la aitiología aristotélica es, en efecto, una usiología o teoría de la causa formal y sustancial. La proposición también puede invertirse: la usiología aristotélica es aitiología, en el sentido de que la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ aristotélica es " $\text{ÆJ}\backslash$ " y $\bullet \text{DPZ}$ principal.*”⁵⁶ En conclusión, la ontología es usiología y la usiología es aitiología, siendo ésta última filosofía primera.

Llegado a este punto, este autor emprende la última etapa de su recorrido centrando sus esfuerzos en mostrar la identidad de la metafísica aristotélica y su cuarto componente, la teología. Para lograrlo, su estrategia consiste, en primer lugar, en mostrar que el innegable componente teológico de 7 se inserta en la concepción usiológica de Z. A tal fin, lleva a cabo un análisis textual comparativo de los primeros capítulos de los libros Z H 1 y 7 llegando a la siguiente conclusión: “La comparación de Z H 1 y 7 documenta, pues, que, en este como en aquellos libros, la metafísica es concebida como $\text{2}\% \text{TD}\backslash$ " $\text{B}\% \text{D}\hat{\text{A}} \text{J-H}$ $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ "H, es decir como usiología.”⁵⁷ Ahora bien, “la $\text{@}\hat{\text{U}}\text{F}\backslash$ absorbe en sí misma toda la realidad, porque lo que no es sustancia no puede ser otra cosa que *modo, afección, o*

⁵⁴ Reale, p. 101.

⁵⁵ Reale, 1994, p. 182. Cursivas añadidas.

⁵⁶ Reale, 1994, p. 192. Cursivas añadidas.

⁵⁷ Reale, 1994, p. 262

propiedad de la @ÚF". [...] Demostrado en 7 que el objeto de la filosofía primera es la @ÚF" y examinadas las razones de esta tesis, nos queda ver de qué manera [...] se implican recíprocamente la usiología y la teología.”⁵⁸ Esta última etapa de la lectura que propone Reale se cierra con esta afirmación: “En conclusión: en 7 hay un estudio de la categoría de la sustancia (2%TD" B%DÂ J-H @ÚF"H), presentado como investigación metafísica, justamente en el mismo sentido de Z y H 1 y, en líneas generales, de los otros libros. Las afirmaciones de Aristóteles –es decir, que la sustancia sensible es el objeto específico de la física, mientras que el objeto específico de la filosofía primera es la @ÚF" G6\<0J@H o separada de lo sensible- no constituyen para nada una aporía. Según Aristóteles, en efecto, como hemos visto, no se resuelve el problema de la sustancia trascendente sino investigando la categoría de la @ÚF" en toda su extensión: en este sentido, *el análisis de la sustancia sensible se concibe como condición preliminar del análisis de la sustancia suprasensible*; por lo tanto, *en este sentido* pertenece a la investigación metafísica también la "ÆF20J- @ÚF". Esto se verifica tanto en el contexto de libro 7, como en el de Z H 1 y de toda la *Metafísica*.”⁵⁹ En síntesis, “¿cuál es el horizonte de la metafísica aristotélica? Esta es nuestra respuesta: *el horizonte es el que determinan los cuatro componentes con toda la dialéctica de sus recíprocas relaciones. La perspectiva usiológica es la que se presta mejor para constatar el distinto sentido de las relaciones: por lo tanto, es lícito, en sentido general, hablar de un horizonte usiológico de la metafísica aristotélica, tomando en cuenta el significado complejo del término, el cual, en sus distintas dimensiones, da lugar también a las otras perspectivas de la filosofía primera incluyéndolas en sí mismo. Sin embargo, desde otro punto de vista, el significado último de la metafísica aristotélica queda determinado en sentido peculiar y específico, por el componente teológico. En efecto, éste es el punto focal o de convergencia de los otros y, juntos, lo que confiere a cada uno de los componentes un alcance trans-físico, es decir, una relevancia metafísica.*”⁶⁰

Este mismo resultado que, como hemos visto, Reale obtiene mediante un acucioso trabajo de comparación textual, es alcanzado por el mismo autor también en un sentido rigurosamente teórico lo cual, patentizándose, de manera solapada, en *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica in Aristotele*, llega a su máxima expresión en 1993 en el primer tomo de la monumental traducción de la *Metafísica*, una de las versiones más impresionantes de esta obra⁶¹. A continuación y de forma muy sucinta, expondré las líneas generales de esta dimensión de la lectura de Reale.

Tomando como punto de referencia ', 2, 1003 a 33 – 1003 b 6, es decir, el conocidísimo texto con que comienza el segundo capítulo del IV libro y en el cual Aristóteles, luego de

⁵⁸ Reale, 1994, p. 263.

⁵⁹ Reale, 1994, p. 267. Cursivas añadidas.

⁶⁰ Reale, 1993, p. 336. Cursivas añadidas.

⁶¹ El texto en cuestión, publicado en 1993, consta de tres tomos (casi dos mil páginas): el primero contiene una interpretación general del pensamiento metafísico del Estagirita y los índices; el segundo la traducción italiana, con la transcripción del texto griego, de la *Metafísica* y el tercero comentarios y resúmenes.

haber señalado la constitutiva multivocidad del ser, hace referencia a una posible unidad centrada en el concepto de sustancia para así evitar toda posible homonimia, Reale infiere las siguientes conclusiones: (1) *el ser no es unívoco como pensaba Parménides*; (2) *el ser “expresa, originariamente, una «multiplicidad de significados»”*⁶²; (3) *esto implica que “el ser no se puede reducir a un «género» y mucho menos a una «especie». Se trata, pues, de un concepto transgenérico, además de transespecífico, [...] Los medievales dirán que es concepto analógico. Pero Aristóteles no utiliza nunca el término «analogía» en relación con el ser. Se puede ciertamente utilizar, pero con una serie de necesarias acotaciones”*⁶³; (4) *aun cuando el ser tenga muchos significados, no es homónimo sino que “La unidad de los significados del ser es la unidad de los múltiples términos que implican la referencia a una unidad, es decir, a una única naturaleza”*⁶⁴; (5) *tal naturaleza que unifica el ser evitando su homonimia pero, a la vez, conservando su multivocidad, es la sustancia*. Estos son los principios de los que Reale desprende su interpretación teórica: ellos le permiten conectar su lectura con la «tabla»⁶⁵ que recoge los cuatro significados del ser. He aquí las palabras de este exégeta: “Alcanzado el concepto de ser y el principio de la *originaria y estructural multiplicidad de los significados del ser*, es preciso decir cuántos y cuáles son estos significados. Aristóteles traza una precisa «tabla» de los significados del ser en) 7 y la retoma luego, en los libros siguientes, particularmente en E, 1 y en K.”⁶⁶ Los significados del ser aludidos son, obviamente, cuatro, a saber: *el ser como accidente, el ser en sí o la sustancia, el ser como verdad y falsedad y el ser como potencia y acto*. Ahora bien, “los cuatro significados del ser, en realidad, son *cuatro grupos de significados: en efecto, cada uno de ellos reagrupa, ulteriormente, significados similares (análogos), pero no idénticos, es decir, no unívocos.*”⁶⁷ Tales sentidos fundamentales que articulan los cuatro grupos de significados del ser son las categorías, “Por consiguiente, la expresión «el ser según las figuras de las categorías» *indica tantos distintos significados del ser cuantas ellas son* (ocho según la *Metafísica* y la *Física*, diez según la lista de las *Categorías* y de los *Tópicos*).”⁶⁸ Ahora bien, dado que las categorías -como sentencia IV, 2- se dicen todas ellas en relación a la sustancia, entonces, es posible unificar todos los significados del ser en torno a este último concepto. Sin embargo, a su vez, la misma sustancia tiene varios significados que será preciso articular. Como es sabido, Aristóteles -en VII, 3- distingue cuatro sentidos de sustancia: como esencia, como universal, como género y como sujeto. Ahora bien, Reale considera que Aristóteles utiliza cinco criterios para determinar cuáles de tales sentidos corresponde a la sustancia en cuanto tal. He aquí sus palabras: “1) En primer

⁶² Aristotele, *Metafísica*, Saggio critico, testo greco con traduzione a fronte, e comentario a cura di Giovanni Reale, Milano, 1995, vol. I, p. 84.

⁶³ Reale, 1995, p. 85.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ El término es de Reale, 1995, p. 88.

⁶⁶ Reale, 1995, p. 88.

⁶⁷ Reale, 1995, p. 93.

⁶⁸ Reale, 1995, pp. 93 s.

lugar, se llamará sustancia *lo que no inhiere en otro y que, por consiguiente, no se predica de otro, siendo substrato de inherencia y de predicación de los otros modos de ser [...]*⁶⁹ 2) En segundo lugar, tiene credenciales para ser llamado sustancia sólo un ente que sea *capaz de subsistir separadamente respecto del resto (PTD4FJ<), de manera autónoma, en y para sí (6"2z"βJ)*⁷⁰. 3) En tercer lugar, puede llamarse sustancia solamente lo que es *un algo determinado (J*0 J4)*: no puede, pues, ser sustancia un atributo universal, ni un ente abstracto [...]⁷¹. 4) Además, peculiaridad de la sustancialidad es la *unidad intrínseca*: no puede ser sustancia un mero agregado de partes [...]⁷². 5) Finalmente, es característica de la sustancia el *acto y la actualidad (|<XD(%4")*: será sustancia sólo lo que es acto [...]⁷³. Dado estos criterios, Reale llega a una primera conclusión: de los cuatro candidatos al título de sustancia *sólo la esencia y el compuesto cumplen con todos ellos*. Pero, en segundo lugar, al decidir cuáles de estos dos últimos significados merece el título de sustancia, la respuesta de este intérprete es esta: *“la forma es sustancia en sentido más propio, justamente porque es fundamento, causa y principio. [...] En suma, quoad nos, sustancia por antonomasia es el compuesto concreto; en si y por naturaleza es, en cambio, sustancia por antonomasia la forma.”*⁷⁴ Esta conclusión deja el camino libre para la identificación de la sustancia en sentido absoluto con el acto puro o la forma en cuanto tal, es decir, con Dios, de manera que “el tercer tipo de sustancia [Reale se refiere a *Met.* XII, 6] constituye el objeto peculiar [...] de la metafísica.”⁷⁵ De esta manera, una vez más pero mediante un recorrido de carácter rigurosamente teórico, Reale llega a la misma conclusión que brindó el rastreo textual de los cuatro componentes de la *Metafísica*: la ontología de Aristóteles es usiología y esta se reduce a teología⁷⁶.

⁶⁹ *Met.* VII, 3, 1029 a 8 s. y 13, 1038 b 15; V, 8, 1017 a 24.

⁷⁰ *Met.* VII, 3, 1029 a 28 ; 13, 1038 b 23 ss. y 16, 1040 b 5 ss.

⁷¹ *Met.*, V, 8, 1017 b 25; VII, 3, 1029 a 28 ; 4, 1030 a 3 ss.; 12, 1037 b 27; 15, 1039 a 1.

⁷² *Met.* VII, 12, 1037 b 27; 1039 a 3; 16, 1040 b 5 ss; VII, 6 *passim*

⁷³ *Met.* VIII, 2 y 3. Reale, 1995, p. 124 s.

⁷⁴ Reale, 1995, p. 128. Cursivas añadidas.

⁷⁵ Reale, 1995, p. 141.

⁷⁶ En este sentido, Reale coincide con Owens, quien, en 1951, finalizando su *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, escribió: “los varios modos aristotélicos de designar la ciencia de la Sustancia separada pueden ser fácilmente vistos como descripciones de la misma filosofía primera. La ciencia de las causas más elevadas de las cosas, la ciencia del ente en cuanto ente, la ciencia de la verdad, denotan todas la misma disciplina. La filosofía es una ciencia de los *pros hén* equívocos, y por lo tanto estudia la primera instancia que sucesivamente es expresada por todas las demás. La primera instancia de la Sustancia, del Ser en cuanto Ser, de la Forma, de las causas, de la verdad en sentido objetivo, es igualmente la Sustancia separada. La naturaleza de la Sustancia separada es el tema estudiado bajo todas estas designaciones. Por lo tanto, *la concepción ontológica de esta ciencia no se encuentra en ninguna de las otras partes de la Metafísica*. Una ciencia que trate universalmente de los entes, que no se identifique con la ciencia de un tipo definido de Ser, el tipo primario, es extraña al proceder del Estagirita.” (J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963 (II ed.), p. 470 s.)

He resumido en apretadísima síntesis la lectura de Reale quien, como pudimos apreciar, propone una interpretación fuertemente unitaria de la *Metafísica* aristotélica centrada en la tesis que enfatiza el sentido marcadamente usio-teológico de dicho saber. Como ya se dijo, este resultado hermenéutico se remonta a 1961, fecha de publicación de la obra maestra de Reale dedicada al tema de la unidad de la *Metafísica* y es confirmado en el primer tomo de su monumental traducción de la *Metafísica* de 1993. El año siguiente, en 1962, Pierre Aubenque publica su obra maestra en la que el unitarismo es condenado de la manera más categórica. A continuación estudiaremos los aspectos fundamentales de esta lectura, diametralmente opuesta a la de Reale y, justamente por ello, el mejor banco de prueba para someter a un estricto control la lectura del intérprete italiano.

IV. Pierre Aubenque y el ser como problema.

La interpretación de Aubenque -y el título de su obra así lo anuncia⁷⁷-, se coloca desde un ángulo sumamente crítico respecto de las lecturas unitarias de la *Metafísica*. En efecto, su propuesta exegética consiste en leer el ser aristotélico como *problema*, con lo cual se enfatiza de entrada que la perspectiva de abordaje de la temática metafísica es claramente aporética. A partir de semejante óptica, el autor francés se propone realizar una tarea titánica: hay que buscar al "verdadero Aristóteles", al Aristóteles anterior a sus comentaristas, "anterior al aristotelismo"⁷⁸ mismo. He aquí las palabras de este intérprete: "nuestro propósito es sencillo y se resume en pocas palabras: no pretendemos aportar novedades acerca de Aristóteles, sino, al contrario, intentamos desaprender todo lo que la tradición ha añadido al aristotelismo primitivo."⁷⁹ Semejante manifestación de "modestia"

⁷⁷ Me refiero a *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962. Ya he citado la traducción castellana a la que haré referencia.

⁷⁸ Esta expresión se encuentra en un estimulante ensayo sobre la interpretación de Aubenque que nos brinda Jacques Brunschwig. El artículo al que me refiero es «Dialectique et ontologie chez Aristote», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1964, n. 2, pp. 179.

⁷⁹ Aubenque, 1981, p. 9.

está fuera de lugar: lo que Aubenque pretende es entregarnos al "verdadero Aristóteles" tarea que, de suyo, nada tiene de modesto. Ahora bien, ¿cómo logra -si en verdad lo logra- su propósito?

Su interpretación comienza señalando que la "ciencia buscada" (B4FJZ:0 .0J@L:X<0) es un saber cuya naturaleza y estructura empiezan a gestarse a partir de un enfoque del ser que hunde sus raíces en los problemas del lenguaje⁸⁰. La referencia polémica e histórica es aquí la Sofística y Aubenque analiza con gran finura la posición defendida por esta corriente filosófica. Según él, los sofistas "*no parecen haber poseído, en cualquier caso, la idea de que el lenguaje pudiera tener cierta profundidad, reenviando a algo distinto de sí mismo*: sus teorías son, podríamos decir, teorías inmanentistas del lenguaje; el lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es una misma cosa con lo que expresa, y no un *signo* que hubiera que rebasar en dirección a un significado no dado, sino problemático -lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada."⁸¹ Semejante concepción del lenguaje, esta especie de *cogitatio vocum* griega, se expresa con claridad en Antístenes y Gorgias. En un texto del primero -que nos ha sido transmitido por Proclo y que Aubenque destaca como fundamental- se lee: "Todo discurso está en lo cierto; pues quien habla dice

⁸⁰ La ontología aristotélica en cuanto saber que brota de una reflexión acerca del lenguaje es una interpretación del todo correcta; sin embargo, es oportuno destacar que, aunque nacida del lenguaje, no se reduce a un simple reflejo del mismo. Moreau, a este respecto, escribe: "La metafísica del ser es una conquista del genio griego, y *no un reflejo de las estructuras espontáneas de la lengua griega*. Sin embargo, ello no significa que en Aristóteles ella no se constituya mediante una reflexión sobre la función del lenguaje y de las condiciones que hacen posible su utilización." (J. Moreau, «Remarques sur l'ontologie aristotélicienne», en *Revue philosophique de Louvain*, n. 2, 1964, p. 230. Cursivas añadidas).

⁸¹ Aristóteles, 1981, p.98. Cursivas añadidas.

algo; pero quien dice algo dice el ser, y quien dice el ser está en lo cierto."⁸² Como señala a renglón seguido Aubenque, este filósofo utiliza ϵ sólo en sentido activo; de manera que, *hablar no es hablar de sino que hablar es decir algo*. La sutura entre ser y lenguaje no es mediada por la concepción del símbolo y de la significación en cuanto elementos relacionados con su referente. Lo mismo ocurre con mayor claridad en Gorgias. He aquí sus palabras: "Los cuerpos visibles son completamente diferentes de las palabras. Pues el medio por el que se capta lo visible es completamente diferente de aquel por el que se captan las palabras. Siendo así, el discurso no revela en modo alguno las cosas a que se refiere [ϵ], de la misma manera que unas cosas no revelan en modo alguno la naturaleza de las otras"⁸³. Cosa y palabra son, pues, realidades parecidas en cuanto que la palabra es un ente⁸⁴, es decir, en cuanto que es ella misma ser: "Como el discurso es una *cosa* [ϵ] y un ser, es imposible que nos revele la *cosa* [ϵ] a que se refiere y el ser."⁸⁵ Hay que tener mucho cuidado al respecto. La palabra no es el ente al que se refiere -segundo sentido del término ϵ en el texto recién citado- pero sí es una cosa y es ser -primer sentido de ϵ - de manera que, el lenguaje no es visto en su aspecto referencial sino en una dimensión del todo real. En otras términos, la palabra se confunde con el ente porque es ella misma el ser. Concluye, pues, Aubenque: "el discurso no remite a otra cosa que a sí mismo. Siendo una

⁸² Aubenque, 1981, p. 99. La traducción del fragmento del sofista es del mismo Aubenque.

⁸³ Aubenque, 1981, p. 100. La traducción es de Aubenque

⁸⁴ "El medio que tenemos de expresar es el discurso [...], y el discurso no es aquello a que se refiere, no es lo ente [...]; por tanto, lo que nosotros comunicamos a los demás no es lo ente, sino el discurso, que es diferente de aquello a que se refiere." *Adversus Mathematicos*, citado y traducido por Aubenque, 1981, p. 100.

cosa entre las cosas, su relación con las demás no pertenece al orden de la *significación*, sino sólo al del *encuentro*"⁸⁶. El carácter óntico de la palabra, su misma naturaleza transformada en ser, es lo que impide la comunicación. Si la palabra es ser, entonces las palabras no dicen otras cosas. Semejante concepción del lenguaje, según Aubenque, no satisface a Aristóteles cuyas críticas al respecto son fundamentales para la constitución de su ontología.

El Estagirita, ya desde el comienzo del *De interpretatione*, insiste en el carácter simbólico de las palabras⁸⁷. Tal peculiaridad, enfatiza este intérprete, no coincide con el hecho de que las palabras sean signos ya que Aristóteles distingue entre $\text{F0:}\% \tilde{\text{A}}\text{@}<$ y $\text{Fb:}\$ \text{@}8\text{@}<$. El primero puede ser algo natural, mientras que el segundo requiere de la intervención del sujeto. "Esto es lo que Aristóteles expresa –escribe Aubenque– al definir el discurso ($\text{8}^{\prime}(\text{@H})$) como "un sonido oral que tiene una significación convencional [$\text{6}^{\prime}\text{J}\square$ FL<2Z60<]"⁸⁸. Dicha convencionalidad, según las palabras del mismo Estagirita, debe entenderse

"en el sentido de que nada es por naturaleza un nombre, sino que sólo lo es cuando llega a ser símbolo, pues hasta cuando sonidos inarticulados, como los de los brutos, manifiestan alguna cosa, ninguno de ellos constituye sin embargo un nombre". (*De Int.*, 16 a 26 ss).⁸⁹

⁸⁵ *Adversus mathematicos*, VII, 86. Citado y traducido por Aubenque, 1981, p. 100.

⁸⁶ *ibid.*

⁸⁷ "Los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por la voz." *De int.*, 1, 16^a 3.

⁸⁸ Aubenque, 1981, p. 106: el texto que cita y traduce Aubenque pertenece al *De int.*, 4, 16b 28.

⁸⁹ La traducción es del mismo Aubenque.

De todo lo dicho podemos concluir que "el símbolo es, a la vez, más y menos que el signo"⁹⁰. Es más porque supone la intencionalidad del alma; es menos porque su carácter convencional patentiza su escasez de espesor óptico⁹¹. Dejemos una vez más la palabra a Aristóteles según la traducción del mismo Aubenque:

"entre nombre y cosas no hay semejanza completa: tanto los nombres como la pluralidad de las definiciones son limitados en número, mientras que las cosas son infinitas. Es, pues, inevitable que cosas varias sean significadas por una sola definición y un único nombre." (*Refutaciones Sofísticas*, 165 a 10 ss.)

Nuestro lenguaje se caracteriza por una constitutiva *penuria nominum* en virtud de la cual parece abrirse, entre el nombre y las cosas, el abismo de una equivocidad inevitable. Este problema, es decir, el hecho en virtud del cual "una misma palabra significa necesariamente una pluralidad de cosas, y que la equivocidad [...] lejos de ser un mero accidente del lenguaje, aparece desde el principio como su vicio"⁹² esencial"⁹³ debe ser resuelto si no se quiere condenar al fracaso toda posibilidad de explicación de la capacidad humana de comunicación. Ahora bien, Aubenque asegura que Aristóteles resuelve la dificultad introduciendo la distinción fundamental entre significación y significado: "¿cómo conciliar esa unidad en la significación con la pluralidad de significados? Una sola vía se le abre a

⁹⁰ Aubenque, 1981, p. 106.

⁹¹ Como comenta acertadamente a este respecto André de Muralt en su excelente artículo sobre la interpretación de Aubenque, "El lenguaje no forma una unidad con el ser, no es el ser que se manifiesta, no es lo verdadero. Lejos de ser el lenguaje del ser que habla al hombre, es el lenguaje del hombre que habla del ser. De esta manera puede ser verdadero o falso y manifiesta la actividad cognitiva del sujeto humano «¿qué sentido tendría el discurrir si las cosas aparecieran por ellas mismas y no tuviesen necesidad del discurso? [*Poética*, 19, 1456 b 7]." (A. De Muralt, «Comment dire l' être? Le problème de l' être et de ses significations chez Aristote», en *Studia Philosophica*, vol. XXIII, 1963, p. 110).

⁹² Algunos intérpretes han criticado esta calificación de Aubenque. Escribe al respecto Araos: "El ser predicable de muchos es, en este sentido, el gran poder de la lengua, un poder que, en palabras de Aristóteles, le pertenece «por naturaleza», por su misma esencia. Entenderlo como una limitación inevitable o como «vicio esencial» del lenguaje, revela una extrema incompreensión de su ser: aquella que no advierte la desemejanza que hay entre las palabras y las cosas." (J. Araos, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 233. Véase *infra* p. 179 s.).

⁹³ Aubenque, 1981, p. 116.

Aristóteles: distinguir entre el significado último, que es múltiple y, en rigor, infinito (puesto que el lenguaje, en último análisis, significa los individuos), y la significación, que es aquello a cuyo través se apunta hacia el significado, y que se confundirá, según veremos, con la esencia.”⁹⁴ Esta distinción entre significado y significación, es decir, entre significado y sentido, hace de Aristóteles no sólo el precursor de Frege sino del descubrimiento de la dimensión pragmática del lenguaje⁹⁵. En efecto, si, por un lado, la equivocidad se manifiesta como pluralidad insuperable de significados y, por el otro, es menester reconocer la existencia de otra homonimia de carácter accidental que consiste en la pluralidad de las significaciones, entonces será preciso introducir un tercer factor que, mediando entre significado y significación, haga que el primero sea condicionado por la segunda. Ahora bien, ese factor estriba en la *intencionalidad del hablante*, es decir, en la función pragmática del lenguaje. He aquí las palabras de Aubenque: “Distinguir las múltiples significaciones de una misma palabra: ésa será [...] la tarea principal –podría incluso decirse que la única- de quien quiera denunciar las ilusiones sofisticas. En efecto: tan sólo la distinción de significaciones nos permitirá discernir, detrás de la palabra pronunciada por el interlocutor, la *intención* que lo anima en el momento de pronunciarla, y, por tanto, la cosa que pretende significar en ese preciso momento.”⁹⁶

Ahora bien, todo esto que nos dice el intérprete galo no es refinada especulación exegética ya que encuentra un firme respaldo en un decisivo texto de los *Tópicos* que el mismo Aubenque traduce así:

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ “La significación –escribe de Muralt- se fundamenta en la intención significante que la anima [...] Es el pensamiento el que hace del sonido un signo que remite intencionalmente a un significado. Es ella la que justifica a la vez la separación y la relación entre el lenguaje y lo real. Es, pues, la significación del pensamiento la que fundamenta la significación del lenguaje; es la semejanza intencional del pensamiento respecto de lo real la que fundamenta la relación del lenguaje y la realidad.” (A. De Muralt, 1963, p. 111).

⁹⁶ Aubenque, 1981, p. 117 s. Cursivas añadidas.

“Es útil haber examinado el número de las múltiples significaciones de un término, tanto en orden a la claridad de la discusión (pues se puede conocer mejor qué es lo que se mantiene, una vez que se ha puesto en claro la diversidad de sus significaciones) como para asegurarnos de que nuestros razonamientos se aplican a la cosa misma, y no sólo a su nombre. En efecto, sin ver con claridad en qué sentido se toma un término, puede suceder que quien responde, lo mismo que quien interroga, no dirijan su espíritu hacia la misma cosa. Por el contrario, una vez que se han aclarado los diferentes sentidos de un término, y se sabe a cuál de ellos dirige su espíritu el interlocutor cuando enuncia su aserto, entonces parecería ridículo que quien interroga no aplicase su argumento en dicho sentido.” (*Tóp.*, 1, 18, 108 a 18 ss.)⁹⁷

Lo cual significa que “el valor significante no es inherente a la palabra misma, sino que *depende de la intención que lo anima* [...] El lenguaje, institución humana, remite por una parte, a las intenciones humanas que lo animan y, por otra, a las cosas hacia las que tales intenciones se dirigen: al decir que el lenguaje es significante, no se hace más que reconocer esa doble referencia.”⁹⁸ O, como dice el mismo Estagirita,

“el hecho de dirigirse al pensamiento no reside en el argumento mismo, sino en la actitud de quien responde por respecto a los puntos que concede.” (*Argumentos Sof.*, 10, 170 b 12).⁹⁹

Ahora bien, lo dicho parecería conceder demasiado terreno al sofista. En efecto, si el significado depende de las significaciones y estas, a su vez, de la intención del hablante, ¿acaso todo ello no es reforzar la tesis del «hombre medida»? En otras palabras, frente a la irrupción del relativismo que manifiesta su peligrosa presencia en la inevitable referencia a la intencionalidad del hablante, ¿cuál puede ser la salida? o, como pregunta el mismo Aubenque, “¿qué es lo que me garantiza que tal o cual palabra conserva una única significación?”¹⁰⁰ La respuesta de Aristóteles, según este exégeta, es la siguiente: “Dicha

⁹⁷ Citado y traducido por Aubenque, 1981, p. 118.

⁹⁸ Aubenque, 1981, p. 118. Cursivas añadidas.

⁹⁹ La traducción es de Aubenque, 1981, p. 119.

¹⁰⁰ Aubenque, 1981, p. 124.

unidad objetiva, en la cual se basa la unidad de la significación de las palabras, es lo que Aristóteles llama la *esencia* ($\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu\tau\eta\varsigma$), o también la quiddidad, el *lo que es* ($\tau\acute{\iota}\ \lambda\grave{\alpha}\ \epsilon\iota\sigma\tau\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) [...] Dicho de otro modo: aquello que garantiza que la palabra *hombre* tiene una significación única es, al mismo tiempo, lo que hace que todo hombre *es* hombre, a saber, su quiddidad de animal racional o de «animal bípedo».¹⁰¹ La concepción aristotélica del lenguaje nos ha llevado a reconocer la presencia de aquellas *unidades básicas de significación que son las esencias*. En el marco de una irreductible equivocidad propia de las palabras, la comunicación se fundamenta en una articulación del lenguaje que, a su vez, supone el plano objetivo del ser¹⁰². La intersubjetividad del discurso, es decir, su capacidad de comunicar, es asegurada, pues, por la dimensión esencial del ser¹⁰³ y por la naturaleza simbólica del lenguaje. En este sentido, podemos superar los paralogismos sofísticos sólo apelando al ser en cuanto esencia. Los sofistas, en efecto, reducen el ser a mero accidente cuando, por ejemplo, señalan que es contradictorio afirmar que Sócrates camina y es blanco ya que esto significaría sostener que es hombre y no-hombre.

"Así, pues -sostiene el mismo Aristóteles-, no es posible que la esencia de hombre signifique lo mismo que la esencia de no-hombre, si «hombre» no sólo significa de una cosa, sino también una cosa (pues estimamos que significar una cosa no es lo mismo que significar de una cosa, puesto que, en tal caso, «músico», «blanco» y

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² "El lenguaje –escribe de Muralt-, como el concepto [...] significa la realidad, el primero gracias a una imposición convencional de sentido [...], el segundo por semejanza de alguna forma natural [...], porque el alma es de cierta manera todas las cosas." (De Muralt, 1963, p. 112).

¹⁰³ "El análisis del lenguaje, reconocido como significante, -concluye Aubenque- nos ha hecho rebasar el plano «objetivo» de las palabras, *único que conocen los sofistas*, en dirección al plano, problemático siempre al ser «subjetivo», de las intenciones. Pero el acuerdo, o al menos el encuentro de éstas en el seno de la realidad humana del diálogo, *nos ha llevado a presuponer como lugar de dicho encuentro una nueva objetividad, que es la del ser*. La objetividad del discurso, puesta en peligro por la subjetividad de la intención (la cual, considerada aisladamente, corría el riesgo de aparecer como convención) queda al fin restaurada en nombre de la intersubjetividad del diálogo." (Aubenque, 1981, p. 130. Cursivas añadidas).

«hombre» significarían lo mismo, de suerte que todas las cosas serían una, pues serían unívocas)." (*Met.*, IV, 4, 1006b 14 ss.).¹⁰⁴

En el marco de la concepción del lenguaje de los sofistas¹⁰⁵ es imposible que algún atributo pueda privilegiarse de alguna manera. Todo se reduce a la uniformidad de lo accidental. En cambio Aristóteles, sentencia con razón Aubenque, sostiene la tesis contraria y considera que las aporías sofísticas pueden ser resueltas si, en el ser, se introduce la distinción entre la sustancia y el accidente. La práctica sofística, al destruir la posibilidad de la comunicación, hace imposible la ontología: para Aristóteles, en cambio, si podemos dialogar es porque es posible una ontología y, a la inversa, es posible una ontología porque podemos dialogar¹⁰⁶. Esta es la conclusión de Aubenque en torno al tema de la predicación y de las paradojas del sofista y estas son sus palabras: "Sería vano negar que una misma cosa sea a la vez una y no una, pues el lenguaje da testimonio de ello. ¿No hay entonces contradicción? No –responde Aristóteles–, si la cosa no es en el mismo sentido una y no una. El principio de no contradicción no nos obliga a rechazar la paradoja, sino sólo a entender el discurso de tal modo que deje de ser paradójico. No se trata de preguntarse si la predicación es posible: ningún razonamiento mostrará jamás la imposibilidad de la predicación, pues el discurso existe, y, sin ella, no existiría. Eso supuesto, si el discurso predicativo es aparentemente contradictorio, no puede serlo en cambio realmente, puesto que es, y lo que es contradictorio no es. La solución de la aporía nace, pues, bajo la presión de la aporía misma: no puede haber contradicción; lo que ocurre es que no afirmamos y negamos algo simultáneamente de una misma cosa *en el mismo*

¹⁰⁴ La traducción es de Aubenque.

¹⁰⁵ Aubenque, 1981, p. 131.

¹⁰⁶ Comenta de Muralt: "Si pues es verdadero que «la ontología no se puede constituir sino mediante el discurso humano» (158) [se refiere a dicha página libro de Aubenque], es preciso precisar muy bien que se trata aquí del discurso en cuanto va más allá de sí mismo y «deja de ser discurso puramente significante, para volverse pensamiento de la cosa» (112)" (A. De Muralt, 1963, p. 113).

sentido [...] La solución de la aporía sobre la predicación consiste, pues, en distinguir los sentidos múltiples de lo uno (o del ser, podría decirse igualmente). Decir que lo uno puede ser, a la vez, uno (en acto) y no uno (en potencia), vale tanto como decir que es (en acto) uno y que es (en potencia) no uno: en definitiva, las modalidades de la significación se refieren a la cópula. Lo que encontramos detrás de la distinción entre lo uno en acto y lo uno en potencia, es la distinción entre ser por sí y ser por accidente, o bien entre predicación esencial y predicación accidental.”¹⁰⁷

Una vez sentada esta diferencia fundamental, Aristóteles procede a introducir otra distinción más que constituirá el núcleo de su metafísica: refiere Aubenque a la distinción categorial. He aquí las palabras del comentarista francés: “si la posibilidad de la atribución conlleva la distinción general entre por sí y accidente, entre ser en acto y ser en potencia, la realidad de la atribución va a determinar una nueva distinción entre los sentidos de la cópula en la proposición [...] Tales modos de atribución determinan otras tantas categorías es decir -siguiendo la etimología de *ἵσθαι*, que viene de *ἵσθαι*, atribuir- otras tantas maneras de atribuir el predicado (sea esencial o accidental) a un sujeto, es decir, otras tantas significaciones posibles de la cópula *ser*.”¹⁰⁸ Ahora bien, -y aquí nos encontramos con una tesis capital de la lectura de Aubenque¹⁰⁹- *el número de las categorías en Aristóteles no sólo es arbitrario sino que es necesariamente indeterminado porque a través de ellas se expresa la irreductible homonimia del ser*. He aquí las palabras de Aubenque: “Si hablamos de sinonimia, hacemos del ser un género, lo cual no es. Pero si hablamos de homonimia, debe precisarse que tal homonimia es irreductible; que no es, pues, resultado de un fallo accidental y corregible del discurso humano; mas aun: que sigue

¹⁰⁷ Aubenque, 1981, p. 155 s.

¹⁰⁸ Aubenque, 1981, p. 158.

¹⁰⁹ Véase al respecto Brunschwig, 1964, p. 182 ss.

siendo paradójicamente legítimo hablar de un ser en cuanto ser en el instante mismo en que se reconoce la ambigüedad de esta expresión."¹¹⁰ En otras palabras: "resulta *esencial* a la tabla de las categorías -en cuanto que *no puede* establecerse como sistema- el estar siempre inacabada¹¹¹, o, por lo menos, ser de tal manera que nunca sabremos si está acabada. Pues si estuviéramos seguros de que ofrece una enumeración exhaustiva de las significaciones del ser, no se ve por qué no habría de aplicarse la regla enunciada por Aristóteles en ' , 4: suprimir la homonimia, reemplazando la palabra ambigua por tantas palabras como sentidos distinguibles hay. Si la regla no es de aplicación en este caso, ello se debe a que, tocante al ser, no hay «pluralidad *definida* de significaciones» [...] Ahora bien: no se ve de qué otra manera podría manifestarse esa infinitud sino a través del inacabamiento de aquello que Aristóteles presenta como tarea esencial de la ontología: distinguir las significaciones del ser. Este carácter esencialmente *abierto* de la doctrina aristotélica de las categorías permitiría dar una primera respuesta al justificado reproche de haber pretendido abarcar con las categorías la totalidad de lo real, que Plotino hacía a Aristóteles, siendo así que, para Plotino, aquéllas se aplican tan sólo al plano de existencia más bajo"¹¹². Por lo tanto, la ontología aristotélica, en cuanto *disciplina cuya tarea principal es la de distinguir los distintos significados del ser*¹¹³, es una ciencia de suyo inacabada: la ciencia del ser en cuanto ser no tiene ni tendrá nunca aquella unidad que le permitiría convertirse en un saber sistemático.

¹¹⁰ Aubenque, 1981, p. 183.

¹¹¹ Comenta Brunschwig: "La cuestión es de derecho, no de hecho: ¿ese número es, por esencia y principio, finito o no? Aubenque como hemos visto, responde negativamente." (Brunschwig, 1964, p. 183).

¹¹² Aubenque, 1981, p. 182-183, nota n. 316.

¹¹³ Como bien comenta de Muralt, "Esta teoría del lenguaje y de la significación permite al autor desarrollar su tesis principal: la «constitución» del ser en el lenguaje y por el lenguaje. El discurso ordinario, aun el más transparente, el más claro, en torno al objeto más explícitamente circunscrito, implica necesariamente una «zona de sombra» confusa. Aun significando explícitamente una realidad distinta y distante de él, significa implícitamente el ser." (A. De Muralt, 1963, p. 111.

A esta primera y decisiva conclusión de la interpretación de Aubenque, le sigue el estudio acerca de la *ciencia inhallable*, es decir la ciencia de Dios. El intérprete, haciendo referencia al primer capítulo del libro E, recuerda que la teología es presentada por el Estagirita como una ciencia subordinada o, por lo menos, incluida en un saber más vasto que es la ontología o, en palabras de Aristóteles, la ciencia del ser en cuanto ser¹¹⁴.

Esa misma idea vuelve a aparecer en el libro 7 en donde se asigna el estudio de los seres eternos e inmóviles a la teología¹¹⁵. En este sentido, según Aubenque "no existe [...] la «contradicción» que muchos intérpretes han percibido entre la definición de la ciencia del ser en cuanto ser y la definición de teología. La contradicción sólo aparece si se relacionan esas dos definiciones, no con dos ciencias diferentes -una más general, otra más particular, como indica sin equívocos la clasificación de Aristóteles- sino con una misma y única ciencia, la que la tradición ha llamado metafísica."¹¹⁶ Sin embargo, como era de esperarse, si, por un lado, la distinción de ontología y teología es aceptada por Aubenque, no sucede lo mismo con la *subordinación* aparentemente planteada por el Estagirita entre las dos ciencias. Las razones que esgrime nuestro autor son dos: en primer lugar -a partir de la interpretación de la ciencia del ser en cuanto ser como reflexión en torno al lenguaje- resulta que la ontología ha nacido fuera de toda preocupación teológica. Prueba de ello es que Aristóteles opone la ciencia del ser en cuanto ser a las distintas ciencias particulares (a las matemáticas, en 1003a 26 y 1025b 4, a la física, en 1025b 18, a la medicina, en 1025b 4, a las ciencias dianoética en general en 1025b 6) pero "nunca a la teología"¹¹⁷. Esto podría ser por una sencilla razón: la ciencia del ser en cuanto ser no se opone a la teología porque coincide con ella. Sin embargo, Aubenque no acepta tal lectura por un motivo de

¹¹⁴ *Met.*, E, 1, 1026a 13.

¹¹⁵ 1069a 30 ss.

¹¹⁶ Aubenque, 1981, p. 355.

¹¹⁷ Aubenque, 1981, p. 357.

peso: "la teología era definida [...] como ciencia particular referida a un género y no al ser en cuanto ser."¹¹⁸ Razón de ello podría ser la siguiente: "cuando Aristóteles pensaba constituir una ciencia del ser en cuanto ser, su proyecto era subordinar a una ciencia universal las ciencias que consideran el mundo bajo tal o cual aspecto particular, y que ignoran, por ello, su propia relación con la unidad. No pensaba por un solo instante en subordinar la teología misma a una ciencia más elevada, a una teoría general. Sólo más tarde, cuando desea coordinar su concepción de la ontología con su idea de la teología [...] la lógica de la primera le lleva a hacer de la teología una ciencia particular, como la matemática o la física."¹¹⁹ Empero, la teología no puede ser considerada una ciencia como las demás. En efecto, "la ontología nace de una reflexión sobre el lenguaje: no busca los elementos del ser, sino sus significaciones"¹²⁰. Ahora bien, dado que en Aristóteles "no hay más discurso que el humano"¹²¹ y tal discurso "siendo realidad sensible, «movimiento» puede tratar de lo sensible y lo móvil"¹²², entonces, por ello mismo, el discurso ontológico es totalmente extraño al discurso teológico. Este último, por la simplicidad de su objeto, no puede ser considerado como un discurso atributivo: "la predicación, en efecto, introduce una escisión en el sujeto"¹²³ y, en relación a Dios, tal escisión no existe. Por lo tanto, concluye, Aubenque, "si la ontología es una reflexión sobre el discurso humano, si este discurso es esencialmente un discurso atributivo, si tal discurso no se refiere más que al ser del mundo sublunar, entonces se comprende que el

¹¹⁸ Aubenque, 1981, p. 357. Los lugares de la *Metafísica* citados por Aubenque es E,1 1026a 19 ss. y E, 1025b 8.

¹¹⁹ Aubenque, 1981, p. 357-358.

¹²⁰ Aubenque, 1981, p. 358.

¹²¹ *ibid.*

¹²² *ibid.*

¹²³ Aubenque, 1981, p. 359.

proyecto ontológico deje fuera de su dominio el ser divino."¹²⁴ Por ende, hablar en término de subordinación de la teología a la ontología es impensable.

La argumentación que acabo de resumir no agota el arsenal de este intérprete. Como ya dije, hay dos razones en virtud de las cuales el exégeta se opone a subordinación de la ontología a la teología. La primera ya se ha mostrado en sus líneas generales. La segunda es la siguiente. "Pero si la ontología repugnaba dejar un sitio a la teología, también la teología, tal como Aristóteles la había concebido hasta entonces, tenía que repugnarle convertirse en una mera parte de la ontología."¹²⁵ En Aristóteles, según Aubenque, hay dos teologías: la astral -que a nosotros no nos interesa- y la que, "heredera de las Ideas platónicas"¹²⁶, concibe tal ciencia como el saber del primer principio. Ahora bien, Aristóteles considera precisamente que la teología en cuanto tal es la más universal por tratar del Primer Principio y, por ello mismo, colide con la universalidad de la ontología. Como escribe Aubenque, refiriéndose a esta idea de teología, "tampoco es una ciencia particular, sino universal por ser primera, y por ello va a entrar en competencia con esa ciencia inmediatamente universal que debería ser la ciencia del ser en cuanto ser."¹²⁷ *La conclusión, pues, es que la teología ni es ciencia que esté al alcance del discurso humano (y así se opone a la ontología impidiendo ser subordinada a esta última) ni, por otra parte puede ser subordinada a la ontología por la universalidad (en cuanto ciencia primera) de su objeto.* Ontología y teología son, por lo tanto, dos ciencias distintas y desarticuladas con lo cual todo proyecto de lectura unitaria al estilo, por ejemplo, de la que propone Reale, para Aubenque está destinado al más rotundo fracaso.

¹²⁴ Aubenque, 1981, p. 361.

¹²⁵ Aubenque, 1981, p. 366.

¹²⁶ *ibid.*

¹²⁷ *ibid.*

He aquí, en sus líneas maestras, la lectura de Aubenque. En resumidas cuentas ¿qué es lo que lee este intérprete en la *Metafísica* aristotélica? La exégesis del proyecto metafísico en *El problema del ser en Aristóteles* se articula en tres etapas que, como ha señalado muy acertadamente Brunschwig¹²⁸, son las siguientes. En una primera fase, la metafísica se interpreta como la *ἐπιστήμη ἑαυτῆς*, la ciencia que requiere el mismo saber para constituirse como tal. En efecto, la crítica sofística ha puesto en tela de juicio la posibilidad misma del discurso haciendo de la palabra un ser entre otros. Aristóteles se propone demoler esa propuesta filosófica a partir de una reflexión que se mide con los sofistas en su mismo terreno: el lenguaje. De esta manera, como comenta acertadamente Brunschwig, “la cuestión del ser aparece como el horizonte de una reflexión sobre el lenguaje cuya necesidad y urgencia dependen de las distintas provocaciones sofísticas”¹²⁹. “En este sentido –escribe Aubenque–, *todo lenguaje –no en cuanto tal, sino en la medida en que es comprendido por otro– es ya una ontología: no un discurso inmediato sobre el ser, como quería Antístenes, y menos aún un ser el mismo, como creía Gorgias, sino un discurso que sólo puede ser comprendido si se supone el ser como fundamento mismo de su comprensión. Desde tal punto de vista, el ser no es otra cosa que la unidad de esas intenciones humanas que se responden unas a otras en el diálogo: terreno siempre presupuesto y que nunca está explícito, sin el cual el discurso quedaría concluso y el diálogo sería inútil. La ontología como discurso total acerca del ser se confunde, pues, con el discurso en general: es una tarea infinita por esencia, pues no podría tener otro final que el del diálogo entre los hombres.*”¹³⁰ En este sentido, la ontología aristotélica, nacida en el terreno del lenguaje en directa polémica con las filosofías de los sofistas, se muestra

¹²⁸ Brunschwig, 1964, pp. 180 ss.

¹²⁹ Brunschwig, 1964, p. 181.

¹³⁰ Aubenque, 1981, p. 128. Cursivas añadidas.

como la ciencia que “establece el conjunto de las condiciones a priori que permitirá a los hombres comunicarse por medio del lenguaje”¹³¹: en pocas palabras: “La teoría aristotélica del lenguaje presupone, pues, una ontología”¹³² y tal ontología es “una axiomática de la comunicación”¹³³. En suma, desde el lenguaje Aristóteles alcanza el plano subjetivo de las intenciones y estas, para que la comunicación sea posible, remiten, según el Aristóteles de Aubenque, al plano del ser como sustancia y como categoría¹³⁴. *Y es aquí, justamente, donde la ciencia buscada revela toda su problematicidad: las múltiples significaciones del ser, es decir, el número indefinido de las categorías en el que se manifiesta la irreductible homonimia del ser, sentencian la imposibilidad de la constitución científica de la ontología misma.*

La segunda fase de la interpretación de Aubenque, como vimos, consiste en denunciar la imposibilidad de la filosofía como filosofía primera. En esta etapa, o en esta dimensión de la filosofía aristotélica, abandonamos el plano del lenguaje para instalarnos en el contexto de la problemática que gira al rededor de la ciencia como teología. Ahora bien, la ciencia de lo separado, aun siendo la ciencia que más se ajusta a la concepción del saber como conocimiento de lo necesario, es de suyo imposible porque el mismo lenguaje con su constitutiva escisión, no puede expresar la absoluta identidad de lo divino. Como bien dice Brunschwig, la teología es, según el Aristóteles de Aubenque, “inútil porque ella no nos permite aprender nada acerca de nuestro mundo separado de lo divino; imposible (sino bajo

¹³¹ Ibid. Cursivas añadidas.

¹³² Aubenque, 1981, p. 129. Cursivas añadidas.

¹³³ Ibid. Cursivas añadidas.

¹³⁴ “Aristóteles —enfatisa Brunschwig, comentando a Aubenque— instaura una ontología nueva cuya tarea mayor será la de reconocer que existen esencias y accidentes fundando la posibilidad del discurso sobre la distinción de los distintos significados del ser.” (Brunschwig, 1964, p. 181).

la forma de una teología negativa) porque ninguna de nuestras categorías, nacidas en tierra sublunar, es aplicable a lo divino.”¹³⁵

Estas dos etapas o, si se prefiere dimensiones de la concepción aristotélica de la filosofía o de lo que más tarde, se llamará metafísica, serán seguida por un intento de reconciliación que superando la imposibilidad de la ontología y la inutilidad de la teología, *busca su reconciliación en la física que se convierte en la verdadera ontología de Aristóteles*. Concluyendo y citando una vez más a Brunschwig, “La metafísica inacabada del Estagirita ve sus derrotas transformarse en otros tantos triunfos: ella es una metafísica de lo inacabable, la primera y la más fiel de las metafísicas del hombre en su finitud.”¹³⁶. Este es, pues, en apretada síntesis el sentido de la propuesta exegética de Aubenque y, como es fácil percatarse, su posición respecto de la lectura de Reale no podría ser más distante. Ahora bien, es precisamente por ello que concluyo aquí mi recorrido exegético. Que quede claro: no he pretendido de ninguna manera, haber agotado las variantes hermenéuticas contemporáneas que gravitan en torno al tema de la metafísica en Aristóteles. Como se verá a lo largo de esta investigación hay muchísimos otros intérpretes, tan valiosos como los hasta aquí recordados, que me ayudarán en mi tarea. Sin embargo, creo que la exposición de las posiciones de Reale y de Aubenque, por su diametral oposición casi diríase a la manera de contrarios de un mismo género, debería haber aclarado el marco problemático en el que se colocan mis reflexiones.

Reale y Aubenque nos proponen dos modelos totalmente opuestos de la concepción de filosofía que Aristóteles fue elaborando en aquellos catorce libros que la tradición titulará *Metafísica*. Por lo tanto, una primera conclusión se impone por su claridad: *cualquier otra lectura que hagamos, a la postre, tendrá que vérselas con una de estas dos*

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Brunschwig, 1964, p. 182.

interpretaciones o, quizás, con ambas, pero de ninguna manera podrá ignorarlas. En este sentido, creo que el contraste que divide los dos exegetas ha sido suficientemente aclarado: o la metafísica se interpreta como un todo unitario; un saber hasta cierto punto sistemático que, en su cúspide, reduce el saber filosófico a un discurso en torno al ser en su más eminente expresión (tesis de Reale) o el proyecto metafísico aristotélico deja de lado toda trascendencia para colocarse en el más modesto pero manejable entorno de la finitud que deviene (tesis de Aubenque). Ahora bien, y esta es la segunda conclusión de mi recorrido exegetico, *tanto Reale como Aubenque, es decir, tanto la interpretación sistemática como la problemática, llegan a un mismo resultado que implica la eliminación de la filosofía aristotélica como ontología.* En efecto, así como desde el punto de vista unitario la ontología se reduce a usiología y esta, a la postre, a teología, desde el punto de vista de la immanencia, la ontología se denuncia como proyecto inacabado y es reducida a la física. *En suma, o en altar de Dios o en los bancos de prueba de la física, la ontología es destinada al sacrificio.*

Dada estas dos conclusiones decisivas que se desprenden de nuestro recuento historiográfico, podemos sintetizar mi pregunta central por la naturaleza del concepto de filosofía que Aristóteles nos ha legado en la *Metafísica* de esta manera: *¿cuál es la naturaleza del proyecto ontológico del Estagirita?* Para contestar esta pregunta me parece que lo más provechoso es indagar sobre tres cuestiones fundamentales en todo conocimiento, a saber: *su origen, su naturaleza y objeto y su método.* Estas, pues, serán los tres temas centrales de mi investigación y, en el próximo capítulo, intentaré aclarar las preguntas que cada uno de ellos plantea para así mostrar su razón de ser en el contexto de la especulación aristotélica misma.

CAPÍTULO I

DIFICULTADES DE LA FILOSOFÍA

En la *Introducción* he resumido, aunque no exhaustivamente, algunas de las fundamentales propuestas hermenéuticas contemporáneas centradas en el estudio de los problemas que gravitan en torno a la constitución de la metafísica aristotélica. En este capítulo aislaré y estudiaré los principales problemas teóricos que, a mi manera de ver, han sido puesto de relieve en el recorrido historiográfico mencionado. En tal sentido, el texto se subdivide en tres partes, a saber: (1) el problema de la adquisición de la metafísica como sabiduría; (2) la naturaleza epistémica y el objeto de la metafísica; (3) el método de la metafísica. Mi propósito principal es disipar cualquier duda acerca de la artificialidad de tales problemas y, a tal fin, intentaré mostrar de qué manera cada uno de ellos encuentra, justamente en la *Metafísica*, su razón de ser justificando así su discusión en el contexto del debate crítico contemporáneo.

I. La filosofía y su adquisición.

El libro A es, sin duda, el más famoso de la *Metafísica* y, por ende, es extremadamente difícil decir algo verdaderamente novedoso sobre cualquiera de las cuestiones en él contenidas¹³⁷. Este hecho es de suyo suficiente para atestiguar la importancia de la obra la cual empieza con unas consideraciones fundamentales acerca del conocimiento humano y

¹³⁷ Escribe Düring: “*Alfa* es el tratado sin duda más estudiado y comentado de la así llamada *Metafísica*. Por lo tanto, es imposible decir sobre él algo que ya no haya sido dicho con anterioridad. Además, en ningún otro tratado han sido descubiertos tantos errores, fisuras teóricas y contradicciones.” (I. Düring, *Aristoteles.*, trad. it. De P. Donini, Milano, Mursia, 1976, p. 301)

de la filosofía *qua talis*. El tema en cuestión es abordado por el Estagirita utilizando una estrategia de corte descriptivo. He aquí las palabras del filósofo:

“Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos, pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista.” (I, 1, 980a 21 ss.)

Esta idea no es nueva. En el *Protréptico* se dice que el hombre, como cualquier otra sustancia animada, se esfuerza por realizar su naturaleza. Ahora bien, dado que lo peculiar de nuestra esencia es el conocimiento, en la medida en que conocemos, actualizamos nuestro ser y, por consiguiente, de ello deriva el placer que experimentamos desde la misma dimensión sensorial¹³⁸ de nuestro conocer.

Antes de seguir con el comentario de *Metafísica A*, nos parece oportuno hacer un señalamiento que, como veremos más adelante, tiene importantes consecuencias teóricas. Para ello será preciso, en primer lugar, trazar, aunque sea muy someramente, la estructura del libro en cuestión la cual puede resumirse así: (1) en los dos primeros capítulos Aristóteles reflexiona acerca del concepto de sabiduría (F@N"); (2) luego, dedica los capítulos III y IV al resumen y crítica de las tesis presocráticas sobre la causa material y eficiente; (3) en el capítulo V estudia a los Pitagóricos y los Eleatas; (4) en el VI es retomada la doctrina platónica de las ideas; (5) en el VII se traza un breve resumen de la doctrina de las cuatro causas en la filosofía anterior; (6) en los capítulos VIII y IX son criticados los presocráticos y la doctrina platónica de las ideas; (7) y, por último, en el capítulo X se exponen las conclusiones de la investigación.

Como podemos apreciar, la estructura del texto revela a partir del más superficial examen capitular, la profunda conexión interna del discurso filosófico aristotélico -justamente cuando reflexiona en torno a la sabiduría-, con la historia del pensamiento griego. Como señala acertadamente Guthrie, “Aristóteles fue quizá el primer filósofo europeo que se vio a

¹³⁸ A este respecto, Reale escribe que en semejante concepción del hombre y del saber “se podría resumir el espíritu de toda la *Metafísica* que es, precisamente, búsqueda desinteresada, dirigida a satisfacer esta exigencia humana de conocimiento puro.” (G. Reale, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 17).

sí mismo en su propio marco histórico. Si creyó que a él y a sus contemporáneos se les había reservado llevar a culminación la ciencia y la filosofía, ello sólo era posible con la ayuda de los logros de sus predecesores. Con él, podría decirse, la filosofía dio un gran paso en el camino hacia la autoconciencia plena.”¹³⁹ Esta observación, como veremos, es decisiva y, si se le atribuye su verdadero alcance metodológico, ayuda a resolver muchos de los enigmas del pensamiento filosófico aristotélico. Pues bien, dicho esto, volvamos al texto aristotélico.

A partir del enfoque optimista de la esencia del hombre de suyo orientada al disfrute del conocimiento, el Estagirita se avoca a la tarea de desarrollar la descripción de los pasos fundamentales que nos llevan, desde la sensación ("ÇF20F4H) hasta la sabiduría (F@N\"), pasando por las etapas intermedias de la memoria (:<Z:0), la experiencia (:B,4D\"), el arte¹⁴⁰ (JXP<0) y la ciencia (:B4FJZ:0). No entraremos en la discusión de los detalles relativos a la sensación y la memoria, pero sí es fundamental que nos detengamos en la consideración de las relaciones de la experiencia con el arte y la ciencia. Aristóteles considera que la principal diferencia entre la experiencia, por un lado, y el arte y la ciencia por el otro, estriba en conocimiento del universal. He aquí sus palabras:

“la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo¹⁴¹, y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas percepciones empíricas surge una noción universal (6"2`8@L) sobre los casos semejantes.” (A, I, 981a 1 ss.)

La experiencia es, pues, el estado cognitivo a partir del cual se genera el conocimiento universal pero, de suyo, no nos brinda tal conocimiento. Para entender el verdadero sentido

¹³⁹ W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega*, trad. cast. de A. Medina Gonzáles, Madrid, Gredos, 1999, vol. VI, p. 105.

¹⁴⁰ Obviamente, atribuimos a este vocablo el sentido aristotélico de saber especializado, es decir, de una actividad centrada en el conocimiento por lo cual es posible utilizarla como sinónimo de ;B4FJZ:0. Lo que las diferencia es el carácter productivo propio de la primera y el carácter teorético, es decir, contemplativo, de la segunda.

¹⁴¹ Polo, como es sabido, es un personaje del *Gorgias*. En este diálogo, Polo dice: “hay muchas artes entre los hombres derivadas de diferentes experiencias, y descubrimientos mediante la

de la ψυχολογία aristotélica es oportuno recordar un pasaje de los *Analíticos* en el que, refiriéndose a los animales en general, Aristóteles afirma:

“Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto [8'(@H)] a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no. Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia.” (*Analíticos Segundos*, II, 19, 99b 34 – 100a 5)¹⁴².

La expresión «memoria repetida de lo mismo» no significa la acumulación de varios recuerdos referidos indiscriminadamente a un mismo individuo; más bien, es esa misma acumulación pero referida a una cualidad que se repite en distintos individuos. En este sentido la experiencia, según Aristóteles, no se reduce a la percepción de datos sensoriales puntuales, sino que, como señala Berti, “es una forma de organización y, propiamente, de unificación, de la percepción”¹⁴³. En el marco del conocimiento empírico se produce, pues, una asociación que nos lleva de algún caso particular a otros casos particulares; lo que falta en ella es el conocimiento del universal pero, por otra parte, tampoco puede ser reducida a mera sensación. Justamente por ello, llamamos al hombre diestro en cierta y determinada tarea «experto»; pero, ese mismo hombre quien, en la medida en que actúa como experto, no ha alcanzado todavía el nivel propio de la universalidad, por otra parte es

experiencia: la experiencia, en efecto, hace que nuestra vida proceda con arte, mientras que la inexperiencia la hace proceder al azar.” (448 c)

¹⁴² En esta investigación en cuanto al *Órganon*, utilizaré la traducción de M. Candel Sanmarín, Madrid, Gredos, 1995.

poseedor de un conocimiento que trasciende la mera sensación. Ahora bien, no cabe duda alguna de que no hay arte sin experiencia, pero también es cierto que sin arte no hay la universalidad que caracteriza al saber. En este sentido, Aristóteles sentencia:

“la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren al singular.” (*Met.*, I, 1, 981a 15 s.).

Ahora bien, el saber en el que se manifiesta nuestra capacidad de universalizar es aquel que descubre la causa. Una vez más, citaremos al Estagirita:

“el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquellos, en cambio, conocen el porqué y la causa.” (981a 25 ss.)

Mientras la *ἐπιστήμη* es *conocimiento de lo singular en su asociación* o, como comenta acertadamente Colle, es “un estado psicológico que es el resultado, en cuanto efecto, de una multiplicidad de recuerdos acerca de un mismo objeto” (*Métaph.* I, 10)¹⁴⁴, el saber, desde sus inicios, esto es, desde la *ἐπιστήμη*¹⁴⁵, es conocimiento del *universal*, es decir

¹⁴³ E. Berti. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, 1977, p. 330.

¹⁴⁴ Citado y traducido por Reale en Aristóteles, *Metafísica*, 1995, vol. III, p. 21.

¹⁴⁵ A este respecto, Jaeger escribe: “Nuestro concepto de arte no refleja de un modo adecuado el sentido de la palabra griega. Ésta tiene de común con el arte la tendencia a la aplicación y el aspecto práctico. Por otra parte acentúa, en oposición a la tendencia creadora individual, no sometida a ninguna regla, que lleva implícita hoy día para mucho la palabra arte, el factor concreto del saber y de la capacidad, que para nosotros van unidos más bien al concepto de una especialidad. La palabra *techné* tiene, en griego, un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte*. Hace referencia a toda profesión práctica basada en *determinados conocimientos especiales* y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación. Dicha palabra trata de expresar que estas labores prácticas o estas actividades profesionales no responden a una simple rutina, sino a *reglas generales y a conocimientos seguros*; en este sentido el griego *techné* corresponde frecuentemente en la terminología de Platón y Aristóteles a la palabra *teoría* en su sentido moderno, sobre todo allí donde se contraponen a la mera experiencia.” (W. Jaeger, *Paideia*, Madrid, F.C.E., 1982, p. 514 s.).

conocimiento del porqué, de la *causa*¹⁴⁶. Y es justamente por ello que, mientras el arte y la ciencia pueden enseñarse, la experiencia es un patrimonio intransferible¹⁴⁷ del sujeto.

Arte y ciencia son, pues, conocimientos porque en ellas *el saber se eleva a lo universal*¹⁴⁸

Cursivas añadidas). Y Nussbaum escribe: “Existe una *téchne* que ha permitido a los mortales coger cosas de diferente tipo y compararlas con respecto a determinada propiedad. *Es una téchne precisa y metódica*; ha conferido a los seres humanos *la capacidad de manipular objetos con una exactitud muy superior a la ofrecida por el desnudo ejercicio de sus facultades*. Estos seres la han creado, y parece una prolongación natural de sus actividades ordinarias puestas al servicio de intereses estables. No parece, pues, que vaya a transformar la naturaleza humana en otra cosa. En fin, es una *téchne* susceptible de progreso y perfeccionamiento indefinido. *Hablamos del arte o la ciencia del cálculo, el peso y la medida*.” (M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. cast. de V. Bozal, Madrid, Visor, 1995, p. 158. Cursivas añadidas). Estas palabras que la autora escribe refiriéndose a Platón mantiene su validez también en el caso de Aristóteles.

¹⁴⁶ Refiriéndose a la relación de la experiencia y el arte, Reale escribe: “esta última [el arte] deriva directamente de la primera [la experiencia], pero se distingue claramente de ella en cuanto opera un cambio radical de plano, elevándose del conocimiento del particular al del universal.” (Aristóteles, *Metafísica*, 1995, vol. III, p. 23).

¹⁴⁷ “En definitiva –sentencia Aristóteles- lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar y por esto, consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquéllos pueden y éstos no pueden enseñar.” (981b 7 ss.).

¹⁴⁸ En relación al concepto de universal es preciso hacer algunos señalamientos. La característica fundamental del logro del conocimiento es cierta detención, cierto reposo. Dice Aristóteles en la *Física*: “decimos que la razón conoce y piensa justamente cuando está en reposo y en quietud, pero el llegar a estar en reposo no es una generación [...] pues sólo por la *distensión del alma* después de la inquietud que le es connatural se puede llegar a saber y conocer.” (VII, 3, 247b 10 ss. Cursivas añadidas. En estas páginas utilizaré la traducción de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1998). Pues bien, como señala Aubenque haciendo referencia a esa «quietud» que caracteriza al logro del conocimiento universal, “ni en Aristóteles ni en Platón esa exigencia es sólo psicológica. La constancia del sabio debe sustentarse en la estabilidad del objeto. Así, el *Cratilo* introducía las Ideas, realidades subsistentes más allá de las movibles apariencias, como condiciones de posibilidad de una ciencia estable. *En Aristóteles, esa exigencia de estabilidad queda asegurada, no ya por el recurso a una Idea trascendente, sino mediante la estabilización en el alma de lo que había de universal en la experiencia* [...] En términos más abstractos, el paso de lo particular a lo universal se presenta como una progresión de lo infinito a lo finito; y tal progresión es constitutiva de la ciencia [...] *El universal es para Aristóteles, por tanto, todo lo contrario de un resumen o una suma de la experiencia. Es el límite hacia el cual tiende ésta, en el cual se estabiliza, y donde el sabio podrá descansar*.” (Aubenque, 1981, p. 201. Cursivas añadidas). El universal, aquello que Aristóteles denomina $\delta\lambda\gamma\alpha\tau\omicron\nu$, es el límite que separa la ciencia de la particularidad de la sensación y del vano parloteo de los sofistas (Aubenque, 1981, p. 204). Esta idea nos permite entender el conocidísimo pasaje, verdadera *crux commentatorum*, que se encuentra a comienzos de la *Física*. He aquí las tantas veces comentadas palabras: “Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello tenemos que proceder desde lo universal ($\delta\lambda\gamma\alpha\tau\omicron\nu$) a lo particular ($\mu\epsilon\lambda\eta$ ”). (Fis., I, 1, 184a 21 ss.). Aparentemente la línea final de este párrafo contradice flagrantemente las bases epistémicas de la filosofía aristotélica. Como es bien sabido, el criterio fundamental que orienta tal epistemología en cuanto a la adquisición del conocimiento, es la distinción entre aquello que es primero en sí y aquello que es primero para nosotros. A este respecto citaré estas palabras de Aubenque: “Tal

y a la causa¹⁴⁹. Es, pues, firme convicción epistémica del Estagirita que sólo el conocimiento causal nos brinda el saber que merece semejante título. He aquí sus palabras:

pasaje, a lo que parece, sólo puede explicarse por referencia a la acepción corriente, popular y peyorativa del término $\alpha\lambda\theta\eta$ que no posee aquí el sentido del universal aristotélico, sino que designa una especie de percepción confusa, sincrética, y que es general tan sólo porque es distinta. Como observa muy bien Simplicio en el comentario de este pasaje, hay dos clases de conocimiento «general»; en primer lugar, «un conocimiento global, confuso, debido a la simple consideración de la cosa, conocimiento más embrollado que el de la definición científica. Pero hay otro conocimiento, estricto, acabado, que unifica todas las partes. Este último es simple, y pertenece al orden del conocimiento intuitivo». [Simplicio, *In Phys.* 16, 34]” (Aubenque, 1981, p. 202).

¹⁴⁹ Traducimos habitualmente $\alpha\lambda\theta\eta$ por ‘causa’. Ahora bien, como dice Guthrie (1999, vol. VI, p. 235), el adjetivo correspondiente *aitios*, *a*, *on* originalmente significaba ‘responsable de’ principalmente en el sentido negativo de culpabilidad. Así, por ejemplo, lo usa Platón en *República* 617 e cuando dice: “la responsabilidad [$\alpha\lambda\theta\eta$] es del que elige; Dios no es responsable”. En Aristóteles podemos traducir $\alpha\lambda\theta\eta$ por ‘causa’ siempre y cuando recordemos la siguiente recomendación de Reale: “en el contexto aristotélico, el término $\alpha\lambda\theta\eta$ no tiene el significado galileano y propio de la ciencia moderna, el significado naturalista y tampoco el sentido kantiano e idealista: en suma, ninguno de los significados que ha ido adquiriendo en la especulación moderna contemporánea” (Reale, 1994, p. 34). Siguiendo a Reale, 1994, Guthrie, 1999, Düring, 1976, p. 114 y Ross (W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it. de A. Spinelli, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 74) podemos entender el concepto aristotélico de causa (que, no se olvide, es sinónimo de principio, elemento y sustancia como señala el mismo Estagirita en *Met.*, V, 1, 1013 a 16 ss.) como la condición estructural inmanente. Esto se hace patente si se analiza el rol asignado por Aristóteles a las cuatro causas en *Metafísica* A. En el tercer capítulo (983 a 24 ss.) de este libro se distinguen cuatro tipos de causa: la causa formal ($\alpha\lambda\theta\eta$ $\mu\epsilon\tau\alpha$ $\alpha\lambda\theta\eta$), la causa material ($\alpha\lambda\theta\eta$ $\epsilon\kappa$ $\alpha\lambda\theta\eta$), la causa eficiente o motriz ($\alpha\lambda\theta\eta$ $\epsilon\kappa$ $\alpha\lambda\theta\eta$) y la causa final ($\alpha\lambda\theta\eta$ $\epsilon\kappa$ $\alpha\lambda\theta\eta$). Ahora bien, para entender el concepto de $\alpha\lambda\theta\eta$ que maneja Aristóteles nos parece oportuno analizar los tipos de causalidad recién señalados. No pretendemos, ni mucho menos, realizar un estudio exhaustivo de semejante cuestión: sólo queremos trazar algunos rasgos generales que nos ayuden a entender el concepto general de causa que utiliza el Estagirita. La causa formal o sustancial es la esencia del ente. En *Física* II, 3, 194b 26 se nos dice -en un lenguaje sin duda platónico (Guthrie, 1999, vol. VI, p. 237)- que esta clase de causalidad es forma o modelo, es decir, aquello que hace posible la definición de la cosa y su mismo ser. La causa eficiente o motriz, en cambio, es aquella que produce el movimiento o el reposo. En *Met.* 983 a 30, se dice que esta causa es aquello “de donde proviene el inicio del movimiento” y en *Física*, II, 3 194 b 30 ss., se utiliza el ejemplo del padre que genera al hijo o de la voluntad que produce la acción. Es de destacar la profunda unidad de estas dos causas. Según Guthrie, “sean de creación natural o artificial, están unidas en el mismo individual. La causa eficiente de un animal es un animal, es decir, un ser poseedor de la forma que va a realizarse en la cría.” (1999, p. 238). La causa material (el *id ex quo* de la tradición escolástica o, según la expresión aristotélica, $\alpha\lambda\theta\eta$ $\epsilon\kappa$ $\alpha\lambda\theta\eta$) es el substrato que estructura la forma, “aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa” (*Fis.* II, 3, 194b 24). Como comenta Guthrie, esta clase de causa “es precisamente la que exige la mayor atención. Hay que señalar su carácter relativo. En el ejemplo favorito de Aristóteles, el bronce es la materia y la esfera la forma que se la impone, pero el bronce en sí es un compuesto de forma y materia, siendo la materia el cobre y el estaño, subyaciendo a los cuales, a su vez, están los cuatro elementos de los que todos los cuerpos físicos están hechos.” (ibid.) Se asoma aquí la conocida cuestión de la materia última y, al respecto, citaré una vez más a Guthrie: “la materia última ($\alpha\lambda\theta\eta$) no es (como nos sentimos inclinados a considerarla) cuerpo (Fä:), porque incluso el cuerpo más simple es una combinación de materia y forma. Es una concepción exigida lógicamente por el sistema de Aristóteles, combinando, por así decir, la relatividad de

la materia y la forma, de la potencia y el acto. Con su horror por el retroceso al infinito: «hay que pararse en alguna parte» (*Met.* 1074a 4.)” (p. 239). A este respecto, un texto sin duda emblemático es el de *Sobre la generación y corrupción*, 329 a 24 ss.: “Nuestra concepción es que existe efectivamente una materia de los cuerpos sensibles. Ella, no obstante, no existe por sí misma, sino siempre en conjunción con un contrario. De ella se han generado los que se llaman los elementos. De ellos hemos tratado con detalles más precisos en otros lugares, pero, dado que derivan también de este modo de la materia, debemos decir también algo de ellos, asumiendo como principio primario la materia que no es separable, sino que subyace a los contrarios [...] En primer lugar, pues, tenemos como principio que origina lo que es potencialmente cuerpo perceptible, en segundo lugar, los contrarios [...] y, en tercer, lugar, llegamos al fuego, el agua y los demás porque ellos se cambian entre sí.” Como podemos apreciar, la materia última no es algo perceptible sino que podemos considerarla como condición ontológica de ser sensible. La causa final (*id cuius aliquid fit* o $\text{J}\hat{\text{I}}\text{ @}\hat{\text{a}}\text{ }^{\text{a}}\text{<}\%6\text{”}$) es el JX8@H hacia el cual se orientan los cambios o las acciones. Es “aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud.” (*Fis.* II, 3, 194b 33). Esta causa, como es bien sabido, tiene un valor determinante en la filosofía aristotélica de manera que analizarla en los distintos contextos de su aplicación nos llevaría demasiado lejos. Por ello nos detendremos aquí en cuanto al examen pormenorizado de esta clase de causalidad: lo que sí, en cambio, quisiera destacar es la profunda unidad que entrelaza las cuatro causas. En el tercer capítulo del libro A de la *Metafísica*, el Estagirita hace una importante observación. He aquí sus palabras: “el porqué se reduce, en último término, a la forma o definición y el porqué primero es causa y principio.” (*Met.* A, III, 983a 26). Las palabras recién citadas nos indican claramente la prioridad gnoseológica y ontológica de la esencia y, en este sentido, comparto totalmente estas palabras de Reale: “en el mismo pasaje de A, 3 en el que presenta los cuatro géneros de las causas, Aristóteles eleva la causa formal a una posición de absoluta preeminencia respecto de las demás” (1994, p. 24). Pues bien, en *Física* II, 7 leemos: “la esencia y el fin son una misma cosa, y aquello de lo que primeramente proviene el movimiento es específicamente lo mismo que éstas, pues el hombre engendra al hombre” (198a 25 ss.) Y si aún albergáramos dudas al respecto, en el libro H de la *Metafísica* se dice: “Cuando se trata de encontrar la causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿Acaso los menstrosos? Y ¿cuál es su causa productora del movimiento? ¿Acaso el esperma? Y ¿cuál es su causa en cuanto a la forma? La esencia. Y ¿cuál lo es en el sentido de aquello para lo cual? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo.” (1044a 32 ss.) Una vez más, la causa formal y final se identifican. Ahora bien, la causa eficiente no es asimilada a las otras tres porque, *en este caso*, el ejemplo que se utiliza es el del esperma pero, si se hubiese utilizado el del hombre que engendra a otro hombre, una vez más la causa final y eficiente se identificarían con la formal, es decir, con la esencia. Hechas estas necesarias observaciones, nos parece que ahora estamos en condición de entender correctamente el término $\text{ÆJ}\backslash$. Esta palabra significa la *condición última* que hace posible el ser mismo de la realidad y su cognoscibilidad. Preguntémosnos, en efecto, que pasaría si fallara una de las causas. Si no se diera la causa material no existiría el ente corpóreo o sensible; si no se dieran la causa eficiente y la final entonces no se daría el devenir. Si no se diera la causa formal, la esencia, el mismo ente desaparecería. Quizá, como han hechos algunos exégetas, lo más conveniente sea traducir $\text{ÆJ}\backslash$ por razón de ser y razón de conocer (*ratio essendi et cognoscendi*). Nosotros preferimos mantener la traducción corriente de $\text{ÆJ}\backslash$ por ‘causa’ pero, entendiéndola en el preciso sentido que expresan estas palabras de Reale: “el término $\text{ÆJ}\backslash$ se usa [...] como sinónimo de •DPZ y, muy a menudo, unido a éste; a veces Aristóteles utiliza también el término $\text{FJ@4P\%}\hat{\text{A}}\text{<}$ para expresar el mismo concepto que expresan los otros dos términos. Causa, principio, elemento [...] son *aquello sin lo cual no es posible que la realidad se de* [...] El término moderno que mejor que cualquier otro brinda el sentido del término aristotélico en cuestión nos parece ser el de «condición», con tal que se entienda en su acepción realístico - objetiva y no en la kantiano - idealista. Las causas, los principios y los elementos son las condiciones metafísicas de la realidad [...] es decir, aquello sin lo cual la realidad no es posible [...] las causas y los principios de los seres o de las sustancias expresan las *condiciones supremas de los seres o de las sustancias*. Otro término que puede traducir el concepto de las causas y los principios primeros aristotélicos, es él de «fundamento», con tal que no se entienda en su connotación kantiana e idealista.” (1994, p. 34). La traducción de ‘causa’ por condición necesaria se relaciona

“pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según <el nivel de> su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no.” (981a 25 ss.)

Mientras los expertos sólo conocen el darse del fenómeno (saben, según el mismo ejemplo del Estagirita¹⁵⁰, que cierto remedio curó a varios individuos pero no saben que los curó por ser flemáticos o biliosos), «saben el hecho» según las palabras del filósofo, los que practican un arte o una ciencia saben el porqué, es decir, han logrado universalizar su experiencia encontrando la causa o, como afirman los *Analíticos Segundos*,

“*el universal tiene el mérito de que indica la causa: de modo que por lo que respecta a todas aquellas cosas cuya causa es distinta de ellas, el saber universal es más válido que las sensaciones*” (*An. Seg, I, 3188a 5 ss..* Cursivas añadidas.)

Pues bien, por todo lo dicho, es evidente cuál será la definición de sabiduría que nos brinda el Estagirita:

“Es obvio, pues, que la sabiduría es la ciencia acerca de ciertos principios y causas.” (982a 1).

Ahora bien, la pregunta que se impone es de suyo evidente: ¿de cuáles principios y causas nos habla el filósofo? Y su respuesta, una vez más, consiste en una análisis descriptivo de las opiniones de los griegos¹⁵¹ acerca de las cualidades que ellos atribuyen al hombre

directamente con el tema de la unidad causal. Cada una de las cuatro causas es condición necesaria pero no suficiente del fenómeno natural. Para que éste se de, tienen que darse todas ellas, ninguna de las cuales es, de por sí, suficiente de manera que la causalidad como condición última (onto - gnosológica) del evento natural remite de suyo, es decir, necesariamente, a la simultánea presencia de todas las causas.

¹⁵⁰ 980b 6 ss.

¹⁵¹ Escribe Berti al respecto: “Es este un método característico de Aristóteles, *el método de la dialéctica, que consiste en comenzar a partir de opiniones reconocidas por todos, con el fin de alcanzar conclusiones que todos pueden aceptar.*” (Berti, 1977, p. 335) En cuanto a la naturaleza dialéctica de este método, enfatizada por Berti, leemos en *Tópicos*: “Un razonamiento es un discurso en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay *demostración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas

sabio. Se llama sabio a aquel que posee el conocimiento que exhibe las siguientes características:

1. *Universalidad*: “el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible” (982a 8). En otras palabras, “el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas).” (982a 20 ss.)
2. *Dificultad*: “consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles” (982^a 9). Tal dificultad que caracteriza a la F@N\” deriva precisamente de su universalidad, sumamente alejada de lo sensorial : “sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones).” (982a 23 ss.).
3. *Exactitud*: “es más sabio el que es más exacto en el conocimiento de las causas” (982a 13). Aristóteles vincula esta propiedad de la sabiduría directamente al estudio de los primeros principios: “las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios” (982a 25).
4. *Perseidad*: “de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado” (982a 14 s.)
5. *Dominio*: “la más dominante es sabiduría en mayor grado que las subordinadas” (982a 16).

Ahora bien, de las mencionadas cualidades que todo el mundo (en los tiempos de Atenas, por lo menos) reconoce como propias del sabio, es decir, del filósofo, podemos inferir que

primordiales y verdaderas, en cambio es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son *verdaderas y primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio son cosas *plausibles* las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.” (*Top.* I, 1, 100a 25 – 100b 24. Cursivas añadidas). La enorme importancia de este texto de *Tópicos* en lo referente al tema de los primeros principios la analizaremos más adelante. También Reale enfatiza este aspecto de la metodología que utiliza Aristóteles. Este intérprete escribe: “Es importante destacar que tanto la determinación de la naturaleza de la F@N\” como la de sus propiedades sea buscada por Aristóteles a partir del fundamento empírico del *consenso general*.” (Reale, 1994, p. 19, n. 23). La misma opinión sostiene De Vogel cuando, comentando *Metafísica* 982a 8-19, escribe: “De *cuáles* principios y de *cuáles* causas se trata? Para contestar a esta pregunta, Aristóteles comienza a partir de las ideas tradicionales(βB@8ZR%4H) que nosotros tenemos del F@N`H.” (C. J. De Vogel, «La méthode d’ Aristote en métaphysique d’ après *Métaphysique* A 1-2» en *Varios, Aristote et le problème du méthode*, Louvain-La-Neuve, Éditions de l’ Institut Supérieure de Philosophie, 1980 (seg. ed.), p. 148).

las causas y los principios que constituyen el objeto de la sabiduría¹⁵² tienen las siguientes propiedades;

1. Son los más universales ya que sabio es quien conoce, de alguna manera, todas las cosas, así que es necesario que conozca aquellos principios primeros de los cuales derivan todas ellas, tanto en el orden del ser como del conocimiento.
2. Son los más abstractos ya que, encontrándose lo más alejado posible de la sensación, justifican que se conciba al sabio como aquel que conoce lo más difícil.
3. En vista de que el sabio posee el saber más exacto, los principios y causas que él estudia deben ser reducidos en cuanto al número y de suyo evidentes.
4. Si el sabio es quien cultiva el saber por sí mismo, es decir, la ciencia que conoce en sumo grado, las causas y principios de la sabiduría deben ser aquellos que condicionan a todos los demás siendo lo más universales.
5. Si el sabio es quien debe mandar, entonces los principios de su ciencia deben concernir al fin último¹⁵³.

Estas, pues, son las propiedades que caracterizan a las causas y a los principios que estudia el filósofo. Ellos son los más universales¹⁵⁴, los más abstractos, reducidos en cuanto al número y condiciones últimas. Ahora bien, la ciencia que los estudia es F@N" y, en cuanto saber de lo universal en grado sumo, es decir, en cuanto ciencia de las primeras

¹⁵² Semejante concepción de la filosofía puede rastrearse ya desde el diálogo *Sobre la filosofía*. En este texto, Aristóteles nos brinda una descripción del desarrollo del ideal humano del saber estructurado según un proceso de cinco etapas. Al comienzo los hombres empezamos por buscar aquellas cosas indispensables para sobrevivir. Luego centramos nuestra atención en la fabricación de utensilios de manera que sabios fueron considerados los artesanos. En un tercer momento sabios fueron los legisladores y, en la cuarta etapa, los filósofos de la naturaleza. En la cúspide de nuestro desarrollo cultural, los hombres dedicamos nuestros esfuerzos al conocimiento de lo divino y de los cielos inmutables. Comentado este fragmento, Düring escribe: "la filosofía es, pues, ciencia de lo primero y más elevado. Otros fragmentos comprueban que Aristóteles en este texto discutió los *archai*. Ese es el tema central también en *Alfa* 1-2, en el cual Aristóteles describe la filosofía como conocimiento de las causas primeras." (Düring, 1976, p. 131).

¹⁵³ Ver sobre esto Berti, 1977 p. 335.

¹⁵⁴ Sobre la estrecha vinculación de estos tres conceptos (universalidad, causa y principio primeros) escuchemos a De Vogel quien, comentando estos pasajes de *Metafísica A*, escribe: "No será demasiado temerario concluir a partir de este pasaje [se refiere a 982a 21-30] que el conocimiento del 6"2·8@L es el de los BDä]", y que los BDä]" son "ÇJ4". [...] Es preciso preguntarse: ¿qué son los BDä]"? «Las cosas primarias y fundamentales». Es decir, aquello que explica las otras cosas; o, aquello de lo cual dependen las otras cosas." (De Vogel, 1980, p. 149).

causas y los primeros principios, es la ciencia de la totalidad. He aquí las palabras del Estagirita:

“solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible” (982a 8).

Ahora bien, como enfatiza Reale al comentar 982a 4 –19, “la sabiduría [...] abarca *todas las cosas* (BG<J”), es decir, abarca la realidad en su totalidad. Y el conocimiento de la totalidad de las cosas es posible en este sentido: no en cuanto ellas se consideren en su individualidad (6"2tª6"FJ@<) -porque de las cosas entendidas de esta manera sólo hay experiencia (:B,4D\") [...] sino en cuanto se consideran en sus causas y primeros principios. Por ende, conocer toda la realidad en cuanto tal, significa *conocerla a la luz del universal* que contiene los particulares: las causas y los principios son, en efecto, los «universales supremos»¹⁵⁵. La filosofía en cuanto ciencia de la totalidad no es, obviamente, vacía polimatía; no es el vano parloteo de quien pretende conocer lo imposible, sino la ciencia de los *principios* de todas las cosas. Y el mismo Aristóteles afirma:

“lo más cognoscible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que le está sujeto).” (982b 2 s.)

Por lo tanto la sabiduría, es decir, la filosofía en su máxima expresión es, a la vez, ontología por abrirse a la totalidad, aitiología por su naturaleza científica y protología por ser ciencia de lo primero.

Hasta este momento parecería que todo encaja en el esquema que traza el Estagirita. Como hemos visto y como apunta acertadamente Aubenque, desarrollando su lectura del concepto de F@N", “Aristóteles [...] se ve obligado a introducir en la definición de esta ciencia [...]

esa noción de totalidad, y paralelamente la del saber universal, que en otros lugares rechaza. Pues, ¿en qué se distinguiría el filósofo de los demás sabios si su saber, a diferencia de los saberes particulares, no se extiende a todas las cosas [...]?”¹⁵⁶. Y es que la vinculación de la sabiduría con la ciencia de los principios y causas primeras de todas las cosas, es decir, la vinculación estrechísima de aitiología, protología y ontología, además de inferirse de todo lo que vimos en relación al concepto de sabio, es declarada expresamente por el filósofo:

“el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia Universal (pues éste conoce *de algún modo* todo lo sujeto a ella).” (982a 21 s. *Cursivas añadidas*).

En este sentido, “el universal –comenta Aubenque- aparece entonces como principio del conocimiento de los particulares, de tal suerte que los discursos universales dejan de oponerse a la «ciencia de la cosa»; pues quien conoce el principio conoce también aquello de lo cual es principio el principio. *Sólo mediante este rodeo podría salvarse una ciencia de la totalidad: semejante ciencia no sería, hablando con propiedad –es decir, en acto- una ciencia de todas las cosas, sino una ciencia de los principios de todas las cosas, o sea, una ciencia de los primeros principios.*”¹⁵⁷ Pues bien, la pregunta a este respecto es obvia: ¿es posible alcanzar semejante saber? Y esta es la respuesta de Aubenque: “a esta pregunta varios textos de Aristóteles van a dar una respuesta no equívoca: la ciencia de los primeros principios es legítima (a diferencia de una ciencia que tomase como objeto inmediato la

¹⁵⁵ Reale, 1994, p. 20.

¹⁵⁶ Aubenque, 1981, p. 206

¹⁵⁷ *ibid.*

Totalidad); incluso, en cierto sentido, es indispensable (en cuanto es la condición de todos los saberes parciales); sin embargo, es imposible.”¹⁵⁸

Los textos a los que hace referencia Aubenque para apoyar semejante imposibilidad corresponden a *Metafísica*, A, 9992b 24 – 993a 2 y a los capítulos 9 y 10 del primer libro de los *Analíticos Segundos*. Yo me limitaré a recordar su lectura del pasaje de la *Metafísica* justamente en cuanto que estoy ventilando el tema de la adquisición del conocimiento filosófico en el marco de la *Metafísica*. He aquí las palabras del Estagirita:

“¿Y cómo, además, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, en efecto, que no cabe poseer conocimiento alguno previo. Pues, así como el que comienza a aprender Geometría puede saber previamente otras cosas, pero ignora por completo aquellas sobre las que versa esta ciencia y acerca de las cuales se dispone a aprender, así también en las demás; de suerte que, si hay una ciencia de todas las cosas, como afirman algunos, el que comience a aprenderla no conocerá previamente nada. Sin embargo, todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si procede por demostración como por definiciones (es preciso, en efecto, saber previamente y que sean conocidos los elementos de la definición). Y lo mismo el aprendizaje que procede por inducción.” (*Met. A*, 9, 992b 24 – 993a 2).

Aubenque reconoce de entrada que el texto en cuestión es una crítica al platonismo y se centra en el problema de la adquisición del conocimiento. Como rezan las dos primeras líneas de los *Analíticos Segundos*,

“Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente.” (*An. Seg.*, I, 71 a 1 s.)

En lo que se refiere al conocimiento, tanto en el caso de la demostración como de la definición y de la inducción es preciso conocer previamente las correspondientes premisas, los elementos y las cosas particulares. Ahora bien, es de suyo evidente que esta regla

¹⁵⁸ Aubenque, 1981, p. 207. Cursivas añadidas.

deberá ser válida también respecto de la ciencia onto-protológica pero, en este caso, surge una dificultad: ¿cuál podría ser el conocimiento previo al conocimiento del todo? Como enfatiza Aubenque, “para que ello fuese posible, tendría que darse de antemano un conocimiento anterior, que sería el conocimiento de esos elementos. Pero entonces éstos no serían ya los elementos más comunes, pues habría elementos aún más universales, que serían los elementos de esos elementos. [...] Decir que toda ciencia supone un saber anterior significa reconocer que ninguna ciencia tiene en sí misma su propio fundamento y, por consiguiente, que hay una jerarquía de las ciencias, dependiendo cada una de ellas de la ciencia inmediatamente anterior. Pero, entonces, ¿de qué dependería la primera de las ciencias, o, lo que viene a ser lo mismo, la ciencia más universal [...]?”¹⁵⁹. *En suma no puede haber una ciencia universal anterior a las ciencias particulares porque todo saber que aspire al calificativo de “científico”, para su aprendizaje, supone un conocimiento anterior pero, en el caso de la ciencia universal, onto-protológica o fundadora, tal conocimiento no sería posible. De allí se impone la tarea de determinar la fuente del conocimiento protológico si se quiere resolver el problema de la posibilidad del saber metafísico y tal es la primera cuestión que quisiera dilucidar en este ensayo y la cual se estudiará en el próximo capítulo.* La segunda aporía se refiere al mismo objeto de la metafísica y la analizaremos a continuación.

¹⁵⁹ Aubenque, 1981, p. 207 s.

II. Naturaleza epistemológica y objeto de la filosofía.

Al estudiar la lectura de Natorp, Jaeger y Aubenque, se ha ido perfilando otro problema que amenaza la constitución del saber metafísico. Como hemos visto, semejante aporía se manifiesta con toda claridad en la dificultad de unificar ontología y teología; sin embargo, hay razones todavía más profundas que ponen en peligro, desde el punto de vista de la misma naturaleza del objeto, la constitución del saber metafísico en sentido epistemológico. Para describir esta problemática en toda su envergadura menester será reconstruir cierto itinerario textual que nos permita tener una idea clara del tema en el marco de la *Metafísica*. En los tres primeros libros Aristóteles denomina dicho saber utilizando términos como $\Phi\alpha\lambda\sigma\sigma\omega\sigma\phi\alpha$ (A, 1, 981b 28), $\text{N}\alpha\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\phi\alpha$ (A, 3, 983 b 21), $\text{B}\alpha\lambda\alpha\sigma\phi\alpha$ (A, 2, 982 a, 4), $\text{B}\alpha\lambda\alpha\sigma\phi\alpha$ (A, 2, 983 a, 21; B, 1, 995 a, 24), $\text{B}\alpha\lambda\alpha\sigma\phi\alpha$ (A, 1, 993 a, 30). A partir del IV libro, Aristóteles empieza a referirse a la ciencia que, en los tres primeros libros recibía los nombres recién citados, utilizando expresiones que involucran el concepto de filosofía primera. En IV, 2, 1004 a 2 ss., leemos:

“Y cuantas clases de entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Con que, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda.”

Y, en 1005 a 33 ss., se dice lo siguiente:

“Pero puesto que hay alguien por encima del físico (la naturaleza, en efecto constituye un género de lo que es), su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la entidad primera. La física es también cierto tipo de sabiduría, pero no primera.”

Como podemos apreciar, de forma oblicua, se inserta el adjetivo *primero* para calificar de alguna manera una ciencia que estaría por encima de la física. El razonamiento del Estagirita es claro. Si hay realidades que no son materiales, la ciencia que versa sobre ellas deberá ser diferente de la física y se denominará primera en virtud del *status* óntico de tales

sustancias. Ahora bien, tal jerarquía ontológica se explica por el hecho de que las sustancias inmateriales son causas de las materiales y por ende, son anteriores a ellas y esto ha sido puesto en claro por la misma investigación física¹⁶⁰. Sin embargo, la fórmula "ἄσπαστα" se consigue en el libro VI y precisamente cuando el filósofo traza su clasificación epistemológica. He aquí sus palabras:

“si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas. En efecto, la física trata de realidades que no son capaces de existir separadas [ἀσπαστα]¹⁶¹ y tampoco son inmóviles; las

¹⁶⁰ Al respecto recordaré estas palabras de Berti: “Sólo después de haber concluido la *Física* y haberse percatado de que entre las causas primeras de la naturaleza hay una que trasciende el ámbito de esta última, porque es inmóvil, Aristóteles sintió la necesidad de reconstruir el proyecto inicial y de redefinir el objeto de la «sabiduría», individuándolo en el «ente en cuanto ente»” (E. Berti, *La metafísica de Aristóteles: «ontología» o «filosofía prima»?*, en A. Bausola e G. Reale. (ed.), *Aristóteles: Perché la metafísica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 133).

¹⁶¹ T. Calvo, al traducir estas palabras advierte lo siguiente: “*Peri achórista mèn all’ouk akíneta*: «(la física trata de) realidades que no son capaces de existir separadas de la materia, y que tampoco son inmóviles». Toda la tradición manuscrita presenta *achórista*, si bien en las ediciones (y traducciones) de nuestro siglo suele adoptarse *corista*, a partir de una enmienda que propuso Schwengler y que ha alcanzado aceptación prácticamente unánime: «(la física trata de) realidades subsistentes. Pero no inmóviles». (Y, de acuerdo con esta enmienda, las matemáticas tratan de realidades inmóviles, pero no subsistentes, y la Teología de realidades subsistentes e inmóviles). Obviamente, los términos *choristón / achóriston* han de entenderse como «subsistente / no-subsistente», si se admite la enmienda de Schwengler, mientras que deben entenderse como «capaz de existir separado de la materia (inmaterial) / no capaz de existir separado de la materia (material)», si se mantiene el texto tal cual los manuscritos lo transmiten. Aunque hay razones a favor de la enmienda, opino que el contexto permite y aconseja mantener la lectura de los manuscritos [...]” (Aristóteles, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1998, p. 268, n. 5). Ahora bien, Reale, en *Il concetto di filosofia prima e l’unità della metafísica in Aristóteles*, op. cit., p. 147, n. 20, luego de haber trazado un breve pero claro resumen de las opiniones de los intérpretes acerca de la enmienda de Schwengler, concluye así: “Sea cual fuere la lectura correcta, el problema de fondo no se modifica y puede ponerse entre paréntesis la cuestión controvertida; la antítesis sustancial sigue siendo esta: el objeto de la física es *móvil*, el de la metafísica *inmóvil*; el objeto de la matemática es *inmóvil* pero *no separado*, el de la filosofía primera es *inmóvil* y *separado*.” Es menester recordar que la palabra ἀσπαστα es multívoca y puede ser utilizado tanto en el sentido de la «independencia ontológica» o «subsistencia» (y, entonces, se refiere a las sustancias físicas capaces de existir por sí mismas) o también en el sentido de «separado», esto es de «trascendente» y entonces se refiere a las sustancias inmateriales. Ahora bien, me parece que Reale tiene razón cuando señala que, en el fondo, la cuestión fundamental no es alterada por las distintas versiones del término griego.

matemáticas, en algunas de sus ramas, de realidades que son inmóviles pero no capaces, posiblemente, de existencia separada, sino inherentes en la materia; la ciencia primera, por su parte, de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles.” (E, 1, 1026 a, 10 ss.).

En conclusión,

“si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera [N48@F@N\ " BDFJ0]” (1026 a, 27 ss.)

Ahora bien, como vimos analizando la exégesis de Natorp, el libro E empieza retomando la concepción de la filosofía como ciencia universal, ciencia del ente en cuanto ente, planteada en ', de manera que el mismo Estagirita se percata del problema que ocultan estas dos diferentes definiciones de filosofía. Estas son sus palabras:

“Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la matemática general es común a todas ellas).” (E, 1, 1026 a 23 ss.)

Esta dificultad que estriba en la oposición de la filosofía primera entendida como ciencia universal, es decir, como ontología, y la filosofía primera entendida como teología, es decir, como ciencia particular, aunque encuentre una posible solución en la *Metafísica*, es una dificultad que amenaza la constitución misma del saber metafísico y no sólo desde el punto de vista de las recién mencionadas relaciones de la ontología y la teología, sino desde el punto de vista de la posibilidad de elaborar ambos discursos, el ontológico y el teológico, en tanto discursos científicos.

En cuanto a la posibilidad de la existencia de una teología como ciencia, en la filosofía de Aristóteles las cosas no están tan claras como se pretendía, por ejemplo, en las

interpretaciones escolásticas. A este respecto, Natorp sentencia: “Con el término «teología» [...] Aristóteles indica siempre el mito de Dios explícitamente opuesto a la ciencia. También aquello que en la teología se esconde bajo la forma de fragmentos de una ciencia perdida, se oculta en al forma a-científica del mito”¹⁶². Además, como ha mostrado con gran contundencia Aubenque, ni la ontología, ni tampoco la teología aceptan asimilarse una a la otra. Como ya se dijo en la *Introducción*¹⁶³, en cuanto a la ontología, este intérprete señala que el discurso sobre el ser es un discurso signado en su misma constitución por la referencia a la finitud, al mundo sensible. Ahora bien, una vez que se aplica la noción de ser que constituye el núcleo de la ontología aristotélica a Dios el resultado es desalentador: “La teología de Aristóteles, en cuanto discurso humano sobre Dios, no es en una amplia medida más que una teología negativa, es decir, un discurso que sólo lleva a Dios negándose a sí mismo como discurso. [...] No puede decirse nada de lo uno, lo simple, lo indivisible –expresiones todas provisionalmente equivalentes- sin destruir por eso mismo su indivisibilidad. La predicación, en efecto, introduce una escisión en el sujeto, como había visto Platón en el *Sofista*, ya que consiste en decir que es otra cosa distinta de lo que es: que es a la vez esto (él mismo) y aquello (el atributo). Incluso en el caso de una atribución analítica o esencial, el hecho de que al sujeto se le atribuya una parte de él mismo (por ejemplo, ser Bípedo al Hombre) prueba *a fortiori* la divisibilidad del sujeto.”¹⁶⁴ Ahora bien, desde este punto de vista centrado en la esencia misma del

¹⁶² Natorp, 1995, p. 75.

¹⁶³ Véase *supra* p. 51 s.

¹⁶⁴ Aubenque, 1981, p. 358 s.

lenguaje, la misma posibilidad del discurso teológico queda definitivamente comprometida: “en el caso de lo simple –concluye Aubenque-, de lo «no compuesto», la verdad no podrá consistir en la verdad de la proposición, pues nada puede decirse de lo simple, sino sólo captarlo [...] o no captarlo”¹⁶⁵. Ahora bien, si resulta imposible a la ontología hacerle un espacio a la teología, tampoco esta última aceptará de buen grado convertirse en una comarca de la ontología. Aristóteles maneja una idea de teología entendida como ciencia de lo primero, ciencia del principio. En este sentido, como se dice al final de E1, la teología, por ser primera, es la más universal de las ciencias. Pero, entonces, “al igual que la teoría de las Ideas –señala Aubenque- tampoco es una ciencia particular, sino universal por ser primera, y por ello va a entrar en competencia con esa ciencia inmediatamente universal que debería ser la ciencia del ser en cuanto ser.”¹⁶⁶

Esta serie de dificultades que comprometen, no digamos la asimilación, sino la convivencia misma de ontología y teología en cuanto discursos científicos, no obstante, no son los únicos problemas epistémicos que amenazan la posibilidad de la constitución del discurso ontológico. En efecto, hay una seria aporía que afecta a la misma naturaleza científica de la ontología. Como sabemos, Aristóteles empieza el IV libro declarando la existencia de una ciencia del ente en cuanto ente y, a renglón seguido, la opone a las ciencias particulares. He aquí el conocidísimo pasaje:

“Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y las propiedades que, por sí mismo, le corresponden. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares. Ninguna de las otras ciencias, en efecto, se ocupa

¹⁶⁵ Aubenque, 1981, p. 358.

¹⁶⁶ Aubenque, 1981, p. 366.

universalmente del ente en cuanto ente, sino que habiendo separado alguna parte de él, considera los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.” (IV, 1, 1003 a 20 ss.)

Ahora bien, ¿es posible edificar semejante ciencia de acuerdo a los cánones de la epistemología aristotélica?

Como es sabido, Aristóteles considera que un requisito fundamental de toda ciencia es el de versar sobre un género determinado:

“a todo género que es uno –sentencia el Estagirita en la *Metafísica*- le corresponde una sensación y también una ciencia” (IV, 2, 1003 b 18).

Si la unidad genérica del objeto es el requisito epistémico fundamental, entonces es del todo lícito preguntarnos si el ente objeto de la ontología cumple con esta cláusula. Ahora bien, la respuesta, una vez más, parece ser decepcionante. Para mostrarlo deberemos abandonar por el momento la *Metafísica* y releer los *Tópicos*.

Esta obra dedicada al desarrollo del concepto de dialéctica, es considerada por la crítica contemporánea un texto elaborado durante la estancia de Aristóteles en la Academia¹⁶⁷.

En este libro, el Estagirita desarrolla doctrinas fundamentales para su metafísica como, entre otras, la teoría de los predicables, la de las categorías y de la sustancia, los conceptos

¹⁶⁷ Escribe É. De Strycker, S.J.: “Hoy en día existe un acuerdo general que ubica la fecha de redacción de los libros II a VII de los *Tópicos* durante la época en la que Aristóteles era miembro de la Academia. Al respecto se esgrimen varios argumentos: la ausencia de la teoría del silogismo, el número elevado de ejemplo de definiciones moldeadas según la enseñanza de Platón o de sus discípulos inmediatos, el empleo ocasional del término ‘participación’ para indicar la relación entre un individuo y su especie u entre una especie y su género, por último la concordancia entre ciertas doctrinas lógicas contenidas en esos libros y aquellas que podemos encontrar en los diálogos de Platón [...]” (*Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, en G. E. L. Owen, *Aristotle on dialectic: The Topics*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 141). Ahora bien, “los libros I y VIII no parecen corresponder a la redacción primitiva. El libro I supone como conocida la teoría del silogismo (100 a 25-27, 105 a 12-13); el libro VIII remite explícitamente dos veces a los *Analíticos Primeros* (162^a 9-11 y 162 b 31-33). Ambos libros se sirven de las grandes líneas de la teoría de la demostración científica que es el objeto de los *Analíticos Segundos* (100 b 19-21, 155 b 12-13).” (op. cit., p. 142).

de sinonimia y de homonimia y los tipos de predicación. Ahora bien, reflexionando sobre la posibilidad de concebir categorialmente las palabras ser y uno, Aristóteles se percata de un hecho decisivo. En efecto, el filósofo se da cuenta de que los términos en cuestión son palabras de naturaleza homónima y lo prueba con una serie de argumentos que estudiaremos a continuación.

En primer lugar, Aristóteles señala lo siguiente:

“Y aún, si la especie y el género se dicen sobre igual número de cosas, v.g.: si dos de las cosas que acompañan a todas las demás, tal como lo *que es* y lo uno, se ponen una como especie y otra como género (en efecto, lo *que es* y lo *uno* se dan en todo); de modo que ninguno de los dos será género del otro, puesto que se dicen del mismo número de cosas.” (*Tóp.*, IV, 1, 121 b 4 ss.)¹⁶⁸.

El razonamiento de Aristóteles es el siguiente: el ser y el uno son términos de máxima universalidad, es decir, son palabras que se predicán de todos los seres y, por ende, son transcategoriales o, como los denominará la tradición medieval, son términos trascendentales. Ahora bien, si esto es verdad, en vista de la mencionada naturaleza trascendental o transcategorial del ser y del uno, ninguno de los dos podrá ser género del otro ya que, de serlo, su extensión debería ser mayor. Pero, entonces, -y eso, en verdad, Aristóteles no lo dice pero se infiere fácilmente de lo dicho-, el ser no puede considerarse un género porque, si lo fuese, el uno debería ser una de sus especies (obviamente, el mismo argumento es válido para el uno).

El segundo argumento reza así:

“es preciso que el género separe de los otros géneros, y la diferencia de lo que está en el mismo género. Así, pues, lo que se da en todas las cosas no separa de ninguna en absoluto.” (*Tóp.*, VI, 3, 140 a 27 ss.)

¹⁶⁸ Utilizo la traducción de M. Candel, Madrid, Gredos. 1988.

La función propia del género es, a todas luces, la de diferenciar (lo mismo, obviamente, es válido en el caso de la especie y de la diferencia y, precisamente por ello, se produce la definición). Ahora bien, si un término se predica de todas cosas, esto es, si es transcategorial, entonces no servirá para diferenciarlas, de lo cual se infiere que el ser (y el uno) no pueden ser géneros.

La tercera argumentación que esgrime el Estagirita para mostrar el carácter no genérico del ser es esta:

“si se predica del género la diferencia o la especie o algo de lo subordinado a la especie, entonces la cosa no estará definida: pues ninguna de las cosas mencionadas puede predicarse del género, puesto que el género es lo que se dice sobre más cosas. Y aún, si el género se predica de la diferencia: pues el género parece predicarse, no de la diferencia, sino de aquellas cosas de las que se predica la diferencia, v.g.: el animal, acerca del hombre, y del buey, y de todos los demás animales pedestres, pero no de la diferencia misma que se dice acerca de la especie. En efecto, si el animal se predicara de cada una de las diferencias, entonces de la especie se predicarían muchos animales: pues las diferencias se predicán de la especie. Además, todas las diferencias serán, o especies, o individuos, si son realmente animales: pues cada uno de los animales es una especie o un individuo.” (*Tóp.*, VI, 6, 144 a 26 ss.)

El género no se predica de sus diferencias ya que la diferencia tiene una extensión mayor que el género. Ahora bien, el ser y el uno se predicán de todas las cosas, incluso de sus diferencias. Por lo tanto ninguno de los dos es un género¹⁶⁹.

Ahora bien, la naturaleza no genérica del ser crea un problema sumamente grave para la ontología. En efecto, si el ser no es un género y, como hemos visto, toda ciencia lo es de un género, entonces la ciencia del ser, la ontología no será una ciencia. Esta dificultad que deriva de la naturaleza misma del objeto metafísico, no sólo pone en peligro la posible unificación de ontología y teología sino que, aparentemente, decreta la imposibilidad de la ontología misma de convertirse en un saber científico y ello según los propios cánones de la epistemología aristotélica.

En suma, en primer lugar y en cuanto al objeto de la metafísica, *el análisis de las recíprocas relaciones de la ontología y la teología ha mostrado que ninguno de los dos discursos -si se entienden de forma epistémicamente rigurosa- son conciliables*. En efecto, si la teología no es un saber científico porque el discurso humano, escindido por esencia, no puede dar cuenta de un objeto absolutamente idéntico a sí mismo ¿cómo podría formar parte de la ontología si se quiere que esta siga siendo una ciencia? Si, por otra parte y como parece sugerir el mismo Aristóteles, la ontología tiene que subordinarse a la teología por ser esta última universal en cuanto primera, entonces una no ciencia subordinaría a la ciencia más universal y esto es inconcebible. En segundo lugar y en lo concerniente a la naturaleza epistemológica misma de la ontología, *el carácter no genérico del ser, hace que todo discurso que verse sobre él violente uno de los criterios epistemológicos fundamentales de los Analíticos de manera que la misma ontología no sería ciencia*. Las dificultades señaladas hasta ahora son graves y volveremos sobre ellas en el tercer capítulo en donde estudiaremos el *status* epistemológico y el objeto de la ciencia buscada.

III. La filosofía y su método.

Hasta ahora hemos planteado la aporías que derivan de la *adquisición, del objeto y de la naturaleza del saber metafísico*. Sin embargo, estas no son los únicos escollos que tiene que sortear Aristóteles si quiere edificar su concepto de filosofía. Hay otro problema que es

¹⁶⁹ Esta argumentación vuelve en *Metafísica*, III, 3, 998 b 21 ss.

preciso resolver y que es tan arduo como los anteriores: dicha dificultad gira en torno a la constitución metodológica del saber metafísico. Dedicaré este apartado a su dilucidación.

Según los *Analíticos Segundos* la ciencia es un saber cuya naturaleza es la siguiente:

“Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofisticado, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera.” (*Anal. Seg.*, I, 2, 71 b 9 ss.)¹⁷⁰.

Como hemos visto analizando el concepto de sabiduría en el libro A, conocemos científicamente algo cuando hallamos la causa del fenómeno. Es este un requisito fundamental; sin embargo, sería erróneo creer que el concepto aristotélico de ciencia se reduce a la causalidad del saber. En efecto, no sólo hay que determinar la causa sino que hay que determinarla apodícticamente recordando, además, que GB^{*},4>4H y silogismo no son lo mismo:

“hay que hablar del razonamiento antes que de la demostración –advierte el Estagirita- por ser el razonamiento más universal que la demostración: en efecto, la demostración es un cierto tipo de razonamiento pero los razonamientos no son todos demostraciones.” (*Anal. Pr.*, I, 4, 25 b28 ss).

Podemos silogizar sin alcanzar la verdad, de manera que, si la ciencia es apodíctica, no lo es por ser silogística sino en virtud de otra estructura más profunda que Aristóteles describe así:

“A la demostración la llamo razonamiento científico; y llamo científico a aquel razonamiento en virtud de cuya posesión sabemos. Si, pues, el saber es como estipulamos, es necesario también que la *ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión*: pues así los principios serán también apropiados a la demostración.” (*Anal. Seg.*, I, 2, 71 b 19 ss. *Cursivas añadidas*)

La ciencia es, pues, un conocimiento de las causas mediante un tipo especial de silogismo, el apodíctico, cuya premisas se caracterizan por poseer las propiedades que acaba de

enumerar Aristóteles en el texto recién citado. Así las cosas, la pregunta, desde la perspectiva que orienta mis reflexiones, es, desde luego, evidente: *¿es posible utilizar la GB`*,4>4H para la constitución del saber metafísico?* A este respecto, no hay que olvidar que la filosofía que se expresa en la *Metafísica* es saber onto-protológico, de manera que la pregunta anterior puede ser reformulada así: *¿puede haber conocimiento demostrativo de los principios?*

En *Met.*, IV, 4 1006 a 6, leemos:

“Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración [GB`*,4>4<]. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal.”

El problema es pues, claro: *no puede haber conocimiento apodíctico de los principios porque, si lo hubiese, una de dos: o los principios no son verdaderamente tales porque son a su vez deducidos de premisas anteriores las cuales se convierten en los nuevos principios que hay que explicar; o los principios se demuestran mediante ellos mismos lo cual es una petición de principio.* En pocas palabras: la demostración es inútil para obtener el conocimiento protológico que es precisamente el conocimiento al cual aspira la $\text{B}4\text{FJZ}:0$. $\text{.0J@L:X}<0$.

La solución que a menudo se brinda de este problema se fundamenta en el último capítulo de los *Analíticos*, texto en el cual Aristóteles vuelve a plantear el tema del conocimiento protológico.

El texto en cuestión empieza planteando claramente la dificultad:

“Se ha dicho antes, pues, que no cabe saber mediante demostración si uno no conoce los primeros principios inmediatos.” (*Anal. Seg.*, II, 18, 99 b 20).

Por otra parte, tampoco acepta Aristóteles la salida innatista con un argumento contundente:

¹⁷⁰ Utilizo la traducción de M. Candel, Madrid, Gredos, 1988.

“si poseemos los principios, la cosa es absurda: pues resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, nos pasan inadvertidos.” (99 b 26).

Por último,

“si lo adquiriésemos sin poseerlos previamente, cómo conoceríamos y aprenderíamos sin partir de un conocimiento preexistente? En efecto, es imposible, como ya dijimos en lo tocante a la demostración.” (99 b 29 ss.)

Ni conocimiento innato, ni posibilidad de deducir los principios de principios anteriores: he aquí el problema y Aristóteles plantea una solución que se ha vuelto clásica pero que, sin embargo, como veremos, debe ser considerada con mucha circunspección. He aquí las palabras del Estagirita:

“Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos [se refiere a los principios] de nacimiento y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser apto al respecto. Por consiguiente, es necesario poseer una facultad de adquirirlos, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios.” (*Anal. Seg.*, II, 19, 99 b 31 ss).

Ahora bien,

“puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, v. g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como del hecho de que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia.” (*Anal. Seg.*, II, 19, 100 b 5 ss.)

El conocimiento de los principios sería, pues, intuitivo de manera que la ciencia dependería de una facultad superior incapaz de equivocarse que es la captación inmediata del principio. Como decía, es esta una solución del problema protológico que se ha vuelto clásica y, a este respecto, estas palabras de Guthrie son sin duda emblemáticas: “Hay sólo dos estados de

pensamiento que originan invariablemente la verdad, el conocimiento científico (*epistéme*) y el *noûs*. Todo *epistéme* es discursivo, es decir, se basa en el razonamiento y en él las premisas o los primeros principios deben conocerse antes de la conclusión ¿Cómo puede haber un conocimiento de las premisas primarias de todo? Ellas no pueden ser sujeto de la *apódeixis*, porque no hay premisas anteriores de las que deducirlas: no obstante, si todo el cuerpo de la ciencia tiene que ser cierto, ellas deben ser las más indudablemente conocidas de todas. Ahora bien, junto a *epistéme*, sólo el *noûs* procura infaliblemente la verdad, luego el *noûs* es la fuente de todo conocimiento, el *arché* de los *archaí*.”¹⁷¹

Por otra parte, el poder intuitivo de nuestra mente –siguiendo al mismo texto aristotélico de *Analíticos Segundos*, II, 19, 99 b, 34 - 100 b, 5- es vinculado a la sensación de manera que, en esta solución del problema del método que debería adoptar el saber protológico, se interpreta al $\langle @\emptyset H$ en función del origen del conocimiento universal a partir del conocimiento sensible con lo cual se vincula directamente el $\langle @\emptyset H$ a la inducción. Leamos una vez más a Guthrie quien, al respecto, escribe: “En cuanto vehículo de la verdad y el conocimiento, pues, la inducción no puede ser formalmente perfecta, y Aristóteles creyó que la disposición intelectual llamada *noûs* [...] era capaz de actuar como una especie de intuición. Ella le procura a uno un sentido de reconocimiento [...] que él compara con las *anámnesis* del *Menón* de Platón (*An. Pr.*, 67 a 21 – 24), Por medio de ella, después de examinar un número de especímenes o casos particulares, podemos decir que sabemos que hay una forma común o ley universal subyacente a ellos, que vale para todos los ejemplos no examinados de la misma clase. La asociación estrecha de *noûs*, forma y causación

¹⁷¹ Guthrie, 1999, vol. VI, p. 197.

constituye la justificación de Aristóteles para afirmar que los ejemplos futuros se parecerán a los ya conocidos, una suposición que suelen hacer los científicos y otras personas en el pensar diario.”¹⁷² En suma, “El *noûs* era para Aristóteles, como para los griegos, nuestra facultad más elevada. Puesto que él es lo que nos posibilita por primera vez descubrir el universal en los particulares, viendo el uno a través de los muchos, es, en última instancia, aquello de lo que depende nuestro conocimiento de los principios básicos o *archai* de la ciencia deductiva, las generalizaciones más elevadas y los axiomas de los que debe partir el razonamiento científico en cualquier tema.”¹⁷³

He aquí, según las palabras de un gran conocedor de Aristóteles, la solución metodológica que nos brindaría el conocimiento de los principios y que, por ende, debería guiar la constitución de la metafísica aristotélica. Sin embargo ello no es cierto. A este respecto, citaré un texto de Wieland cuya importancia es indudable: “Es digno de mencionarse que no sea la *Física* la única obra en la que Aristóteles renuncia a la hipótesis de un conocimiento intuitivo e inmediato de los primeros principios; más bien, él no concede espacio alguno a esta idea tampoco en el resto de su filosofía.”¹⁷⁴ Y, en efecto, cuando en la *Física* Aristóteles emprende la tarea de mostrar el carácter multívoco del ser, o cuando en la *Metafísica* se dedica a la tarea de fundamentar el principio de no contradicción, o cuando, también en la *Metafísica*, muestra que cuatro son las primeras causas, la intuición no es utilizada para nada. Es por ello que algunos críticos han formulado la tesis de que el

¹⁷² Guthrie, 1999, p. 205.

¹⁷³ Guthrie, 1999, p. 207.

¹⁷⁴ Wieland, 1993, p. 76.

método de constitución del saber metafísico es la dialéctica y, como de costumbre, hay textos -incluso anteriores a los *Analíticos*- que así lo señalan. Por ejemplo, en los *Tópicos*, leemos:

“Pero es que además es útil [Aristóteles se refiere a la dialéctica] para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos.” (*Tóp.*, I, 2, 101 a, 35 ss.)

Sin embargo, la salida dialéctica no es tan segura como estas palabras podrían hacernos creer. A este respecto, citaré un pasaje de Irwin que me parece de importancia fundamental: “La dialéctica es semejante a la investigación empírica en la medida en que implica proceder de lo que es más conocido para nosotros a lo que es conocido por naturaleza; pero difiere de la investigación empírica ordinaria en cuanto que se atiene a las opiniones comunes y a las aporías que ellas plantean. *El atenerse a las opiniones comunes hace que surjan dudas en tono a la capacidad de la dialéctica de alcanzar los principios primeros objetivos requeridos por su función constructiva.*”¹⁷⁵. En otras palabras, las argumentaciones dialécticas “parecen revelar dos debilidades: (1) parecen demasiado indefinidas para brindar soporte a sus conclusiones particulares; (2) aunque si fuesen más definidas, mostrarían de qué manera las cosas se presentan al sentido común y no como son en realidad.”¹⁷⁶ En resumidas cuentas, *el método dialéctico parece no ser adecuado para*

¹⁷⁵ Irwin, 1996, p. 22. Cursivas añadidas.

¹⁷⁶ Ibid.

que el conocimiento protológico se eleve por encima del plano doxástico. Sin embargo, ni el método apodíctico ni la intuición son procedimientos adecuados para la constitución del saber metafísico. Este es, pues, el problema metodológico que afrontaré en el cuarto capítulo de esta investigación.

IV. Conclusiones: los temas de esta investigación

A la luz de las reflexiones que hemos ido esbozando a lo largo de este capítulo, me parece que es perentorio formular al Estagirita tres preguntas fundamentales acerca de su concepto de filosofía así como él lo va elaborando en la *Metafísica*.

En primer lugar, la misma constitución de la metafísica parece ser un proyecto destinado al más rotundo fracaso en vista de su naturaleza protológica. En efecto, si la F@N" quiere diferenciarse de las ciencias particulares y, a la vez, ser ciencia ella misma y no mero parloteo sofisticado o vana polimatía, es preciso que se someta a los criterios epistémicos que el mismo Aristóteles ha trazado en sus obras lógicas. Ahora bien, el filósofo comienza los *Analíticos Segundos* con las tantas veces recordadas palabras: "Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente." Esta lapidaria sentencia parece condenar de antemano el proyecto que pretende elaborar el saber protológico. De hecho, si todo conocimiento, tanto para su aprendizaje como para su enseñanza, depende de un conocimiento anterior, entonces es lícito preguntarnos: ¿de cuál conocimiento anterior dependerá la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios los cuales, justamente por ser primeros, no admiten anterioridad de ninguna especie? En suma, ¿cuál es el origen gnoseológico del conocimiento metafísico en cuanto

ciencia protológica?; ¿cuál es el «*principium sapientiae*» de la filosofía aristotélica? Este es, pues, la primera cuestión que será menester dilucidar para averiguar, por lo menos, la posibilidad del saber metafísico o protológico desde el punto de vista de su origen.

El segundo problema estriba en la siguiente dificultad: si la metafísica es el conocimiento de los primeros principios del ser, entonces, ¿puede haber ciencia del ser como principio? ¿Qué se entiende por ‘principio’? ¿Algo inmerso en la corporeidad sensible o algo trascendente? En otras palabras, ¿la protología es ontología o teología? ¿O acaso es ambas a la vez? Pero, como si ello fuera poco, ¿es el ser como principio un objeto sobre el cual es posible construir un conocimiento científico según los cánones aristotélicos? Todas estas interrogantes conforman la temática del segundo problema que intentaré dilucidar en estas páginas y que denominaré «el problema del *status* epistémico y del objeto de la metafísica» y que estudiaré en el tercer capítulo.

Por último, *last but not least*, creo que en este capítulo que ha llegado a su final ha quedado claramente expuesta una tercera dificultad que es menester ventilar y resolver, si ello es posible. Dicho problema concierne a la naturaleza metodológica del conocimiento protológico. Hemos visto que, según los requisitos epistémicos de los *Analíticos*, la ciencia es el conocimiento apodíctico, es decir, es conocimiento silogísticamente demostrativo. Ahora bien, la demostración, según la entiende Aristóteles, es menester que silogice a partir de premisas cuya verdad no puede, a su vez, ser demostrada, so pena de en una fatal circularidad. Pero, entonces, si el método de la ciencia no puede aplicarse a los principios de la misma, ¿cuál será el método de la ciencia protológica? Si no es la *apodeíxis* ¿será, a

caso, la dialéctica? Pero, entonces, ¿puede el método de los *Tópicos* servir para elaborar la ciencia en su más pura expresión?

He aquí, pues, las tres cuestiones fundamentales que constituyen los temas neurálgicos de esta investigación y su horizonte teórico, a saber: (1) *el problema del origen del conocimiento metafísico como conocimiento onto-protológico*; (2) *la naturaleza epistemológica y el objeto de la metafísica*; (3) *el método del conocimiento metafísico*. A cada uno de tales dificultades dedicaré un capítulo y, a manera de conclusión, intentaré mostrar los límites y las condiciones de posibilidad del concepto de filosofía que Aristóteles ha elaborado en la *Metafísica*.

CAPÍTULO II

LA ADQUISICIÓN DE LA FILOSOFÍA

En el capítulo anterior hemos delineado los tres problemas fundamentales para la constitución de cualquier ciencia que es imperativo resolver y que surgen, como hemos visto, de la misma *Metafísica*. Ya sabemos que la primera dificultad se refiere a la fuente desde la cual emana la metafísica como saber onto-protológico. Pues bien, ha llegado el momento de estudiar este tema y, a tal fin, lo más conveniente, según creo, es dilucidar, en primer lugar, el concepto de principio que maneja el Estagirita para, luego, reflexionar acerca de la naturaleza que caracterizaría el «*principium sapientiae*» como origen del saber filosófico. En efecto –y así lo veremos a continuación–, en los distintos significados de ‘principio’ que expone Aristóteles en *Metafísica* V, está contenido tanto el significado de principio como condición a partir de la cual algo es, se produce o se conoce, así como el sentido del mismo concepto en cuanto objetivo final de la búsqueda, es decir, están contenidas las dos dimensiones fundamentales de este concepto ya que el *terminus a quo* es condicionado por el *terminus ad quem*. Ahora bien, luce sensato, si queremos resolver la cuestión de la fuente del conocimiento onto-protológico, estudiar, en primer lugar, el concepto de principio en toda su complejidad semántica.

I. El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento

En el primer capítulo del libro V Aristóteles distingue seis significados del término *prótopos* que expondré a continuación. En primer lugar, ‘principio’ significa el comienzo desde el cual empieza algo; en este sentido, ‘principio’ es, por ejemplo, el punto desde el cual

empieza una línea o comienza un camino¹⁷⁷. Este significado de ‘principio’ conlleva una total arbitrariedad: en efecto y a manera de ejemplo, según esta definición del término, pueden ser considerados principios indiferentemente los dos extremos de un camino de manera que lo que, desde un punto de vista es principio, desde el opuesto, es término. Aristóteles se refiere, pues, a los extremos.

En segundo lugar, principio es el comienzo más adecuado o más favorable para emprender una tarea: por ejemplo, el principio desde el cual aprendemos más fácilmente algo¹⁷⁸. Este sentido de la palabra hace referencia al sujeto desde el cual se asume el principio más conveniente para conocer algo. A este respecto Reale comenta: “Se trata del punto que *subjetivamente* nos es más propicio para lograr hacer algo de la mejor manera. El ejemplo aristotélico, además, es muy claro: para el sujeto que aprende una ciencia, el punto desde el cual es preciso comenzar para aprender mejor la ciencia misma, no coincide necesariamente con lo que es primero en la ciencia misma. Asclepio (*In Metaph.*, p. 304, 3 ss. Hayduck) recuerda, a este respecto, la doctrina de Aristóteles según la cual lo que es *por naturaleza primero* no lo es *para nosotros* y, viceversa, lo que es *primero para nosotros*, no es primero *por naturaleza*. Aquí se habla de lo *primero para nosotros*. (Esta nota de Aristóteles es muy interesante desde el punto de vista pedagógico y didáctico).”¹⁷⁹ El comentario de Reale debe ser tomado *cum grano salis*. En efecto, en el se propone una interpretación de la distinción entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros –distinción que, como veremos, es metodológicamente decisiva y no concierne solamente a la dimensión pedagógica o didáctica del asunto- en el sentido según el cual lo primero para nosotros debe entenderse subjetivamente lo cual, a mi manera de ver, es

¹⁷⁷ “Se llama «principio» <1> *el extremo de una cosa a partir del cual puede una cosa comenzar a moverse*: por ejemplo, éste es el principio de la longitud y del recorrido desde este lado, pero desde el lado opuesto es otro” (*Met.*, V, 1, 1012 b 34 ss.).

¹⁷⁸ “*aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor*; a veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender” (1013 a 1 ss.).

¹⁷⁹ Aristóteles, 1995, vol. III, p. 199.

errado¹⁸⁰. Si se mantiene la distinción en el marco de lo pedagógico, el análisis es cierto, pero si se lo considera desde el punto de vista de la teoría del conocimiento de los principios es del todo erróneo.

El tercer significado de ‘principio’ es el de fundamento entendido como aquello a partir del cual algo se construye o se mantiene siendo a él inmanente, v.g.: los cimientos de una casa o el corazón del animal¹⁸¹. El cuarto significado es el de causa eficiente¹⁸². El quinto se refiere al poder que tiene alguien de producir algún cambio, como el gobernante respecto de la ciudad o el que es conocedor de un arte¹⁸³. El sexto significado de la palabra principio es aquello que constituye el punto de partida desde el cual conocemos algo¹⁸⁴ en un sentido eminentemente objetivo. En este caso, principios son, por ejemplo, las premisas silogísticas respecto de la conclusión que de ellas se desprende. Completada su lista, Aristóteles señala:

“En otros tantos sentidos se habla también de «causa», ya que todas las causas son principios. Y ciertamente lo común a todo tipo de principio es ser *lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce*. Y de ellos, unos son inmanentes y otros extrínsecos, y de allí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la sustancia y el fin. Y es que el bien y la belleza son principios, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento.” (*Met.*, V, 1, 1013 a 16 ss. *Cursivas añadidas*).

¹⁸⁰ Véase *infra* p.109 s.

¹⁸¹ “*lo primero a partir del cual se hace algo, siendo aquello inmanente <en esto>*: por ejemplo, así es la quilla principio del navío y los cimientos lo son de la casa, y hay quienes piensan que de los animales lo es el corazón, otros que el cerebro y otros que cualquier parte semejante, sea la que sea” (1013 a 4 ss.).

¹⁸² “*lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente <en esto>*, es decir, de donde naturalmente se originan el movimiento y el cambio: el hijo, por ejemplo, tiene su principio en el padre y la madre, y la guerra en la ofensa” (1013 a 7 ss.).

¹⁸³ “*y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado*: así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes y de éstas, muy especialmente, las rectoras.” (1013 a 10 ss.)

¹⁸⁴ “Además, se dice también que es principio <de una cosa> *lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones.” (1013 a 14 ss.)

En suma, ‘principio’ para Aristóteles equivale a ‘causa’ y ‘elemento’ e indica aquello que es fundamento tanto en el orden del ser, del movimiento y la generación y del conocimiento de algo, siendo tanto inmanente como trascendente respecto de la cosa.

Definido de esta manera el concepto de principio, el próximo paso ha de ser el que nos permita determinar la connotación propia de este concepto, es decir, sus propiedades esenciales. Sabemos que ‘principio’ es aquello a partir del cual algo es, se conoce o se produce pero, por ejemplo, no sabemos si, según el Estagirita, la noción de principio permite su reducción *ad unum* o si el principio es independiente o no respecto del principiado. Ahora bien, ¿cómo contestar semejantes preguntas? Creo que la mejor estrategia consiste en ver de qué manera Aristóteles desarrolla un principio que es fundamental en su filosofía y, a este respecto, es innegable que un principio decisivo de su concepción metafísica es el de la pluralidad del ser¹⁸⁵. Pues bien, si pudiéramos averiguar de qué manera Aristóteles desarrolla semejante idea, a lo mejor, ello nos ayudará a entender las connotaciones de su concepto de principio. Lo curioso, a este respecto, es que en realidad el filósofo sí discute ampliamente el principio de la pluralidad del ser pero no en la *Metafísica*, como sería natural que lo hiciera, sino en los primeros capítulos de la *Física*. El mismo nota la extraña ubicación de la discusión y, al respecto, escribe:

“examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea de la Física, pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría –

¹⁸⁵ Escribe Reale: “La primera proposición de la ontología aristotélica –queremos decir la proposición que es lógicamente primera [...]– puede ser formulada así: «nada se le escapa a la predicación del ser», proposición que equivale a esta otra: «todo lo que es, es ser»” (Reale, 1994, p. 409) Este principio es aclarado por el intérprete de esta manera: “El primer principio de la ontología puede formularse así: el ser implica originariamente una multiplicidad o, también, *el ser es una originaria multiplicidad*” (p. 411).

tendría que remitirse a otra ciencia o a una ciencia común a todas-, lo mismo sucede también a quien estudia los principios.” (*Fis.*, I, 2, 184 b 26 – 184 a 3)¹⁸⁶.

Aristóteles se da perfectamente cuenta de que la discusión del principio fundamental de su filosofía¹⁸⁷ debería llevarse a cabo en la *Metafísica*, sin embargo lo hace en la *Física* porque, justamente al comenzar esta ciencia, el autor se percató de su decisiva importancia para el desarrollo de la ciencia en cuestión¹⁸⁸.

Ahora bien, la defensa del principio que afirma la pluralidad del ser se desarrolla en el segundo y tercer capítulo de *Física* I, en una acerada discusión en contra de los eleatas.

La discusión empieza así:

“El punto de partida más apropiado será ver qué es lo que quieren decir cuando afirman que todas las cosas *son* una unidad, puesto que «ser» se dice en muchos sentidos. ¿Acaso que todas son sustancias o cantidades o cualidades? ¿Acaso que son una única sustancia, como por ejemplo «un» hombre, o «un» caballo o «un» alma, o que son una única cualidad, como por ejemplo «blanco» o «caliente» o alguna otra similar? Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el Todo fuese un todo de sustancia y también de cantidad y de cualidad, estén o no separadas entre sí, habría muchos entes. Y si todas las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya sustancia o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la sustancia, ya que todas ellas se dice de la sustancia como su sujeto.” (*Fis.*, I, 2, 185^a 20 ss.)

¹⁸⁶ En esta investigación utilizaré la traducción de la *Física* de G. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

¹⁸⁷ A este respecto me parece oportuno recordar estas palabras de Moreau: “«El ser se dice de muchas maneras»: he aquí la *proposición capital de la ontología aristotélica*.” (J. Moreau, «Remarques sur l’ontologie aristotélienne», art. cit., p. 230. *Cursivas añadidas*).

¹⁸⁸ A este respecto Reale señala: “puede asombrar que la demostración dialéctico-refutativa del principio de la multiplicidad de los significados del ser se encuentre en un libro de la *Física* y no de la *Metafísica* [...] En realidad, Aristóteles dice explícita y claramente, en el mismo momento en que empieza la discusión de ello en la *Física*, que la discusión misma trasciende totalmente la esfera de las investigaciones de la filosofía natural y que en cambio corresponde más bien a la Filosofía Primera; sin embargo, la refutación de la doctrina eleática y la recuperación del principio de la multiplicidad del ser son necesarios precisamente a comienzos de la *Física* para fundamentarla y justificarla.” (Reale, 1994, p. 414).

Como podemos apreciar, el Estagirita ataca la tesis reduccionista de Parménides a la luz de su doctrina de las categorías y de la anterioridad de la sustancia y, al respecto, se pregunta: ¿qué puede querer significar la tesis según la cual las cosas son una si el ser es categorial? Una de dos: o (1) los eléatas sostienen que todas las cosas son una siendo sustancia, o cualidad o cantidad etc.; o (2) afirman que todos los entes son uno porque se reducen o a una única sustancia, o cantidad o cualidad etc. En el primer caso, la unidad se da siguiendo el entramado categorial, es decir, según Parménides, habría un ser uno categorialmente diferenciado. En el segundo caso, hay un ser único que o es sustancia o es una de las otras categorías. Ahora bien, en ambos casos, se admite la pluralidad categorial lo cual hace que la posición parmenídica sea insostenible. Como comenta acertadamente Reale, “De ninguna manera, pues, tiene sentido la afirmación fundamental de los Eléatas, sin que ella se contradiga: admitir una determinación cualquiera del ser implica admitir sus múltiples significados.”¹⁸⁹

En este primer escarceo Aristóteles, como ya dije, utiliza su doctrina de las categorías; sin embargo, a partir de 186 a 33, su puntería se afina. He aquí sus palabras:

“forzosamente Parménides está suponiendo no sólo que «es» tiene un único significado, sea cual sea aquello a que se atribuya, sino también que significa «lo que propiamente es», y <«es uno»> «lo que propiamente es uno». <Pero entonces «ser» ya no será un atributo>, porque un atributo es aquello que se predica de un sujeto; por lo tanto, si «ser» fuese un atributo, aquello a lo que se atribuirá no será, ya que sería algo distinto de lo que es; luego algo que no es. Por lo tanto, «lo que propiamente es» no podrá predicarse de algo, pues no sería ente aquello de que se predique, a menos que se admita que «es» tiene más de un significado, de tal manera que cada cosa sea un cierto ser. Pero se ha supuesto que «es» sólo tiene un significado.” (*Fís.*, I, 3, 186 a 32 ss.)

¹⁸⁹ Reale, 1994, p. 419.

En la filosofía de Parménides no sólo se supone que el término «ser» es unívoco, sino que, además, se sostiene que «es» significa «lo que propiamente es» (o «es uno», «lo que propiamente es uno»). Ahora bien, si ello es cierto, entonces, ¿podemos sostener estas dos tesis a la vez? El ser debe ser y ser propiamente pero, entonces, ¿cómo podría predicarse del ser el ser? Atribuir algo al ser significa atribuirle algo que el no es, es decir atribuirle el no ser lo cual, obviamente, es contradictorio. Por lo tanto, “a menos que se admita que «es» tiene más de un significado”, concluye Aristóteles, la atribución es de suyo imposible. Comenta Reale, al respecto: “El ser único y unívoco de Parménides no puede ser concebido como *ser-accidente* o como *ser predicado*: este tipo de ser supone siempre, en efecto, y necesariamente, la sustancia a la cual inhiere o el sujeto del cual se predica; pero, dada la hipótesis de la univocidad del ser, se convertiría en un no-ser, y así el no-ser existiría como sustrato del ser [...] Por otra parte, el ser uno y unívoco de Parménides tampoco puede concebirse como *sustancia* o *ser-sustrato* [...] En efecto, dada la hipótesis de la univocidad del ser, todos los predicados accidentales no pueden ser sino no-ser, porque son otros del sustrato el cual es el único ser.”¹⁹⁰ En suma, la teoría de la unidad y de la univocidad del ser impide la predicación pero, dado que los hombres nos comunicamos, la tesis parmenídica es manifiestamente falsa. *Como podemos apreciar, en la primera crítica se asume la doctrina de las categorías y, en la segunda, la existencia de la predicación. Por ende, el principio de la multiplicidad y multivocidad del ser no se demuestra, más bien, se ataca la tesis contraria mostrando que nos obliga a abandonar*

¹⁹⁰ Reale, 1994, p. 426.

teorías fundamentales que es menester suponer en la constitución del saber compartido.

Veamos ahora lo que dice Aristóteles acerca de Meliso:

“Es manifiesto que Meliso comete una falacia, pues piensa que si «todo lo que ha llegado a ser tuvo un comienzo», entonces «lo que no ha llegado a ser no lo tiene». Y también es absurdo suponer que todo tiene un comienzo, no del tiempo, sino de la cosa, y que tiene que haber un comienzo no sólo de una generación absoluta, sino también de la generación de una cualidad, como si no pudiese haber cambios instantáneos.” (*Fís.*, I, 3, 186 a 10 ss).

Meliso parece que argumenta así: si todo lo que se genera tiene principio, entonces lo que no se genera no lo tiene. Luego, el todo, que no es generado, no tiene principio. La crítica de Aristóteles es desarrollada con precisión en *Sobre las Refutaciones Sofísticas*, 5, 167 b 14 ss. He aquí las palabras del filósofo quien se prepara a discutir

“el enunciado de Meliso de que el universo es ilimitado, tomando, por un lado, que es ingenerado (pues de lo *que no es* no se genera nada), y, por otro lado, que lo que se genera se hace a partir de un principio; si, pues, no se ha engendrado, el universo no tiene principio, de modo que será ilimitado. Pero no necesariamente ha de ocurrir esto: pues, si todo lo engendrado tiene un principio, eso no quiere decir que, si algo tiene principio, haya sido engendrado, como tampoco, si el que tiene fiebre está caliente, es necesario que el que está caliente tenga fiebre.” (*Ref. Sof.*, 5, 167 b 13 ss.)

La argumentación de Aristóteles consiste en señalar que la relación causa-efecto no es convertible. De hecho, a partir del enunciado ‘todo lo que es generado tiene principio’ no se infiere que ‘si algo tiene un principio tenga que ser generado’ de la misma manera que del hecho de que al tener fiebre estemos calientes no se deduce que si estamos calientes, tenemos fiebre. Como comenta acertadamente Reale, la idea central de la crítica de Aristóteles es esta: “aun cuando algo sea no generado no se infiere de ello que sea menester

excluir cualquier distinción entre *principio* y *principiado* y que, por ende, exista una unidad pura.”¹⁹¹

Pues bien, me parece oportuno retomar ahora el texto de *Física*, 184 b 26 ss.. Allí se dice lo siguiente:

“Ahora bien, examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea propia de la Física, pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría –tendría que remitirse a otra ciencia o una ciencia común a todas-, lo mismo sucede también a quien estudia los principios. Porque *si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio, puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes* [° (□D GDP→ J4<ÎH ’ J4<ä<].” (*Fís.*, I, 1, 184 b 26 – 185 a 5. Cursivas añadidas.)

El filósofo es claro: ° (□D GDP→ J4<ÎH ’ J4<ä< y, como podemos apreciar, esta propiedad de la noción de principio es enunciada justamente en inmediata conexión crítica con la doctrina eleática de la unidad del ser. Ahora bien, *si relacionamos lo dicho con la discusión de las tesis de Meliso y de Parménides, salta a la vista que tal propiedad fundamental de la noción aristotélica de principio es su correlatividad*. Esta idea, que podría parecer del todo inocua, en cambio es un descubrimiento decisivo de Aristóteles¹⁹² y constituye uno de los rasgos fundamentales de su protología. En efecto, el error que se oculta en el monismo parmenídico -como enfatizan las líneas ya citada de *Física*, 185 a 3 – 5-, depende, no sólo de haber concebido el ser unívocamente sino también de haber pensado el concepto de principio volviéndolo independiente respecto del principiado. Y la crítica a Meliso que

¹⁹¹ Reale, 1994, p. 422.

¹⁹² Wieland al respecto señala: “Una afirmación de este tipo puede parecer a primera vista obvia. Sin embargo, Aristóteles es el primero que la formuló, la aplicó conscientemente y derivó de ella algunas de sus consecuencias.” (Wolfgang Wieland, *La física di Aristotele*, trad. it. de C. Gentili, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 68). En mis reflexiones en torno al concepto aristotélico de principio, es

hemos examinado, refuerza esta tesis. Ahora bien, que el concepto de principio sea de orden relativo es una constante en todas las acepciones de ‘principio’ que, como vimos, son destacadas en *Metafísica V*, de manera que, al afirmar que “todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes”, Aristóteles simplemente evidencia una propiedad que él, en *Metafísica V*, asume partir de una inspección del uso del lenguaje y que su crítica del monismo parmenídico y de los paralogismos de Meliso en los primeros capítulos de la *Física* refuerza y enfatiza. Wieland a este respecto señala que la correlatividad es “una característica del concepto aristotélico de principio que es indispensable para una comprensión adecuada. *Ella consiste en la norma según la cual, en Aristóteles, todo principio no es nunca fin en sí mismo, sino siempre un principio de otra cosa.*”¹⁹³ Si se quiere comprobar esta tesis, además de las ya señaladas críticas a los eléatas, un camino podría ser el de mostrar que la intuición no juega papel alguno en el conocimiento de los principios pero, por ahora, dejaremos esta cuestión la cual, sin embargo, será retomada más adelante en este mismo capítulo¹⁹⁴. Por el momento, quisiera destacar otro aspecto del tema de las propiedades del concepto aristotélico de principio que estriba en verificar hasta qué punto el carácter correlativo de dicha noción se vincula con la segunda propiedad, es decir, con la pluralidad de los principios. Me parece que la respuesta ha de ser esta: el examen de las críticas al monismo de Parménides debería haber puesto en evidencia el

fundamental la referencia al capítulo I de la recién mencionada obra y que se titula *Il percorso della ricerca dei principi*, parágrafos 4, 5, 6, 7.

¹⁹³ Wieland, 1993, p. 67 s. Cursivas añadidas.

¹⁹⁴ A este respecto véase *infra* pp. 121 ss.

fundamental pluralismo de la filosofía aristotélica¹⁹⁵. Por otra parte, es un hecho que Aristóteles rechaza la idea de que haya un único principio de todos los principios. En efecto, en primer lugar, aunque la sustancia sea la acepción fundamental del ser, el *focal*

¹⁹⁵ La crítica de la concepción protológica parmenídica, crítica que, como hemos visto, se centra en el constitutivo pluralismo onto-protológico y semántico que caracteriza la propuesta aristotélica, muestra la enorme diferencia entre el paradigma henológico, de origen parmenídico, y el paradigma protológico que desarrolla Aristóteles. En el marco del paradigma henológico como enfatiza Reale, “El discurso protológico [...] se fundamenta en los conceptos de unidad y multiplicidad (uno-muchos) mientras que el concepto del ser se convierte en derivado y posterior (obviamente, no en sentido cronológico sino metafísico y axiológico).” (G. Reale, *Struttura paradigmatica e dimensione epocale della Metafisica di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, 1994, p. 40). En este sentido, el paradigma metafísico henológico afirma la absoluta anterioridad de la considerando que la misma multiplicidad en sí es una siendo, además uno cada elemento que la conforma. Es evidente que el paradigma henológico puede radicalizarse anulando incluso el concepto mismo de diferencia y declarando como aparente toda multiplicidad; es el caso, obviamente, de Parménides. Sin embargo, la metafísica henológica puede también flexibilizarse y, entonces, tendremos las protologías de Platón y de Plotino y Proclo. Ahora bien, es menester destacar que, entre la reforma de la henología propuesta por Platón y la que adelanta el neoplatonismo, existe una profunda diferencia. En efecto, y como ha mostrado con gran finura Reale, “Platón sostenía que el principio opuesto al Uno (la Díada en tanto fuente de la multiplicidad) es un principio originario y coeterno, aún colocándose axiológicamente por debajo de lo Uno y dependiendo estructuralmente de él. Se trata, pues, de una henología con estructura bipolar radical. A partir de Plotino, en cambio, los neoplatónicos han derivado el principio mismo de la Díada a partir del Uno. Han mantenido en general la estructura bipolar pero la han deducido del Uno mismo y, por tanto, la han repensando a partir de un vértice monopolar.” (Reale, ob. cit., p. 41). Ahora bien, el paradigma ontológico aristotélico rechaza todas las formas de henología y lo hace, justamente, identificando –y no sometiendo– el ser y el uno. A este respecto, es oportuno destacar el siguiente texto de la *Metafisica*: “El ser y el uno son lo mismo y una naturaleza única en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre causa y principio, pero no porque se expresen por medio de un único enunciado (por lo demás, nada importaría tampoco si los consideráramos de tal modo: <resultaría> incluso más a nuestro favor): en efecto, ‘un hombre’, ‘alguien que es hombre’ y ‘hombre’ significa lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión ‘un hombre’ y ‘uno que es hombre’ (es evidente, que no se dan separados ni al generarse ni al destruirse. Conque es evidente que al añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso del ser.” (IV, 2, 1003 b 22 ss.). A este respecto muy poco puedo añadir a esta palabras de Reale: “El Uno, está muy lejos de ser ‘por encima del ser mismo’ para utilizar una expresión de Platón [*República*, VI, 509 b, 9], como algo del que deriva el mismo ser y, por ende, como principio primero, porque uno y ser son [...] una misma cosa y una realidad única. [...] Creemos que semejante negación radical de la diferencia esencial (y, hasta, conceptual) del Uno y del Ser se impone sin duda como la propiedad emblemática del nuevo paradigma ontológico que Aristóteles contrapone al de Platón.” (Reale, ob. cit., p. 44). Por otra parte, es preciso señalar que, como bien dice Moreau, “La equivalencia el *uno* y del *ser*, proclamada por Aristóteles, no lo conduce a reducir la realidad a la esencia, al objeto definido del conocimiento sino, al contrario, lo conduce a insertar

meaning que da sentido unitario a la pluralidad categorial, las categorías no se deducen de ella. Además, el ser, como ya hemos visto, no es el género de los géneros, el género supremo de todas las categorías, precisamente porque ni tan siquiera es un género vista su constitutiva, aunque unificable, homonimia. Ahora bien, si lo dicho no fuese lo suficientemente convincente, bastará señalar que los principios aristotélicos siempre se presentan en pareja o formando una pluralidad. En cuanto a los principios que se presentan en pareja recordemos a **b<":4H-|<XD(,4"; à80-%Ë*@H; 6"2z"BJ'-6"J□ FL:\$%\$%6`H* y en cuanto a los principios que forman una pluralidad bastará con mencionar a las mismas categorías y a las cuatro causas¹⁹⁶. Por lo tanto, la ciencia onto-protológica aristotélica tendrá que vérsela con una irreductible pluralidad de principios que corresponde a las distintas maneras de ver la cosa¹⁹⁷ por lo cual la metafísica aristotélica, lejos de ser aquella ciencia arquitectónica de la que todas las demás derivan como sostienen muchos críticos, es más bien un saber que reconoce y respeta la autonomía epistemológica de las distintas ciencias y la diversidad ontológica del ser. Ahora bien, lo dicho, permite mostrar la estrecha relación que une la correlatividad de los principios y su pluralidad: en otros términos, *de la correlatividad del principio depende su naturaleza plural*. En efecto, al sostener la correlatividad de la noción de principio, se admite que la realidad sea múltiple, esto es, se niega toda salida monista. Pero, si el ser es múltiple, entonces *hay varios principios ya que hay más de una manera de ver la realidad y más de una manera de ser lo cual, a su vez, es*

la esencia en el ente, en la cosa, haciendo que los entes sean reales fuera del conocimiento.” (J. Moreau, «Remarques sur l’ontologie aristotélicienne», art. it., p. 230).

¹⁹⁶ Wieland, 1993, p. 70, n. 7.

confirmado por la imposibilidad de reducir a unidad los distintos principios que articulan la realidad y su expresión según Aristóteles. En tal sentido, comparto este comentario de Wieland: “Partiendo del hecho de que Aristóteles piensa siempre los principios como principios *de* algo, es posible comprender con sorprendente facilidad también una muy discutida característica de la filosofía aristotélica [...]: la de su *pluralismo de los principios*. Este pluralismo consiste tanto en la convicción de que los principios nunca se presentan solos, sino siempre formando una pluralidad [...] como en la convicción de que Aristóteles puede trabajar contemporáneamente con más de un sistema de principios”¹⁹⁸. Ahora bien, y siempre siguiendo el acertado comentario de Wieland, “El pensamiento filosófico, en contraposición al pensamiento que aplicamos en la comprensión de lo cotidiano, muestra su especificidad justamente en no detenerse en la observación del objeto que, una vez tras otra, se le presenta bajo una única determinación, sino *en el examen, uno tras otro, de los múltiples puntos de vista* desde los cuales el objeto puede ser observado. [...] Una de las consecuencias que se desprenden de una estructuración del pensamiento tan intensa, es que *Aristóteles puede renunciar a conectar su pensamiento en un esquema ordenado deductivamente*. Su doctrina de los principios trata, en efecto, sólo de la elaboración de aquella multiplicidad de puntos de vistas que sirven a la comprensión de lo concreto.”¹⁹⁹

Concluyendo: el concepto aristotélico de principio -así como nos han mostrado las reflexiones introductorias de la Física y las inspecciones semánticas de Metafísica V-,

¹⁹⁷ A este respecto Wieland señala lo siguiente: “De fundamental importancia es la *pluralidad de sistemas de principios que coexisten uno al lado del otro*.” (Wieland, 1993, p. 70)

¹⁹⁸ Wieland, 1993, p. 69 s.

¹⁹⁹ Wieland, 1993, p. 46.

exhibe dos propiedades fundamentales, a saber: su esencial correlatividad y su no menos esencial pluralidad y ambas cualidades están necesariamente vinculadas.

Mostrada -espero de manera convincente- la naturaleza y la posible vinculación de las dos fundamentales características del concepto aristotélico de principio, es menester destacar otra propiedad de esta noción que es decisiva en vista del problema que nos preocupa y que, como se recordará, concierne a la fuente del conocimiento onto-protológico. Pues bien, esta tercera característica básica del concepto aristotélico de principio se deriva de la distinción epistemológica entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros. Tal distinción entre lo que es primero en sí (o también lo que es primero para nosotros) y lo que es primero para nosotros (o también lo que es primero en sí) es planteada por Aristóteles en muchas ocasiones. La encontramos, por ejemplo, en *Física*, I, 1, 184 a 16 ss.; en *De anima* II, 2, 413 a 11 s. ; en *Metafísica*, VII, 16, 1040 b 20 y en los *Analíticos Segundos*, II, 1, 72 a 1 s. En el primer capítulo de la *Física*, Aristóteles dice:

“La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto.” (184 a 16 ss.)

Este «locus clásico»²⁰⁰ de la distinción entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros debe ser sopesado con mucha atención.

La distinción en cuestión ha sido interpretada, sobre todo a lo largo de la tradición escolástica, como una diferenciación entre el orden epistemológico y el orden ontológico. Así las cosas, aquello que es primero en el segundo orden es lo que alcanzamos de último

²⁰⁰ Así lo denomina Guillermo De Echandía, el traductor para Gredos de la *Física*: op. cit., p. 83, nota n. 4

en el primer orden, mientras que lo primero en el primer orden es lo más alejado del primer principio ontológico. De esta lectura de la distinción aristotélica a su interpretación en clave teológica el paso es muy corto. En efecto, Aristóteles nos estaría diciendo que es preciso empezar por lo sensible para alcanzar la divinidad con lo cual, a manera de ejemplo, no sólo se privilegia cierto modo de demostrar la existencia de Dios, sino que, además, se le atribuye a la metafísica aristotélica en general un carácter netamente teológico. Pues bien, como advierten enfáticamente varios autores²⁰¹, semejante lectura es del todo errada y corresponde a perspectivas teóricas ajenas y posteriores al aristotelismo. La distinción aristotélica entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros no opone el conocimiento al ser, ni lo subjetivo a lo objetivo²⁰², sino más bien se refiere al carácter correlativo de la noción de principio considerada, esta vez, desde el punto de vista de su conocimiento. Como comenta acertadamente Wieland, Aristóteles “quiere hacernos comprender solamente lo que hemos presupuesto siempre cuando probamos algo *a partir* de otra cosa.”²⁰³ Lo cual significa que lo (<TD4:fj,D@< J± NbF,4 y lo (<TD4:fj,D@< °:Ã< se refieren al mismo objeto el cual es conocido de distintas maneras y el conocimiento es lo que justamente se realiza en el tránsito de una manera a la otra. Hechas estas necesarias acotaciones, volvamos al comentario del texto de la *Física* 184 a 16 ss. lo cual no sólo nos permitirá comprobar lo señalado, sino también nos conducirá al tema

²⁰¹ Por ejemplo Aubenque escribe: “cuando [Aristóteles] opone lo *mejor conocido* en sí y lo *mejor conocido* para nosotros, no opone el ser al conocer, sino dos modos de conocimiento, uno de derecho y otro de hecho. La originalidad de su concepción reside precisamente en esa idea de un conocimiento en sí, para el cual lo ontológicamente primero sería al mismo tiempo lo primeramente conocido, orden que, como lo prueba ampliamente la teoría de los *Segundos Analíticos*, es el orden mismo de la ciencia demostrativa.” (Aubenque, 1981, p. 67). Lo mismo sostiene Wieland cuando escribe: “Lo que importa ahora es no caer en el error de interpretar la diferencia entre lo que es conocido °:Ã< y lo que es conocido J± NbF,4 como si se tratara de una diferencia entre una esfera subjetiva y una objetiva en la que lo (<TD4:fj,D@< J± NbF,4 caracterizaría el principio del orden objetivo del ser y lo (<TD4:fj,D@< °:Ã< el principio del orden subjetivo del conocimiento. En esta lectura se enmarcan los conceptos y las distinciones que han sido planteadas después de Aristóteles y que tiene muy poco sentido aplicar al pensamiento aristotélico en cuanto tal. En vista de una interpretación de esta naturaleza es necesaria una teoría metafísica que explique porque el orden del conocimiento no coincide con el del ser sino que le es más bien contrario. Pero Aristóteles no necesita semejante teoría.” (Wieland, 1993, p. 89 s.).

²⁰² Véase *supra*, p. 96, n. 4.

²⁰³ Wieland, 1993, p. 90.

central que consiste en determinar qué entiende el Estagirita por (<TD4:fJ,D@< J± NbF,4 y (<TD4:fJ,D@< °:Ã<. A tal fin, considero que es conveniente leer el pasaje en cuestión a la luz, en primer, del siguiente pasaje de los *Tópicos*:

“Así, es más conocido sin más lo anterior respecto a lo posterior, v.g.: el punto lo es más que la línea, la línea más que el plano y el plano más que el sólido, como también la unidad más que el número: pues es anterior y *principio* de todo número. De manera semejante también la letra más que la sílaba. En cambio, *para nosotros, ocurre a veces a la inversa; pues el sólido cae en mayor medida bajo la sensación, y el plano más que la línea, y la línea más que el punto.* (*Tóp.*, VI, 4, 141 b, 3 ss. *Cursivas añadidas*).

En la Física, refiriéndose a los filósofos anteriores, se dice:

“hablan de los principios de igual y de diferente manera, unos peor y otros mejor, y, como dijimos antes, algunos los entienden como más cognoscibles *según la razón* y otros como más cognoscibles *según la sensación*: pues lo *universal es más conocido por la razón y lo particular por la sensación.*” (*Fis.*, I, 5, 189 a 4 ss. *Cursivas añadidas*).

Por último, es oportuno recordar el siguiente pasaje de los *Analíticos Segundos*:

“Y han de ser [Aristóteles se refiere a las premisas de la demostración] causales, más conocidas y anteriores: causales porque sabemos cuando conocemos la causa, y anteriores por ser causales, y conocidas precisamente no sólo por entenderse del segundo modo [se refiere al previo conocimiento del significado de las palabras], sino también por saberse que existen. Ahora bien, son anteriores y más conocidas de dos maneras: pues no es lo mismo lo anterior por naturaleza y lo anterior para nosotros, ni lo más conocido y lo más conocido para nosotros. *Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la sensación, y anteriores y más conocidas sin más a las más lejanas. Las más lejanas son las más universales, y las más cercanas, las singulares*: y todas éstas se oponen entre sí.” (*An. Seg.*, I, 2, 71 b 29 ss. *Cursivas añadidas*).

Como podemos apreciar, según el primer texto de los *Tópicos*, lo anterior es principio (según el sexto significado expuesto en *Met. V*), y en el pasaje de los *Analíticos Segundos* se dice que lo anterior y más conocido para nosotros son las cosas que conocemos mediante la sensación mientras que la anterioridad a secas –la de los *Tópicos*- se refiere a lo más

universal. Por otra parte, lo universal, según nos dice el texto citado de la *Física*, es lo más conocido por la razón. Así las cosas, está en lo cierto Samaranch cuando escribe: “cabría la fundada sospecha de que «por naturaleza», «según la razón o logos» y «absolutamente» fueran expresiones en última instancia equivalentes.”²⁰⁴ Podemos pues concluir, por el momento, que *lo más conocido para nosotros es lo más cercano a la sensación mientras que lo más cognoscible en sí es lo universal, la causa y lo que es principio de manera que, dejada de lado la lectura que opone lo ontológico a lo noético, los textos citados nos indican que se trata de una distinción interna a un mismo orden: el del conocimiento.* Precisamente por ello, al final del pasaje ya citado de *Tópicos* 141 b 3 ss. y en 142 a 10 ss. de la misma obra, el Estagirita enfatiza que lo que no lo alcanza cualquiera sino solamente aquellos que se caracterizan por un “pensamiento riguroso y excepcional”. Solamente aquellos que “tienen bien dispuesto el pensamiento” pueden aprender lo que es más cognoscible según la razón: la gran mayoría se mantiene en el marco de lo más conocido para nosotros, de lo particular sin tener la capacidad de concebir lo universal, lo más conocido por sí mismo. Ahora bien, estas reflexiones permiten explicar un texto muy conocido y aparentemente confuso, verdadera «cruz commentatorum»²⁰⁵, que se encuentra a comienzos de la *Física*:

“Puesto que toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos –ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos–, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios. La vía natural

²⁰⁴ F. Samaranch, *Sobre la fórmula aristotélica «lo más cognoscible por sí»: comentario analítico*, en *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política, ética y metafísica*, Madrid, F.C.E., 1991, p. 171.

²⁰⁵ La expresión es de Aubenque, 1981, p. 202.

consiste en ir de lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza. Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello *tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto [6"2`8@L] a sus constituyentes particulares*; porque un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes.” (*Fís.*, I, 1, 184 a 10 ss. Cursivas añadidas).

El pasaje sintetiza los conceptos clave de los que estamos tratando. En efecto, Aristóteles, luego de haber repetido una vez más su concepción del saber como conocimiento onto-protológico, introduce la distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más cognoscible en sí que estamos estudiando. Ahora bien, lo curioso, aquello que justifica que Aubenque llame este pasaje «cruz commentatorum», es la línea 24 en la que se denomina «universal» y más cognoscible a la sensación. Aparentemente, el Estagirita se estaría contradiciendo pero no es así. Como apunta Aubenque entre otros autores²⁰⁶, “Tal pasaje, a lo que parece, *sólo puede explicarse por referencia a la acepción corriente, popular y peyorativa, del término 6"2`8@L, que no posee aquí el sentido del universal aristotélico, sino que designa una especie de percepción confusa, sincrética, y que es general tan sólo porque es distinta.*”²⁰⁷ Con lo cual (y como el mismo Aubenque señala), no hacemos otra cosa que retomar la lectura de Simplicio quien, al comentar el texto en cuestión afirma que

²⁰⁶ Por ejemplo Verbeke al respecto, escribe: “Este texto de la *Física*, cuyo significado general es suficientemente claro, encierra sin embargo una dificultad [...] el empleo del término 6"2`8@L en un sentido excepcional en Aristóteles. A partir del contexto se trata de un objeto captado vagamente y en conjunto, sin que sea conocido de manera distinta.” (G. Verbeke, *Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote*, en Varios, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Louvain-La-Neuve, 1961, p. 113, n. 14).

hay “un conocimiento global, confuso, debido a la simple consideración de la cosa, conocimiento más embrollado que el de la definición científica. Pero hay otro conocimiento, estricto, acabado, que unifica todas las partes.”²⁰⁸ De lo dicho se infiere, pues, que la fuente del conocimiento onto-protológico -esto es, el origen de la metafísica- no hay que buscarla en alguna morada extraña sino que está inserta en el mismo conocimiento confuso al que tenemos normalmente acceso. El comienzo epistemológico desde el cual hay que arrancar si se quiere alcanzar el saber en sentido propio, es decir, el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas, es lo más confuso, aquel conocimiento que nos presenta la cosa de manera vaga e imprecisa precisamente por faltarnos el conocimiento del principio. Ahora bien, sería un grave error interpretar lo señalado en el sentido según el cual *la fuente del conocimiento protológico se limita a la sensación*. Para convencernos de ello es menester recordar un pasaje de la *Ética a Nicómaco* que reza así:

“Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados [N"4<`:%<"] y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible la verdad de las opiniones admitidas [§<*@>"] sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.” (EN, VII, 1, 1145 b 1 ss.)

Como podemos apreciar, Aristóteles, al reflexionar sobre el método adecuado para proceder en el estudio de las cuestiones éticas, señala que el punto de partida son los N"4<`:%<" y los §<*@>" y éstos últimos muy difícilmente pueden ser considerados como hechos observables. A este respecto es preciso mencionar un hecho interesante que se

²⁰⁷ Aubenque, 1981, p. 202. Cursivas añadidas.

patentiza en la misma traducción castellana del pasaje citado. Julio Pallí, cuya traducción de la *Ética a Nicómaco* es la que utilizamos, traduce Νῆματα por «hechos observados» siguiendo así la clásica propuesta de Ross. Sin embargo, a partir de un valiosísimo artículo de Owen, esta versión resulta ser no muy recomendable. Owen, en efecto, señala lo siguiente: “los *phainomena* deben ser recogidos como prelude para el hallazgo de la teoría que los explica. El método se asocia expresamente con Νῆματα y con Νῆματα y a partir del repertorio ejemplificado en este contexto –la astronomía²⁰⁹– parece claro que los *phainomena* en cuestión son las observaciones empíricas.”²¹⁰ Hasta aquí, Owen parece estar de acuerdo con la traducción de Ross; sin embargo, cuando el intérprete se refiere al texto de la *Ética a Nicómaco* recién citado, escribe: “Pero, en otro contexto concerniente de forma parecida a los métodos de investigación, *phainomena* tiene otro sentido. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles introduce con estas palabras su discusión de la incontinencia [y a continuación, Owen cita las líneas 1145 b 1 ss. que he reproducido en la página anterior]. Aquí Sir D. Ross traduce Νῆματα por «hechos observados», una traducción evidentemente dirigida con el fin de exponer el programa aristotélico en conformidad con aquellos pasajes como los recién citados [se refiere al texto de los *Analíticos*]. Pero esto

²⁰⁸ Simplicio, *In Physicam*, 16, 34. Citado por Aubenque, 1981, p. 202.

²⁰⁹ Owen dice esto porque acababa de citar el siguiente texto de Aristóteles: “La mayoría <de los principios> son exclusivos de cada cosa. Por eso es propio de la experiencia el suministrar los principios correspondientes a cada cosa; quiero decir, por ejemplo, que la experiencia astronómica <suministra los principios> del saber astronómico (en efecto, una vez captados correctamente los fenómenos, se encontraron las demostraciones astronómicas), de manera semejante también acerca de cualquiera otra arte o saber existente” (*An. Pr.*, I, 30, 46 a 17 ss.). Véase *infra* p. 131, n. 64.

²¹⁰ G. E. L. Owen, Νῆματα, en Varios, *Aristote et les problèmes de méthode*, Symposium Aristotelicum, Louvain, Lovain-La-Neuve, 1960, pp. 83 – 103. El texto citado se encuentra en la página 84.

difícilmente puede ser el significado en este caso. En primer lugar, lo que Aristóteles procede a exponer no son los hechos observados sino los $\xi<*\textcircled{a}>$, las opiniones comunes acerca de un tema (así como la colocación de $\text{N}^4<`:\%<$ y $\xi<*\textcircled{a}>$ en este prefacio nos deja suponer). Concluye su examen con las palabras $\text{J}\square :X< @\hat{U}< 8\%(\`;,<$ $\text{J}^{\text{O}}\text{Jz}^{\text{!}}\text{FJ}\text{A}<$ [“esto es lo que suele decirse” (1145 b 20)], y $8\%(\`;,<$ se orienta por lo general hacia cuestiones de uso lingüístico o, si se prefiere, hacia la estructura conceptual revelada por el lenguaje.”²¹¹ Como podemos apreciar, el significado de $\text{N}^4<`:\%<$ debe ser atentamente sopesado en relación al contexto en el cual la palabra aparece. En efecto, en los *Analíticos*, en un pasaje centrado en el análisis epistemológico de una ciencia empírica particular (en este caso, la astronomía), el término indica los hechos observados, pero, en la *Ética a Nicómaco*, una vez más refiriéndose a cuestiones de índole metodológico, el Estagirita utiliza $\text{N}^4<`:\%<$ en el sentido de $\xi<*\textcircled{a}>$ desplazando así el eje semántico de los hechos observables a las opiniones compartidas²¹². En cuanto al término $\xi<*\textcircled{a}>$, Aristóteles lo utiliza a menudo²¹³ y, en lo referente a su traducción, algunos autores²¹⁴

²¹¹ Owen, 1960, p. 84. Cursivas añadidas.

²¹² Me parece oportuno a este respecto, citar estas observaciones de Samaranch: “Formalmente hablando, Aristóteles no se aparta de la antinomia parmenidiana entre lo sensible y lo noético; pero lo hace de una manera que permita tender un puente entre ambas orillas. Este puente quedará esbozado en dos gestos significativos: por una parte contará con la ampliación [...] de los *phainómena*, que van a incluir –como nos señalaba Owen– no sólo los datos propiamente captados por los sentidos, sino «cosas que están cerca de la sensación», *éndoxa* y *legómena*, opiniones comunes acerca del mundo o del hombre, es decir, modos de pensar originariamente anclados en la experiencia espontánea de las cosas, en los que se tiene en cuenta tanto lo que se dice como el modo en que eso se dice.” (F. Samaranch, *El saber del deseo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 48 s.).

²¹³ Véase al respecto, *Tópicos*, 110 b 21, 104 a 8 ss., 165 b 3, 170 a 33 y 40, 170 b 7 ss; *Analíticos Primeros*, 62 a 11 ss., 70 a 3; *An. Seg.* 81 b 18 ss., *Retórica*, 1355 a 14 ss.; *Metafísica*, 995 b 23 ss.

han propuesto “cosas dignas de ser estimadas”. Ahora bien, como apunta Irwin, “Si Aristóteles pretendiera decir, usando este término, que ser un $\xi^* \alpha > \alpha <$ significa ser digno de estimación, sería sorprendente el hecho de que tan a menudo trate como sinónimos los términos $\xi^* \alpha > \alpha <$ y $\eta^4 < \cdot \% < \alpha <$ o $\theta \% (\cdot , < \alpha <$ porque estos últimos términos no tienen la implicación de mérito que estaría contenida implícitamente en el significado propio de $\xi^* \alpha > \alpha <$, así como propone Barnes.”²¹⁵ Creo que Irwin tiene razón de manera que me parece que la propuesta de Brunschwig²¹⁶ quien traduce $\xi^* \alpha >$ por “ideas admitidas” es más viable siempre y cuando se mantenga el matiz semántico de plausibilidad y probabilidad propio de las opiniones compartidas. Ahora bien, Aristóteles en los *Tópicos* escribe:

“Hay *demonstración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles.” (I, 1, 100 a 27 ss.)

Y las cosas plausibles [$\xi^* \alpha >$] son

“las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.” (*Tóp.*, 100 b, 23 s.)²¹⁷.

Ahora bien, en la clase de las opiniones comunes no debe incluirse cualquier estrafalario juicio que a alguien se le haya ocurrido y Aristóteles es muy claro al respecto:

²¹⁴ Por Ejemplo, J. Barnes, *Aristotle and the method of ethics*, en *Revue Internationale de la Philosophie*, 34, (1981), pp. 490-511. La traducción del término en cuestión se encuentra en las páginas 498-500.

²¹⁵ Irwin, 1996, p. 46, n. 42.

²¹⁶ Véase al respecto la traducción de Brunschwig al francés de los *Tópicos* I-IV.

²¹⁷ Lo mismo en *Ética a Nicómaco*, 1123 b 22-24, 1145 b 2 s.; *Tóp.*, 105 b 1, 159 b 21; *An. Pr.*, 24 b 11, *Ética Eudemia*, 1125 a 3 ss.

“es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política [...] Igualmente, es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad.” (*Ética Eudemia*, I, 3, 1214 b 29 ss.)

Por lo tanto, las opiniones comunes que constituyen el punto de partida más claro para nosotros en función de la búsqueda de los principios, suponen cierta *selección* –y, quizás por ello, Barnes haya propuesto su traducción de §<*>@<- cuya importancia se destacará plenamente en el capítulo relativo al procedimiento metodológico empleado por el Estagirita. Lo que ahora me apremia dilucidar es el punto de partida desde el cual propone Aristóteles comenzar la investigación onto-protológica y creo que debería haber quedado ya claramente establecido. Sin embargo, para evitar cualquier duda resumamos los resultados obtenidos en esta fase del capítulo.

En estas páginas he intentado explicitar el sentido aristotélico del concepto de principio para así poder determinar cuál es el origen de su conocimiento, etapa evidentemente fundamental en vista de la constitución del saber metafísico, siempre y cuando se entienda la metafísica como ciencia universalísima de los primeros principios y las primeras causas, es decir, como onto-protología.

A partir del examen de los textos pertinentes, hemos visto que, según Aristóteles, el concepto de principio definido como “*lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce*” (*Met.*, 1013 a 18) posee dos características esenciales, a saber: *es un concepto de naturaleza correlativa y hace referencia a una pluralidad*. Estas dos cualidades están entre sí íntimamente vinculadas: en efecto, la naturaleza correlativa del principio nos indica que, para Aristóteles, es inconcebible un principio que se deslinde de su principiado de lo

cual se desprende la segunda característica ya que, si es cierta dicha correlatividad, todo monismo es de suyo imposible, con lo cual el esencial pluralismo de la realidad demanda el consiguiente pluralismo principial.

En cuanto a la fuente del conocimiento onto-protológico, es menester aplicar la distinción gnoseológica fundamental entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros. Esta primaria diferencia depende, a su vez, de la naturaleza correlativa del principio siendo obvio que, si es verdad que todo principio es relativo a su principiado, entonces el conocimiento de los primeros principios no puede derivar de ellos mismos, estrategia que los convertiría en absolutos, sino que tiene que comenzar por la cosa correlativa al principio es decir, por lo que es primero para nosotros. Por consiguiente, es preciso reconocer que, siendo el principio aquello que permite el conocimiento en su forma más acabada y, por consiguiente lo más cognoscible en sí mismo, en vista de la mencionada correlatividad, no queda otra alternativa que reconocer que el comienzo del conocimiento onto-protológico es lo confuso, es decir, aquello que es más conocido para nosotros pero no en sí. Ahora bien, ese origen confuso, indiferenciado, no debe ser reducido al material sensible sino que incluye las opiniones justificadas, las opiniones plausibles que son las premisas del razonamiento dialéctico. Por otra parte, es de suyo evidente que, en el caso del conocimiento onto-protológico, ese dato inicial debe ser restringido a las opiniones admitidas y para ello me apoyo en un argumento que me parece suficientemente convincente. A manera de ejemplo consideremos dos principios fundamentales de la metafísica aristotélica, a saber: el principio de no-contradicción y el principio que afirma la pluralidad semántica del ser ya estudiado en este capítulo. Pues bien, en ninguno de los dos casos en los que Aristóteles se ocupa de ellos²¹⁸, el filósofo utiliza como punto de partida de su conocimiento los datos sensoriales sino que argumenta a partir de las opiniones comunes de los sofistas y de los eleáticos, respectivamente. En ambas ocasiones adquiere un valor central la referencia al debate que se ha ido desarrollando en el contexto del pensamiento filosófico griego y la inspección de los datos brindados por la sensación pierde

²¹⁸ Me refiero a *Met*, IV, 4 y a *Fis.* 2 – 4.

su sitial predominante. En este sentido, entonces, creo que apelar a los datos sensibles como lo hacen los *Analíticos* como ejemplo de lo que puede que sea válido en el caso de las ciencias particulares²¹⁹, pero no lo es en el caso del conocimiento ontológico el cual se origina a partir de las opiniones admitidas, es decir, del diálogo y del debate de los filósofos²²⁰.

II. Acerca de la precomprensión de los principios

En el apartado anterior hemos concluido que el conocimiento de los principios del ser, es decir la misma metafísica, empieza por el mundo de la historia y del diálogo entre los filósofos, es decir, y como apunta acertadamente Berti, “del análisis de la experiencia entendida en el sentido más amplio porque incluye [...] la dimensión de las doctrinas de los filósofos anteriores y el examen de la estructura del lenguaje humano.”²²¹ En suma:

²¹⁹ A este respecto, Nussbaum llega a afirmar que tampoco en el marco de las ciencias empíricas semejante reducción de los *phainomena* a los datos sensible es lícita. He aquí sus palabras: “«*Phainomena*» es un neutro plural del participio presente de *pháinestai*, «aparecer». La traducción de *phainomena* por «hechos observados» (improbable a primera vista) procede de una larga tradición interpretativa de la ciencia aristotélica. En dicha tradición se atribuye a Aristóteles una concepción baconiana del método científico-filosófico, que, al margen de que el Estagirita lo asumiera o no, es considerada la preferible. En sus diversos ámbitos de investigación, el científico y el filósofo llevan a cabo observaciones empíricas precisas para recoger sus datos, evitando escrupulosamente toda interpretación y teorización” (M. Nussbaum, 1955, p. 319). Ahora bien, esta intérprete recuerda el ensayo de Owen y señala: “considero que Owen no ha ido lo bastante lejos en su crítica de la imagen baconiana. En efecto, sostiene que, en determinados contextos científicos, la traducción baconiana sigue siendo correcta [...] Sin embargo, no cabe atribuir a Aristóteles una idea de la ciencia basada en una observación neutral desde el punto de vista teórico. Al referirse a la experiencia o al modo en que «aparece» el mundo, Aristóteles no distingue un conjunto privilegiado de observaciones «no interpretadas» o «datos duros» [...] En lugar de la nítida distinción baconiana entre datos de percepción y creencias comunes, encontramos en Aristóteles y sus predecesores un concepto laxo y amplio de «experiencia»: el modo o modos en que un observador humano ve o interpreta al mundo utilizando sus facultades cognoscitivas” (Nussbaum, 1995, p. 319 s. Cursivas añadidas). No se hasta qué punto los señalamientos de Nussbaum son acertados en lo relativo a las ciencias particulares, pero comparto su lectura en lo referente a la *Metafísica*.

²²⁰ Ello será confirmado más adelante en nuestro estudio de las aporías que llevaremos a cabo en el capítulo tercero a *capite* primero y en capítulo cuarto a *capite* II. 2..

²²¹ Berti, 1977, p. 293. Y Wieland destaca lo mismo cuando afirma: “lo que, en primer lugar, nos es dado es complejo y tiene muchos significados. Esto ha sido descrito fenomenológicamente de la manera apropiada. Es con la experiencia de esta complejidad que empieza el proceso del

§<*@>@< y 8%(`:,<@<: he aquí, en todas sus dimensiones, el «principium sapientiae» de Aristóteles.

Las frías –diríase casi asépticas- distinciones a las que nos han acostumbrado las reflexiones aristotélicas ocultan una larga tradición filosófica, es decir, una historia que, a la postre, es el único camino que nos queda –por más accidentado, movedizo e inseguro que sea- para explicar aquello que, en las tantas veces leídas páginas del Estagirita, luce como desapasionada reflexión conceptualmente pura. Ahora bien, lejos de mi está la intención de revisar semejante camino: en primer lugar porque ello significaría salirse del marco estrictamente teórico de mis reflexiones y, en segundo lugar, porque ya esa revisión ha sido estupendamente hecha por uno de los más sutiles e inteligentes historiadores del pensamiento filosófico griego: me refiero a F. M. Cornford y a su fundamental obra *Principium Sapientiae*. Y fue justamente Cornford quien enfatizó la presencia en el pensamiento filosófico presocrático y griego en general de dos tendencias antagónicas, pero paralelas, que él mismo describe con la fórmula «empirismo versus inspiración»²²². Pues bien, el papel de la observación empírica en la filosofía aristotélica es innegable pero, no obstante, el Estagirita fue un filósofo demasiado grande para quedar atrapado en la falsa contraposición de empirismo y racionalismo y prueba de ello es, justamente, su concepción de lo (<TD4:fJ,D@< °:Ã<. Como hemos visto, en lo más conocido para nosotros no se incluyen solamente los datos sensoriales sino también las opiniones plausibles y la reflexión sobre el lenguaje. Esto es lo que dicen los textos –o, por lo menos, lo que muchos leemos en ellos-; sin embargo, en esto se oculta una pregunta que es menester contestar y que Aubenque ha formulado con gran precisión: “¿cómo podría ser conocido confusamente el principio mismo, que es aquello en cuya virtud se conoce todo lo

conocimiento. Aristóteles renuncia a explicar la construcción del conocimiento como resultado de elementos simples, por ejemplo, de representaciones elementales o datos sensibles: teorías de este tipo no pueden ser verificadas nunca fenomenológicamente. Desde el punto de vista fenomenológico, lo simple no se encuentra nunca al comienzo, sino siempre y solamente a final del camino del conocimiento.” (Wieland, 1993, p. 107).

²²² F. M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Madrid, Visor, 1988. Así se llama la primera parte del texto en cuestión.

demás? ¿Cómo podría ser oscuro aquello que lo aclara todo?”²²³ La respuesta clásica ya la conocemos: los principios se conocen por medio de la intuición. Sin embargo, semejante salida cartesiana no convence aunque sea el mismo Aristóteles quien la plantee al final de los *Analíticos*. Y no convence, en primer lugar, porque el mismo Aristóteles quien la propone nunca la aplica²²⁴. Y no lo hace, no sólo por, digamos, un descuido, sino por razones de índole claramente teórica. En efecto, si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto y el conocimiento de los principios depende de un previo conocimiento de lo que es primero para nosotros a lo cual se aplicará luego (y como veremos detalladamente en el cuarto capítulo) el método dialéctico, entonces queda descartado de antemano un conocimiento de carácter intuitivo²²⁵. En otras palabras, si la noción de principio que maneja Aristóteles es correlativa, un conocimiento inmediato del principio es imposible. A este respecto Aubenque señala lo siguiente: “Lo que en Descartes será vivido bajo la forma de la evidencia, aparece primero en Aristóteles como una exigencia lógica: los principios tienen que ser claros y distintos, si se quiere que sean principios. La ciencia de los principios debe ser la más conocida, es decir, la primera en el orden del saber, si se quiere que sea tal ciencia de los principios.”²²⁶ Lo cual es estrictamente correcto según el *quid juris* pero no según el *quid facti*. *El conocimiento onto-protológico es lógicamente lo primero pero no lo es fenomenológicamente y es justamente por ello que la intuición, por más que lo diga el mismo Estagirita, no es la solución que explica el conocimiento de los principios. Como destaca acertadamente Irwin, “Aristóteles es siempre hostil hacia aquellos que piensan poder encontrar los primeros principios apropiados simplemente intentando intuirlos; insiste en cambio en una atenta observación de los datos pertinentes y*

²²³ Aubenque, 1981, p. 55.

²²⁴ “Es digno de destacar –subraya Wieland- que no es la *Física* la única obra en la que Aristóteles renuncia a la hipótesis de un conocimiento intuitivo e inmediato de los principios, sino que el mismo no concede espacio alguno a este idea tampoco en el resto de su filosofía.” (Wieland, 1993, p. 76).

²²⁵ “Si los principios fuesen inmediatamente comprensibles –sostiene Wieland-, entonces justamente su *búsqueda*, que utiliza la dialéctica como instrumento, sería superflua. Por consiguiente, el hecho de que también la investigación de los principios necesite de un instrumento, demuestra que el conocimiento de estos últimos no puede ser inmediatamente intuitivo.” (Wieland, 1993, p. 77). Véase *supra*, p. 104, n. 18.

de las aporías antes de teorizar.”²²⁷ Que la concepción metodológica expresada por el Estagirita en sus obras lógicas no se refleje en el efectivo proceder de su investigación filosófica no es nada nuevo. A este respecto, Aubenque señala: “Ha llegado a ser hoy en día una consideración casi banal [...] que las obras metafísicas, físicas y biológicas de Aristóteles no son, metodológicamente, una pura y simple «aplicación» de las reglas lógicas presentadas en los *Analíticos Segundos* como el canon de la ciencia. La obra científica aristotélica no nos ha llegado bajo la forma demostrativa [...]”²²⁸. Y esta constatación ha sido muy bien explicada por Barnes cuando escribe: “la teoría de la ciencia demostrativa no se destinó nunca a guiar o formalizar la investigación científica; se ocupa exclusivamente de la enseñanza de los hechos ya obtenidos; no describe cómo los científicos *adquieren*, o deben adquirir el conocimiento; ofrece un modelo formal de cómo los maestros deben presentar y comunicar el conocimiento.”²²⁹ En otras palabras, el contexto de descubrimiento y de justificación no coinciden ya desde Aristóteles; sin embargo, queda sin contestar la pregunta fundamental: ¿cómo lo más confuso contiene aquello que lo aclara todo?

Es un hecho que Aristóteles concibe el conocimiento en términos relativos. En las *Categorías*, por ejemplo, al analizar, en el capítulo siete, la categoría de relación Aristóteles dice:

²²⁶ Aubenque, 1981, p. 55.

²²⁷ Irwin, 1996, p. 172. Cursivas añadidas.

²²⁸ Aubenque, 1960, p. 3. Este comentarista en su obra maestra sobre Aristóteles escribe: “hay un buen trecho desde la idea de la ciencia a la realidad de la búsqueda. Hegel parece haber sido el primero —en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— quien observó esa desproporción entre la teoría aristotélica de la ciencia, en los *Analíticos*, y su especulación efectiva en la *Metafísica*.” (Aubenque, 1981, p. 240). Por su parte Wieland también comparte esta opinión cuando afirma: “Es preciso subrayar que la hipótesis de un conocimiento de los principios inmediato e intuitivo adquiere sentido sólo cuando la filosofía se inserta en un sistema doctrinario silogístico-deductivo en el que se infieren a partir de premisas superiores conclusiones lógicas. Este ideal científico no puede ser realizado si no poseemos una legitimación absolutamente cierta de los principios. Pero semejante ideal no es aplicado por Aristóteles en su filosofía.” (Wieland, 1993, p. 82, n. 19).

²²⁹ J. Barnes, *Aristotle’s Theory of Demonstration*, en *Phronesis*, 14 (1969), pp. 123-152. El pasaje se encuentra en la pag. 124. Guthrie, (quien no comparte la tesis de Barnes) al respecto comenta: “Esto es resolver lo que él considera «un problema clásico de la exégesis aristotélica», a saber, cómo explicar el hecho de que en su propia obra filosófica y científica Aristóteles no puso el método en práctica.” (Guthrie, 1999, p. 183).

“Se dicen *respecto a algo* todas aquellas cosas tales que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son *de* otras cosas o *respecto a* otra cosa de cualquier manera” (*Cat.*, 7, 6 a 35 ss.)

Ahora bien, unas cuantas líneas más adelante, el filósofo brinda los siguientes ejemplos de relativos:

“También son de lo *respecto a algo* cosas como estas: estado, disposición, sensación, *conocimiento*, posición; en efecto, todas las cosas mencionadas, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras, y nada más; en efecto, el estado se llama *estado de algo*, y el conocimiento, *conocimiento de algo*, y la posición, *posición de algo*” (6 b, 2 ss.)

“el conocimiento se llama conocimiento de lo cognoscible, y lo cognoscible, cognoscible para el conocimiento” (6 b, 34 s.)

Y en los *Tópicos*,

“todo lo cognoscible se dice respecto al conocimiento” (*Tóp.*, VI, 12, 149 b, 10).

Y en la *Metafísica*, refiriéndose, en el libro V, al término ‘relativo’, Aristóteles sentencia que ‘relativo’ se dice como

“lo activo respecto de lo pasivo [...] como lo *mensurable respecto de la medida*, lo cognoscible respecto del conocimiento y lo sensible respecto de la sensación” (*Met.*, V, 15, 1020 b 30 ss.).

La naturaleza relativa del conocimiento me parece suficientemente probada y tal índole se refleja en la relación del principio con lo principiado. Ahora bien, aplicar al concepto de principio la categoría de relación significa justamente aplicarla a la distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más cognoscible en sí y si recordamos el texto de *Física* III, 1, donde se nos dice que

“En cuanto a las <cosas> que son relativas a algo, se dicen según el exceso o el defecto, o según la actividad o la pasividad, o, en general, según su capacidad de mover o ser movidas” (200 b 29 ss.)

se entiende perfectamente porque ciertos autores como, por ejemplo, Samaranch han explicado la relación (<TD4:fJ,D@< J± NbF,4 / (<TD4:fJ,D@< °:Ã< en términos de acto y potencia²³⁰. Ahora bien, semejante señalamiento es del todo correcto ya que se desprende necesariamente de la naturaleza de la categoría de relación aplicada al conocimiento y a la noción de principio lo cual nos muestra, una vez más, las profundas diferencias que separan a Aristóteles de su maestro Platón. En efecto, es obvio que la distinción aristotélica entre lo más conocido en sí y para nosotros apunta al GD(İH 8`(@H, al argumento ocioso, que la sofística esgrimió en contra la posibilidad de adquirir el conocimiento y que Platón contrarrestó con la teoría de la reminiscencia. Sin embargo, como apunta acertadamente Wieland, “Aristóteles no acude a esta solución mítica del problema”²³¹ siendo que “la misma doctrina aristotélica de lo □B8äh (<TD4:fJ,D@< puede entenderse, a su manera, como una respuesta al GD(İH 8`(@H de los Sofistas que logra evitar las dificultades de la doctrina de la *anámnesis*. También en el caso de la doctrina aristotélica el conocimiento no proviene de la nada, sino que comienza a partir de un saber ya presente. “²³² Lo cual marca la diferencia fundamental entre la teoría de la *anamnesis* y la distinción epistemológica fundamental aristotélica. Ya hemos citado el texto de *Tópicos*, VI, 4, 141 b 3 ss. en el que Aristóteles compara lo más conocido en sí con el punto o la letra y lo más

²³⁰ “lo *cognoscible*, de acuerdo a la teoría de la relación y del acto y potencia, se dirá así por referencia a un *conocer* activo que convierta lo *conocido-en-potencia*, es decir, lo *cognoscible*, en *conocido-en-acto*, es decir, en *conocido* sin más. De otra manera, si se quiere: lo *cognoscible* es a lo conocido, lo que la potencia al acto. Lo *cognoscible*, como tal, no es aún conocido; pero lo conocido es siempre, de alguna manera, *cognoscible* (o nunca habría llegado a ser conocido).” (Samaranch, 1991, p. 168).

²³¹ Wieland, 1993, p. 95.

²³² Wieland, 1993, p. 96 s.

conocido para nosotros como la línea o la sílaba. Ahora bien, ese ejemplo muestra claramente aquella diferencia a la que acabamos de aludir y que Wieland sintetiza magistralmente con estas palabras: “Que el elemento primero en sí no tenga que ser buscado más allá de lo que es primero para nosotros, sino resulte ya implícitamente contenido en este último, lo confirma el ejemplo de la relación entre la letra y la sílaba (141 b 9). En efecto, conocemos desde siempre el α de la misma manera en la que conocemos las letras cuando nos referimos a una sílaba. *Ello implica que en todo conocimiento ya están presentes sus principios.*”²³³ Lo cual significa –y esta es la gran diferencia que, a este respecto, separa a Platón y Aristóteles- que el principio no hay que buscarlo en una dimensión que trasciende al conocimiento dado sino que está ya presente en él. Ahora bien, semejante *precomprensión*²³⁴ del principio que contesta la pregunta de Aubenque acerca de qué manera lo más oscuro contiene lo que lo aclara todo, implica una serie de consecuencias que podemos resumir de la siguiente manera: (1) el principio, como acabamos de ver, no trasciende la cosa que explica: en otras palabras no hay que buscarlo utilizando soluciones míticas al estilo de la *anamnesis* platónica; (2) si el principio es inmanente al conocimiento primero para nosotros, toda salida intuicionista es rechazada de plano ya que, como señala Wieland refiriéndose a la pretendida intuición de los principios, “una idea de este tipo no deja espacio alguno a la precomprensión”²³⁵. A este respecto es oportuno recordar un texto de los *Tópicos* que reza así:

²³³ Wieland, 1993, p. 98. Cursivas añadidas.

²³⁴ Este término es utilizado por Wieland, 1993, p. 89 *passim*.

²³⁵ Wieland, 1993, p. 89.

“Pues la mayoría conoce las cosas en este orden de prioridad: en efecto, *aprenderlas así es propio de un pensamiento cualquiera* [se refiere al conocimiento que es primero para nosotros]; aprenderlas de aquella otra manera [buscando los principios], en cambio, es propio de un *pensamiento riguroso y excepcional*.” (Tóp., 141 b 11 ss. Cursivas añadidas).

Y, en lo referente a esta última reflexión, una cuantas líneas más adelante, Aristóteles escribe:

“sin duda, lo conocido sin más no es lo conocido para todos, sino para los que tienen bien dispuesto el pensamiento, así como, por ejemplo, lo saludable sin más lo es para los que tienen bien el cuerpo.” (142 a 10 ss. Cursivas añadidas).

Como podemos apreciar, Aristóteles considera que alcanzar lo más conocido en sí es tarea difícil, tarea que sólo algunos pueden lograr. Ahora bien, si el conocimiento de los principios dependiera de una facultad innata como la intuición cualquiera podría alcanzar su conocimiento; (3) si el principio es inmanente, entonces la distinción (<TD4:fJ,D@< J± NbF,4 / (<TD4:fJ,D@< °:Ã< no debe ser entendida como si se refiriera a la oposición entre el orden del ser (lo primero en sí) y el orden del conocer (lo primero para nosotros). Lo más conocido en sí y lo más conocido para nosotros son dos formas distintas de conocer lo mismo; (4) si esto que acabamos de afirmar es cierto, de ello se desprende que también es errada la lectura que atribuye lo primero en sí al orden objetivo del conocimiento y lo primero para nosotros al orden subjetivo. En efecto, ambos son objetivos o, si se prefiere, subjetivos; (5) en conclusión y como señala acertadamente Wieland, cuyas reflexiones intento resumir en apretadísima síntesis, “*lo que es más conocido por naturaleza no es, sustancialmente, nada más que lo que es más conocido para nosotros, sólo que ahora se conoce de manera distinta. De esta forma, la cosa con la que comenzamos no es abandonada: es el mismo saber que tiene una estructura compleja. [...] En efecto, lo que*

*debe ser conocido es justamente (lo que es por ahora solamente notorio) (<TD4:fJ,D@< :Ñ<; sin embargo, el fin de este conocimiento no es NbF,4 (<TD4:fJ,D@<, sino solamente aquello en virtud del cual la cosa es conocida [...] Lo cual significa que también los fundamentos deben ser ya desde siempre «realmente» conocidos.»*²³⁶ Y este es, en definitiva, el «principium sapientiae» que nos plantea Aristóteles. El conocimiento de los primeros principios debe arrancar del material confuso de las opiniones plausibles y de la reflexión sobre nuestra manera de comunicarnos. El principio del saber es, pues, mucho más modesto de lo que uno podría imaginarse y la filosofía, la filosofía en cuanto tal, saber en principio fácil, es aquel que más nos cuesta alcanzar. Ahora bien, es aquí donde podemos recuperar cierto conocimiento intuitivo del principio. En efecto, una vez que lo hemos alcanzado partiendo de lo más confuso, ese principio brillará en todo su esplendor y es entonces cuando nos aparecerá como evidente. Escribe Wieland: “Por naturaleza, en efecto, no es más conocido aquello a lo cual no tenemos por ahora acceso, en cuanto estaría demasiado lejos de nosotros sino *lo que está demasiado cerca de nosotros*, aquello que es *demasiado obvio* para que podamos darnos cuenta de él. Sobre aquello que *se nos presenta como del todo obvio* logramos tener poquísimas informaciones; la curiosidad siempre es atraída por aquello que *aún en su evidencia* plantea dudas.”²³⁷ Por lo tanto, si se quiere seguir hablando de intuición para evitar toda contradicción en el marco de la epistemología aristotélica, es preciso señalar que, si de intuición se trata, dicha intuición no está al

²³⁶ Wieland, 1993, p. 91 s. Cursivas añadidas.

²³⁷ Wieland, 1993, p. 94. Cursivas añadidas.

comienzo del proceso cognoscitivo, sino a su final. De allí la peculiar naturaleza del saber filosófico que Aristóteles expresa de esta manera:

“El estudio de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta cierta magnitud. Con que, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán «¿quién no atinaría disparando a una puerta?», en este sentido <la verdad> es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de <alcanzar> una parte <de ella>, pone de manifiesto la dificultad de la misma. Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas.” (*Met.*, II, 1, 993 a 30 ss.).

Releer una y otra vez estas palabras sería de gran provecho para muchos de los que critican, simplemente porque está de moda, al pensar metafísico es decir, a la filosofía si aceptamos con Aristóteles que ese saber “se denomine «ciencia de la verdad» (993 b 19). Lejos de ser aquel pensar monolítico, sistemático, cuyo autor se presenta como el vocero de lo que es, la *Metafísica* —es decir, la filosofía onto-protológica— es fácil porque no podemos errar del todo, pero también difícil porque nadie acierta del todo. Sin embargo, como apunta acertadamente Verbeke, “si el estudio de la filosofía es difícil, eso no se debe a que su objeto carezca de inteligibilidad, porque se trata de la inteligibilidad suprema; la falla está de nuestro lado: nosotros somos encandilados por una luz demasiado fuerte; nos vemos pues forzados a avanzar progresivamente acostumbrándonos a peldaños de inteligibilidad cada vez más elevados.”²³⁸ El punto de partida desde el cual vamos ascendiendo, como hemos visto y como continúa señalando Verbeke, es un “cognoscible inmediato, pero que se nos ofrece como un objeto complejo y confuso, se nos revela como un conjunto del cual aún no distinguimos los elementos constitutivos, como una realidad multiforme de la que todavía no aferramos los principios.”²³⁹ De allí empieza la filosofía como protología, es

²³⁸ Verbeke, 1961, p. 112.

²³⁹ Verbeke, 1961, p. 113.

decir, la metafísica. No empieza de extrañas intuiciones de realidades trascendentes ni de objetos ocultos, sino de lo que está frente a nuestros ojos y, justamente por ello, no lo divisamos. Determinar de qué manera podemos actualizar aquel conocimiento onto-protológico que, desde siempre, está implícito en lo más conocido para nosotros corresponde al problema del método que estudiaré en el capítulo IV. Lo que ahora es preciso destacar, sobre todo en función del próximo capítulo que dedicaré a dilucidar la naturaleza epistémica y el objeto de la filosofía, es que no hay que confundir la fuente del conocimiento onto-protológico con su objeto. En efecto, como veremos en el próximo capítulo, el objeto de la filosofía es el ente en cuanto ente y aquellos predicados que se predicán necesariamente de él: ahora bien, tal objeto no coincide con lo que es más claro en sí, es decir, los principios que constituyen el verdadero objeto de la filosofía, con lo confuso que los contiene pero que no se identifica con ellos. Aclarado este punto, me parece oportuno resumir las conclusiones del presente capítulo.

III. Reflexiones finales acerca de la noción aristotélica de principio

Como vimos, Aristóteles define ‘principio’ como el primer término a partir del cual el ente es, se produce o se conoce. Ahora bien, nuestros análisis han puesto en claro que sus propiedades esenciales son la correlatividad, es decir, la inseparable vinculación del principio y del principiado y la pluralidad, es decir, la irreductible multiplicidad de los principios. En cuanto a su adquisición, los principios derivan de la decantación de lo más cognoscible para nosotros que, en el orden epistemológico, es lo más confuso. Ahora bien, en relación a las ciencias particulares –y el ejemplo de *Analíticos Primeros*, I, 30, 46 a 17 ss.²⁴⁰ es claro al respecto– lo primero en el orden epistemológico son los datos sensibles inmediatos. Sin embargo, cuando nuestro esfuerzo epistémico

²⁴⁰ Véase *supra*, p. 113 s., n. 33.

se propone alcanzar los primeros principios, el punto de partida ya no son los η en tanto datos sensoriales, sino los ξ , es decir, las opiniones admitidas y compartidas en el marco de la tradición filosófica a la que Aristóteles tenía acceso. Pues bien, ¿cuáles serán esos principios? La respuesta no es difícil. Si empezamos por el movimiento, el principio fundamental es la pareja potencia/acto y la anterioridad del segundo respecto de la primera. En el caso del ser finito estáticamente considerado, el principio primero será la composición de materia y forma siendo la segunda anterior a la primera. La composición hilomórfica explica la estructura constitutiva de la sustancia sensible pero, a su vez, la sustancia es el principio de unificación ontológica y semántica cuyo principiado son las restantes categorías. A su vez, la multiplicidad y multivocidad categorial constituye el entramado protológico del discurso y de la realidad entramado que, por otra parte, es organizado por la distinción también protológica entre lo necesario y lo accidental.

Como podemos apreciar, todos estos principios son regulados por las dos fundamentales propiedades de la correlatividad y de la pluralidad principiales. En este sentido, la sustancia, por ejemplo, es correlativa a las demás categorías; la forma lo es respecto de la materia; la potencia del acto y así sucesivamente. Ahora bien, en cuanto a la explicación de la manera mediante la cual obtenemos el conocimiento protológico, hemos visto que Aristóteles, coherente con su teoría epistemológica, aplica la distinción entre lo que es más cognoscible para nosotros y lo que es más cognoscible en sí. De acuerdo con esta idea, el *terminus a quo* gracias al cual accedemos al conocimiento de los principios, es decir, al *terminus ad quem*, lo constituye la masa confusa –el universal en su sentido corrompido de *Física I*– de los η y ξ . Ahora bien, afirmar que los principios es menester buscarlos en lo epistemológicamente primero para nosotros, significa que ellos, potencialmente, están presentes en lo confuso de lo ξ y que los principios, recavados a partir de ese “universal” mediante un método cuya naturaleza investigaré a su debido tiempo, de alguna manera deben estar ya presentes al que pretende conocerlos. Siguiendo a Wieland, hemos denominado este conocimiento confuso de los principios su “precomprensión” entendiendo con ello aquella obviedad de lo oscuro o, si se

prefiere, aquella oscuridad de lo obvio, que es preciso que el saber filosófico desentrañe. Así las cosas, luce evidente que, si queremos seguir hablando de intuición del principio de acuerdo a lo sostenido por el mismo Aristóteles en el capítulo final de los *Analíticos*, tal conocimiento inmediato, si es que realmente existe, es el resultado de un largo proceso de decantación cuyo primer paso está en la atenta consideración de lo que, precisamente por ser lo obvio, es lo más desconocido en sí. La imposibilidad de intuir los principios cuya obviedad denuncia su carencia de evidencia, nos dice que otra debe ser la manera de alcanzarlos y ese método, si es el que nos brinda el conocimiento de los primeros principios, será el método de la filosofía.

Ahora bien, la distinción epistemológica entre lo primero en sí y lo primero para nosotros constituye, a su vez, la modulación en clave epistemológica de la propiedad fundamental del concepto aristotélico de principio que, como hemos visto, es su correlatividad. En efecto, si el principio es correlativo al principiado, el conocimiento del mismo no puede consistir en una captación inmediata, es decir, en una intuición que violaría dicha correlatividad sino, más bien, tal conocimiento tiene que arrancar de lo absolutamente distinto del conocimiento principal, es decir, de un conocimiento confuso, impreciso, primero para nosotros pero no en sí. Vistas las cosas desde este ángulo, luce innegable que la correlatividad principal contiene implícitamente la distinción epistemológica fundamental que, a su vez, explica la adquisición del conocimiento en general y del conocimiento onto-protológico en cuanto tal. Por otra parte, es claro que la correlatividad y la pluralidad principiales son íntimamente vinculadas entre sí. En efecto, sólo aceptando la multiplicidad ontológica y la multivocidad semántica es posible concebir la correlatividad principal pero, a la inversa, si el principio es correlativo, entonces el ser es múltiple. Esta correlación nos indica que la estructura protológica de la filosofía aristotélica que se manifiesta en la articulación ontológica y lógica categorial, en la anterioridad de la sustancia, en la distinción entre lo más cognoscible en sí y para nosotros etc. supone, a su vez, las dos propiedades básicas principiales que se convierten en verdaderos metaprincipios de la filosofía de Aristóteles. Son justamente tales metaprincipios que hacen de la filosofía del Estagirita un conocimiento abierto y centrado en la noción de diferencia

lo cual hace de la metafísica un saber totalmente extraño a sus caricaturas que han circulado, a veces, en el marco de la crítica filosófica contemporánea.

CAPÍTULO III

NATURALEZA EPISTEMOLÓGICA Y OBJETO

DE LA FILOSOFÍA

Como sabemos a partir del capítulo primero de esta investigación, el segundo problema fundamental que es necesario resolver concierne a la naturaleza epistémica y al objeto de la filosofía. En el primer capítulo hemos introducido al lector en esta problemática utilizando como guía ciertos intérpretes contemporáneos a partir de cuyas reflexiones parece que el saber metafísico está amenazado en su constitución, por un lado, por serios problemas de orden epistemológico y, por el otro, por cierta ambigüedad o, si se prefiere, por cierta fisura en la concepción del objeto. En suma, la metafísica parece imposible como ciencia porque, por un lado, no cumple con los requisitos epistemológicos fundamentales exigidos por el mismo Aristóteles en los *Analíticos* a las ciencias particulares y, por el otro, porque no tiene un objeto claramente y definitivamente determinado. En este capítulo intentaré resolver estos problemas y, para lograrlo, me parece que el mejor camino es aquel que se ciñe lo más rigurosamente posible al texto aristotélico. Por consiguiente, centraré mis reflexiones en el libro B.

I. El libro B y las aporías de la filosofía como onto-protología

En la exégesis contemporánea, sobre todo a partir del *Aristóteles* de Jaeger, el libro B de la *Metafísica* se ha convertido en un texto decisivo para la correcta interpretación de la filosofía del Estagirita. Como apunta Reale, “El libro B, por explícita afirmación de Aristóteles, es el libro fundamental a los fines de la comprensión de la *Metafísica*. En efecto, contiene en su totalidad la temática de la BDFJ% N48@F@N”, es decir, aquello que esta ciencia tiene que investigar y resolver. Por consiguiente, *si no meditamos y no entendemos a fondo B, no entenderemos tampoco los problemas metafísicos aristotélicos en su real enfoque, alcance y límites y se nos escapará el sentido de la investigación en los libros siguientes*. Además, hoy en día este libro se ha vuelto aún más importante porque los intérpretes contemporáneos han creído encontrar en él el fundamento para la reconstrucción de la génesis y de la evolución del pensamiento metafísico aristotélico.”²⁴¹

Como ha mostrado, entre otros, Oggioni²⁴², las aporías de B recuerdan muy de cerca las antinomias kantianas. En efecto, en primer lugar, tanto las aporías como las antinomias se

²⁴¹ Reale, 1994, p. 54. En este *a capite* del capítulo la influencia de Reale en mi exposición es decisiva ya que me parece la más convincente de las que se han ido proponiendo. Sin embargo, ello no significa que no tome en cuenta otros autores y que siga al pie de la letra la interpretación del exegeta italiano.

²⁴² Me refiero al ensayo que E. Oggioni escribió como introducción de la traducción al italiano de la *Metafísica* de Eusebiotti, Padova, Cedam, 1950. En cuanto a la cercanía del proyecto kantiano y aristotélico, Jaeger escribe: “la metafísica de Aristóteles representa respecto de la ontología platónica una posición del problema que corresponde con bastante exactitud a la de Kant frente al racionalismo dogmático del siglo XVIII. El problema si es posible la «ciencia en cuestión» adquiere en Aristóteles el aspecto objetivista de la existencia del presunto ser suprasensible, mientras en Kant adquiere, en cambio, el metodológico de la existencia de los juicios sintéticos a priori, sin los cuales no es posible pensar la metafísica tradicional. Que el criticismo *-sit venia verbo-* de la antigüedad se caracterice por la nota realista y el de la edad moderna por la nota idealista, no es algo que impida reconocer la íntima semejanza de las dos situaciones históricas.” (Jaeger, 1968, p. 518). Por otra parte, el mismo Natorp, refiriéndose al concepto aristotélico de BDáj@H, hace esta interesante comparación: “Este BDáj@H que, en cuanto máximamente universal y abstracto, constituye el objeto supremo, es, sin embargo, como aprenderemos en ' 1, el concepto fundamental del «objeto en general», expresión kantiana con la que podríamos traducir el Ñ< ' 1 D<

constituyen mediante la contraposición de una tesis y una antítesis; en segundo lugar, tesis y antítesis corresponden, en Kant, respectivamente al racionalismo y al empirismo y, en Aristóteles, respectivamente al materialismo de los naturalistas y al idealismo de los platónicos; en tercer lugar, tanto en Kant como en Aristóteles, tesis y antítesis resumen las oposiciones máximas a las que había llegado el pensamiento filosófico de sus respectivas épocas. Claro está, con lo dicho no se quiere equiparar Kant y Aristóteles. En efecto, por ejemplo, mientras Kant no pretende resolver las antinomias sino que declara su carácter irresoluble, Aristóteles sí considera que las aporías de B tiene solución. Además, mientras Kant más cercano al empirismo, declara la imposibilidad de la metafísica, Aristóteles, obviamente, sigue el camino contrario. Sin embargo, en ambos autores se manifiesta cierto isomorfismo que es lo que Oggioni, entre otros²⁴³, subraya. Ahora bien, ¿por qué

aristotélico.” (Natorp, 1995, p. 51 s.) Y Moreau, escribe: “ella [la ontología aristotélica] se manifiesta como una teoría del *objeto en general, del ser como horizonte del conocimiento emparentándose con la lógica trascendental.*” (J. Moreau, «Remarques sur l’ontologie aristotélicienne», art. cit., p. 233. Cursivas añadidas).

²⁴³ En relación con esta temática, Irwin escribe: “La estructura semejante de las aporías aristotélicas y de las antinomias kantiana es digna de mencionarse y el parecido entre sus concepciones es aún más profunda. Aristóteles se percató, como Kant, de que algunas cuestiones de primer orden se fundamentan en asunciones preliminares que necesitan una atención mayor de la que normalmente le concedemos. Está de acuerdo con Kant en pensar que el malentendido en torno a las cuestiones preliminares aplicadas a la realidad sensible ordinaria y bien conocida es la fuente de las afirmaciones relativas a la realidad suprasensible. Gran parte de la *Metafísica*, así como de la *Crítica* es dedicada a la discusión de las cuestiones preliminares que filósofos demasiado apurados han dejado de lado en sus intentos prematuros de defender la tesis o la antítesis de cada una de las aporías [...] Aristóteles toma en cuenta la argumentación escéptica, así como Kant reconoce el carácter aparentemente insoluble e interminable de las disputas metafísicas. Pero Kant encuentra una salida en un diferente abordaje de las cuestiones preliminares «Así la crítica de la razón conduce, al final, al conocimiento científico; mientras que su uso dogmático, por otra parte, nos conduce a afirmaciones dogmáticas respecto de las cuales, otras afirmaciones igualmente sospechosas, pueden siempre ser opuestas al escepticismo» [Kant, KrV b 22-3: la traducción es del mismo Irwin]. Aristóteles, de manera parecida, piensa poder responder al escepticismo. Pretende mostrar que las disputas parecen insolubles sólo porque no hemos estudiado las cuestiones preliminares que las preceden o porque no hemos comprendido que estas cuestiones pueden contestarse científicamente.” (Irwin, 1996, p. 210 s.)

Aristóteles ha dedicado todo un libro de la *Metafísica* al tema de las aporías? He aquí su respuesta:

“Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas <preguntas> acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, *la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético*. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: *en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además <ignoran>, incluso, si han encontrado o no lo que buscaban*. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.” (*Met.*, II, 1, 995 a 25 – 995 b 4. Cursivas añadidas.).

El texto citado nos dice que las razones fundamentales para la discusión de las aporías son tres: (1) la respuesta a un problema supone haber entendido a fondo el mismo: de allí que plantearse las “cuestiones preliminares”, como las denomina Irwin, es decir las aporías, es fundamental para su misma solución: (2) al discutir las aporías, nos damos cuentas de cuáles son los fines de nuestra investigación, es decir, la discusión de las aporías orienta la investigación; (3) el examen de las aporías nos obliga a conocer las distintas versiones de un problema, es decir, las opiniones opuestas, lo cual es la condición necesaria para encontrar la solución. En suma, “Las aporías –afirma Reale- nos brindan los *términos* de la investigación de la filosofía primera: el *planteamiento* de la problemática metafísica y el *status quaestionis* de la misma, siendo constituida su estructura, en efecto, por la

contraposición de las opiniones opuestas.”²⁴⁴ El objetivo central de la discusión de las cuestiones preliminares no se reduce, obviamente, a un simple “aggiornamento”, sino que su fin es resolver las aporías. Como apunta acertadamente Szlezák, “El ideal de una investigación infinita sin la perspectiva de encontrar un resultado es propia de los tiempos modernos (en el siglo XVIII, por ejemplo, el ilustrado Lessing declaró su fe en este ideal con una pasión ya casi romántica): según Aristóteles, en cambio, es simplemente una asunción racional que quien sabe, respecto del que busca, viva una situación más placentera y feliz”²⁴⁵. Ahora bien, al respecto se ha llegado a sostener la tesis, para nada descabellada, de que las aporías son cuestiones que Aristóteles plantea conociendo de antemano su solución, de manera que su exposición tendría un sentido más bien pedagógico que metodológico²⁴⁶. Aún si esto fuera cierto, esto es, que al formular las aporías Aristóteles ya tenía en su mano las respuestas, queda como un dato fundamental innegable el hecho de que el Estagirita dedique todo un libro a la discusión de tales problemas con lo cual muestra que el valor que les atribuye es decisivo. Y lo es porque en las aporías Aristóteles se enfrenta a la tradición filosófica mostrando con ello un rasgo constitutivo de su método del cual ya hemos dicho algo en el capítulo anterior. Szlezák, al respecto,

²⁴⁴ Reale, 1994, p. 56.

²⁴⁵ Th. A. Szlezák, *La prosecuzione di spunti platonici nella Metafisica aristotelica*, en Bausola e Reale (ed.), 1994, pp. 215-232. El texto citado se encuentra en la p. 220. Si se albergaran dudas al respecto, me permito remitir el lector al siguiente pasaje de la *Ética a Nicómaco*: “ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan.” (X, 7, 1177 a 25 ss.).

²⁴⁶ Una vez más citaré a Szlezák: “Los problemas del libro de las aporías son en gran medida problemas contruidos artificialmente que nunca pueden haber creado a Aristóteles efectivas dificultades. Además, la parte de las aporías para las cuales esta observación carece de valor, es evidentemente formulada en vista de la solución ya encontrada.” (Szlezák, 1994, p. 221).

reconoce lo siguiente: “Al método con el que Aristóteles desarrolla los problemas metafísicos fundamentales pertenece, además, el cuestionamiento de la tradición. Como es sabido, las panorámicas doxográficas que Aristóteles, en la *Metafísica*, como en otros lugares de su obra, expone antes de ilustrar sus propias ideas, no provienen de un vago y genérico interés [...] *Es más bien una reflexión metodológica fundamental la que se encuentra en el origen del pensamiento según el cual [...] es preciso asumir como punto de partida los §<*@>*”, entendiéndose por §<*@>” lo que «parece correcto a todos o a la mayoría o a los sabios y, entre estos, o a todos, o a la mayoría o a los más conocidos e insignes» [*Tópicos*, 100 b 21-23].”²⁴⁷ En este sentido y haciendo abstracción del problema de si Aristóteles conocía o no su solución de antemano, es evidente que el planteamiento de las aporías y su detenido examen a lo largo de todo un libro de la metafísica muestra el rol fundamental que a él concede el Estagirita en la constitución del saber metafísico²⁴⁸. Veremos en el próximo capítulo el valor metodológico que la discusión de las cuestiones preliminares tiene para el mismo desarrollo de la metafísica aristotélica. En esta etapa de la investigación, en cambio, mi interés se orienta a dilucidar la solución de las aporías que Aristóteles plantea en vista de la edificación de la metafísica de manera que será oportuno de una vez por todas comenzar el estudio del libro B.

Una primera dificultad que se nos plantea en B, es la de determinar el número exacto de las aporías. Reale considera que son 15 y, al respecto, se pregunta: “¿Cuál es el número de las

²⁴⁷ Szlezák, 1994, p. 222. Cursivas añadidas.

²⁴⁸ Está en lo cierto Natorp cuando escribe: “Con las aporías tenemos a nuestra disposición un criterio seguro y general para establecer la pertenencia de las distintas partes constitutivas al todo

aporías aristotélicas? Su número, orden y contenido Aristóteles no los deduce según un criterio abstracto, ni de acuerdo a un principio *a priori* [...] las aporías se han originado en su gran mayoría en un contexto histórico-dialéctico y, justamente a partir de las oposiciones fundamentales de las afirmaciones de los filósofos en relación a las cuestiones metafísicas. Su número, que muy cómodamente podemos fijar en quince, no es ni fijo, ni definitivo, ni necesario. Además, la lista [se refiere al conjunto de aporías que Aristóteles expone en el capítulo primero de B] no sigue el mismo orden de la exposición [se refiere a los restantes cinco capítulos].”²⁴⁹ A continuación y siguiendo la clasificación de Reale, comenzaré por el planteamiento general de las aporías según B, 1.

Primera aporía: ¿Es una la ciencia acerca de las causas o son varias? Se plantea en 1, 995 4-6; es desarrollada en 2, 996 a 18 – b 26. Su solución se encuentra en IV, 1.

Segunda aporía: ¿Corresponde a una sola ciencia o a varias el estudio de las sustancias y de los axiomas o principios de la demostraciones? Es planteada en 1, 995 b 6 –10 y es desarrollada en 2, 996 b 26 –997 a 15. Su solución la encontramos en IV, 3.

Tercera aporía: ¿Es propio de una sola ciencia o de varias el estudio de todas las sustancias? Es planteada en 1, 995 b 10- 13 y desarrollada en 2, 997 a 15 – 25. Su solución es propuesta en IV, 2 y en VI, 1.

Cuarta aporía: ¿Existen solamente las sustancias sensibles o también existen otros tipos de sustancias? Es planteada en 1, 995 b 13 – 18 y desarrollada en 2, 997 a 25 – 34. La solución puede encontrarse en los libros XIII, XIV y, fundamentalmente, en XII, 6 – 9.

Quinta aporía: ¿La ciencia buscada concierne solamente a las sustancias o también a los accidentes? Su planteamiento se encuentra en 1, 995 b 18 – 27. Su desarrollo en 2, 997 a 34 – 998 a 19 y la solución en IV, 2.

Sexta aporía: ¿Los primeros principios son los elementos materiales o los géneros? Su planteamiento se realiza en 1, 995 b 27 – 29; su desarrollo en 3, 998 a 20 – b 13 y su solución no es dada explícitamente pero podría encontrarse en los libros VII y VIII.

Séptima aporía: ¿Los primeros principios se identifican con los géneros supremos o con los últimos? Planteamiento en 1, 995 b 29 - 31; exposición en 3, 998 b 14 – 999 a 23 y solución en VII, c. 12 – 13.

y, quizá, en cierta medida, para reconocer el proyecto originario de la articulación de la investigación.” (Natorp, 1995, p. 53).

²⁴⁹ Reale, 2000, p. 711.

Octava aporía: ¿Si todo lo que existe se reduce a los individuos, de qué manera es posible la ciencia? Planteamiento en 1, 995 b 31 – 36; exposición en 4, 999 a 24 – b 24 y solución en VII, c. 8, 13 y 14; VI y XII c. 6-10.

Novena aporía: ¿Es específica o numérica la unidad de los principios? Planteamiento en 1, 996 a 1-2; exposición en 4, 999b 24 – 1000 a 4; solución en XII, c. 4 – 5 y XIII c 10.

Décima aporía: ¿Son los mismos principios los de las cosas materiales y los de las sustancias incorruptibles? Planteamiento en 1, 996 a 2 – 4; exposición en 4, 1000 a 5 – 1001 a 3; solución en VII, c 7 – 10 y XII c. 1 – 7.

Onceava aporía: ¿El ente y el uno son o no son sustancias de las cosas? Planteamiento en 1, 996 a 4 – 9; exposición en 4, 1001 a 4 – b 25. Solución en IV, 2 y X, 2.

Doceava aporía: ¿Son los principios universales o singulares? Planteamiento en 1, 996 a 9 – 10; exposición en 5, 1001 b 26 – 1002 b 11. Solución en VII c. 13 – 15 y XIII c. 10.

Treceava aporía: ¿Son los elementos potenciales o actuales? Planteamiento en 1, 996 a 9 – 11; exposición en 6, 1002 b 32 – 1003 a 4 y solución en IX c.8 y XII c. 6 – 9.

Catorceava aporía: ¿Son sustancias los números y los entes geométricos? Planteamiento en 1, 996 a 12 – 15; exposición en 5, 1001 b 25 – 1002 b 10 y solución en XIII c. 1 – 3 y 6 – 9; XIV c. 1 – 3 y 5 – 6.

Quinceava aporía: no es planteada en 1; es expuesta en 6, 1002 b 12 – 13. Puede considerarse como una variante de la quinta.

Estas son las aporías que Aristóteles expone en B 1 y que están evidentemente vinculadas al concepto de filosofía planteado en A²⁵⁰. Ahora bien, Reale las clasifica en tres clases: la aporía concerniente a las causas (la primera); las aporías que se refieren a los principios (esto es, la VI, IX, X, XIV y XV) y las que se refieren a la sustancia (II, III, IV, V, VIII, XI, XII, XIII). En cambio Irwin (y con razón) las subdivide en dos grandes grupos utilizando el siguiente criterio: “«La ciencia que estamos buscando» indica dos características de la ciencia universal: primero, todavía no la tenemos, porque la estamos buscando. Segundo, nos gustaría poseerla, porque, de no ser así, no la buscaríamos. El libro I ha mostrado que otros investigadores se han equivocado porque no han contestado las preguntas fundamentales a las que esta ciencia debería contestar. En las aporías Aristóteles examina

²⁵⁰ Escribe Reale: “se evidencia claramente, leyendo las aporías, la doctrina ya planteada y fijada en A 1 – 2; la «ciencia que buscamos» parece ser la F@N\” de A”.(Reale, 1994, p. 79).

dos características de la ciencia proyectada. *Las aporías constituyen dos grupos principales: cada grupo se relaciona con una de las dos características de la «ciencia que estamos buscando».* Las primeras cuatro aporías son metodológicas o, más exactamente, son aporías relativas a la naturaleza y a la posibilidad de la ciencia universal [...] *Las otras aporías discuten problemas sustanciales relativos a forma y materia, universal y particular y al alcance de las sustancias. Las aporías sustanciales se refieren a la segunda de las características de la ciencia universal*²⁵¹. Según mi punto de vista, me parece que la propuesta de Irwin es más sintética que la de Reale de manera que me atenderé a la clasificación del primer autor. Por otra parte, y así lo reconocen la mayoría de los intérpretes, seguir el desarrollo y la respuesta a cada aporía significaría estudiar desde esa perspectiva toda la *Metafísica* de manera que concentraré mi atención en las aporías que, desde mi punto de vista son fundamentales y, obviamente, son las primeras cuatro²⁵² o como las denomina Irwin, las aporías metodológicas y la que concierne al objeto de la metafísica²⁵³. En tal sentido, en primer lugar y siguiendo el texto aristotélico, desarrollaré dichas aporías para, en una segunda fase, mostrar sus posibles soluciones según el filósofo.

II. Estudio de las «aporías metodológicas»

Refiriéndose a la primera aporía metodológica, dice Aristóteles:

²⁵¹ Irwin, 1996, p. 204.

²⁵² Siguiendo el orden del desarrollo de las aporías I, II, III y V.

²⁵³ La cuarta en el orden de desarrollo.

“La primera aporía versa sobre aquello cuyo carácter aporético ya hemos señalado en nuestra explicación introductoria [se refiere al libro A]; si corresponde a una o a muchas ciencias el estudio de las causas.” (III, 1, 995 b 4).

Y su desarrollo es el siguiente. En la tesis se sostiene que luce imposible la existencia de una ciencia unitaria de las causas primeras porque, en primer lugar, para que haya ciencia de cosas distintas, tales cosas deben ser contrarias y las cuatro causas no lo son. En segundo lugar, las cuatro causas no se dan siempre juntas ya que existen entes en los que no se dan todas ellas a la vez (por ejemplo en el caso de los entes suprasensibles). Por otra parte, en la antítesis, aceptando la idea de que exista una ciencia universal, Aristóteles se pregunta cuáles de las distintas ciencias que se ocupan de las distintas causas es la que merece el título de sabiduría. Obviamente, Aristóteles supone tácitamente que no hay una ciencia unitaria de las cuatro causas pero mantiene la hipótesis, descartada de plano en la tesis, de que sigue siendo posible la sabiduría.

La segunda aporía metodológica pregunta

“si corresponde a la ciencia considerar solamente los primeros principios de la sustancia, o también ha de ocuparse de los principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones” (III, 1, 995 b 6 ss.).

En la tesis, Aristóteles responde que parece imposible la existencia de semejante saber ya que todas las ciencias utilizan esos principios y, por consiguiente, no se concibe cuál pueda ser la razón para afirmar que una ciencia especial versa sobre ellos. Además, hasta podríamos afirmar que una ciencia en sentido propio de los axiomas es imposible ya que toda ciencia es demostrativa y los principios en cuestión se conocen intuitivamente y, por lo tanto, no son demostrados. En la antítesis, se señala que si la ciencia de la sustancia y la de los axiomas no son la misma ciencia, entonces será preciso decidir cual de las dos ciencias es la primera. Por otra parte,

“los axiomas son universales en grado sumo y principios de todo, y si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá estudiar la verdad y la falsedad de los mismos?.” (III, 2, 997 a 11 ss.)

Con lo cual, dicho sea de pasada, la universalidad máxima y el carácter protológico de la F@N" del libro A vuelven a asomarse.

La tercera aporía metodológica nos dice que, asumiendo que la .0J@L:X<0 |B4FJZ:0 verse sobre la sustancia, es preciso preguntarse

“si es una sola o más de una la <ciencia> que se ocupa de todas las entidades, y en el caso de que sean más de una, si todas ellas son del mismo género o, por el contrario, a unas ha de darse el nombre de «sabiduría» y a otras otro nombre.” (III, 1, 995 b 10 ss.)

En la tesis, se señala que, si sostenemos que las ciencias de las diferentes sustancias son distintas, será menester determinar de cuál sustancia se ocupa la ciencia primera. Por otra parte (antítesis), si aceptamos la unicidad de la ciencia de las sustancias, entonces tendremos que enfrentarnos a esta crítica: toda ciencia que sea demostrativa versa sobre un sujeto demostrando los atributos que le son propios a partir de los axiomas. Por consiguiente, si la ciencia de las sustancias es una, su objeto sería uno de manera que todas las ciencias coincidirían con ella.

La cuarta aporía concerniente al objeto de la metafísica, se pregunta

“si ha de afirmarse que existen solamente las sustancias sensibles o también otras además de éstas” (III, 1, 995 b 14).

Reale la considera como una de las aporías “centrales”²⁵⁴ y su tema ya no corresponde a la naturaleza de la «ciencia buscada» sino a su objeto. En la tesis, desde el punto de vista materialista, se muestra que, si se acepta con los platónicos la existencia de las ideas, entonces

²⁵⁴ Reale, 1994, p. 89.

“el absurdo mayor es afirmar que existen ciertas naturalezas aparte de las que hay en el firmamento, y afirmar, sin embargo, que son idénticas a las sensibles, excepto que aquéllas son eternas, mientras que éstas son corruptibles.” (III, 2, 997 b 6 ss.)

No obstante, en la antítesis se hace valer la posición platónica al reconocer que

“tampoco la astronomía se ocuparía de las magnitudes sensibles ni acerca de este firmamento sensible. En efecto, ni las líneas sensibles son como dice el geómetra (ninguna recta o curva de las sensibles es tal: la circunferencia no toca a la tangente en un punto, sino como Protágoras decía tratando de refutar a los geómetras), ni los movimientos y revoluciones del firmamento son como los explica la astronomía, ni los puntos tienen la misma naturaleza que los astros.” (III, 2, 997 b 34 ss.).

Por último, la quinta aporía (que es la cuarta aporía metodológica), plantea la siguiente dificultad:

“si nuestro estudio se ocupa solamente de la sustancia o también de los accidentes que, por sí mismos, pertenecen a las sustancias.” (III, 1, 995 b 24).

En la tesis, Aristóteles señala que, si se afirma que la ciencia de la sustancia y de los accidentes es la misma, entonces, dado que la ciencia de las propiedades debe ser demostrativa, lo será también la ciencia de la sustancia pero ello no es admisible porque la sustancia y la esencia sólo se definen y no se demuestran. Por otra parte (antítesis), si la ciencia de la sustancia y de sus accidentes no coinciden, no se entiende de qué manera puede haber una ciencia de las propiedades de un sujeto sin que ese sujeto sea a su vez estudiado por esa ciencia.

He aquí las aporías metodológicas (la primera, segunda, tercera y quinta, según el orden de exposición o las primeras cuatro, según el orden de su desarrollo) y la fundamental aporía relativa al objeto de la ciencia buscada (la cuarta, según el orden de exposición y la quinta según el desarrollo) cuya solución, a mi manera de ver, nos permitirá perfilar adecuadamente la naturaleza y el objeto de la ciencia onto-protológica aristotélica. A continuación intentaré mostrar cuál es la solución que Aristóteles propone de cada una de estas decisivas dificultades.

(1) Solución de las aporías metodológicas.

Las aporías metodológicas, como ya dijimos, se resuelven en el libro IV y Aristóteles lo logra justamente porque, utilizando una expresión de Irwin, encuentra un «nuevo punto de partida»²⁵⁵; he aquí las palabras de este exégeta: “Aristóteles comienza su propia solución de las aporías dialécticas no mediante un ataque frontal de las argumentaciones en conflicto, sino mediante la constitución de un nuevo punto de partida, utilizando algunas premisas que ni siquiera en la investigación más profundizada de las aporías habían sido mencionadas.”²⁵⁶ En el caso de las aporías metodológicas, semejante nuevo punto de partida está constituido por la definición de la ciencia buscada con la que comienza el libro I:

“Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que, por sí mismos, [622b] le pertenecen.” (IV, 1, 1003 a 20).

Ahora bien, personalmente estoy convencido de la tesis que interpreta I en sentido epistemológico²⁵⁷, sin embargo, para fundamentar convincentemente esta lectura, es preciso resumir, aunque sea brevemente, algunas de las interpretaciones más destacadas de la enigmática expresión $\text{I} \hat{=} \text{N} < \text{A} \text{D} <$.

²⁵⁵ En honor a la verdad, esta expresión, por lo que yo se, ya se encuentra en Berti, 1977, p. 387.

²⁵⁶ Irwin, 1996, p. 212.

²⁵⁷ En tal sentido coincido plenamente con estas palabras de Vigna: “Desde las primeras líneas del libro, se advierte al lector que todo el sentido de la investigación se inserta en el marco del tema de la determinación del estatuto epistemológico de la filosofía. Aristóteles, de hecho, escribe *Gamma* para enfrentar el primer grupo de aporías (cuatro) que se exponen y discuten en el libro anterior (*Beta*)” (C. Vigna, «Semantizzazione dell’essere e principio di non contraddizione. Sul libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele», en A Bausola e G. Reale, 1994, p. 62).

Empezaré mi rápida reseña (la cual, claro está, no pretende ni mucho menos agotar el tema en cuestión), por Jaeger, uno de los autores que -como hemos visto en la Introducción-, más influencia tuvo en el marco de la exegética aristotélica contemporánea.

Según este intérprete, $\tau\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\sigma$ tiene, a lo largo de la *Metafísica*, dos sentidos distintos que es menester diferenciar. En la etapa madura del desarrollo teórico de la *Metafísica* y de acuerdo con la interpretación genética, la locución debe leerse en el sentido de una especie de fenomenología de los varios significados del ser que el Estagirita ha ido delimitando a lo largo de su trayectoria filosófica. En este sentido Jaeger se pregunta: “¿cuál es el principio que permitió a Aristóteles la conexión de la metafísica de la trascendencia con la teoría de las entelequias inmanentes? En realidad existe tal anillo de conjunción entre los dos niveles, y es el concepto del ente en cuanto tal ($\tau\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\sigma$) que le sirve a Aristóteles para definir en la introducción el objeto de la metafísica. En el concepto del ente en cuanto tal veíamos hasta ahora el germen desde el cual se desarrollaban y casi florecían, los distintos significados del ser: este concepto comprende en efecto, tanto la pura $\tau\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\iota\sigma$ del pensamiento divino cuanto las formas inferiores de la naturaleza móvil, sujeta al devenir y a la muerte. Quien investiga el ser en cuanto tal no necesita limitarse al ser absoluto, sino que recoge en su marco de investigación lo que del ser posee cada cosa, incluyendo las abstracciones del entendimiento. Esto lleva a cabo, en efecto, la última forma de la *Metafísica*.”²⁵⁸ En suma, lo que dice Jaeger es lo siguiente: el descubrimiento del ser en cuanto ser permite a Aristóteles unificar la tendencia platónica, es decir, trascendente, de los libros XI, XII y I – VI, 1 y los libros VII – IX en los que el Estagirita

centra su atención en la sustancia sensible. Por lo tanto, según esta lectura, el $\tilde{\Delta}$ es el concepto que utiliza Aristóteles para resolver la oposición de la filosofía primera entendida, a la vez, como ontología y como teología aunque, en verdad, este objetivo no se logre ya que la universalidad extrema de la primera y la particularidad de la segunda son irreconciliables²⁵⁹.

Otro autor que es interesante recordar es Paul Gohlke y su *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, 1954, texto en el cual el intérprete se ocupa de la evolución de la *Metafísica*²⁶⁰.

Gohlke, como Jaeger, considera que el concepto del $\tilde{\Delta}$ debe ser entendido en términos evolutivos y semejante evolución comienza con la identificación de dicho concepto con el de $\tilde{\Delta}$ y concluye significando las categorías, la potencia/acto, la accidentalidad y la verdad/falsedad. Ahora bien, aparentemente, Gohlke y Jaeger estarían sosteniendo la misma tesis pero creer esto sería un error ya que el sentido de la evolución es contrario lo cual patentiza las limitaciones de la interpretación genética. En efecto y como señala Reale, según Jaeger “la evolución de la doctrina del $\tilde{\Delta}$ en el sentido de una fenomenología ontológica sería paralelo al progresivo abandono del interés por el problema teológico de la trascendencia; en cambio, para Gohlke la ampliación del marco referencial del $\tilde{\Delta}$ sería paralelo al nacimiento y a la acentuación del interés por la dimensión

²⁵⁸ Jaeger, 1968, p. 279.

²⁵⁹ Jaeger, 1968, pp. 228 – 294.

²⁶⁰ Utilizaré la traducción parcial de este texto y los comentarios que Reale incluye en su obra *Il concetto di filosofia prima ...* en el «Terzo saggio integrativo» titulado *Paul Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principi*, pp. 514 – 551 y otras referencias al mencionado autor que se encuentran a lo largo de la obra citada.

teológica y a la recuperación del platonismo.”²⁶¹ De esta manera el IV libro concebiría el ser en cuanto tal exclusivamente como sustancia y no sería en absoluto la mediación entre las dos dimensiones de la metafísica aristotélica. Ahora bien, la oposición entre estos dos intérpretes, ambos partidarios de la tesis que insiste en la evolución del pensamiento aristotélico, muestra los límites del método genético.

Mucho más compleja que las anteriores es la lectura de la teoría del $\tilde{\text{N}} < \text{Á} \text{Đ} <$ que propone Oggioni. Según su punto de vista, el concepto en cuestión constituye el punto de llegada de una prolongada meditación cuyas etapas serían las siguientes: V, 1 (que correspondería a XI, 7); VI, 2 – 4 (correspondiente a XI, 8); IV (correspondiente a XI, 3 – 6) y VII, VIII, XIII (correspondientes a IX, 1 – 9 y XII). Siguiendo esta idea, el exégeta considera el libro VI como el más platónico y, como tal, la ciencia del ente en cuanto ente es concebida como teología y el ente en cuanto ente es identificado con la sustancia. Luego, en el IV libro, Aristóteles madura su posición incluyendo en el $\tilde{\text{N}} < \text{Á} \text{Đ} <$ no sólo la sustancia sino los accidentes y los axiomas. De esta manera, se va abriendo el camino hacia la versión más madura de la metafísica que correspondería a los libros VII (en el que se desarrolla la ontología aristotélica y la teoría de la sustancia), VIII (en el que Aristóteles elabora su concepción de la sustancia finita) y XIII, 1 – 9, en el que se estudia el tema de la trascendencia desde una perspectiva crítica. Por último, el Estagirita introduciría en IX, 1 – 9 la doctrina de la potencia y acto y en el libro XII su concepto del motor inmóvil,

²⁶¹ Reale, 1994, p. 134.

formulando así su teología más madura²⁶². Como comenta Reale, “En la doctrina del ente en cuanto ente confluirían cuatro temas distintos, surgidos sucesivamente en la especulación del Estagirita; 1) el tema de la *particularidad* del ser y de la sustancia, que es el más difícil y el más original y también el más antiguo [...] 2) el tema del síncrono al cual corresponde la doctrina de las cuatro causas, de la potencia y el acto y del devenir [...]; 3) el tema específico del *ente* y de la ciencia correspondiente, que se define tardíamente mediante las meditaciones que se expresan en las aporías 1 – 4 de B y que resuelve sintéticamente la antítesis entre la instancia platónica y la naturalista [...] 4) el tema del motor inmóvil, nacido de último y sólo parcialmente en sintonía con la inspiración fundamental de la doctrina del ente en cuanto ente.”²⁶³

Ahora bien, en cuanto a la concepción de la ciencia del ente en cuanto ente, la tesis de Oggioni es la siguiente: “Cuando Aristóteles trata, expresamente y en forma directa, del ente en cuanto ente, se preocupa no tanto del concepto del ente en cuanto ente, sino más

²⁶² Estas son las palabras de Oggioni: “la ciencia del ente en cuanto ente no es el producto de un esfuerzo unitario del pensamiento. Los escritos contenidos en la *Metafísica* que se refieren a ella muestran más bien que Aristóteles vislumbró en un primer momento la idea de manera vaga e incierta y, luego, fue perfilándola y determinándola de manera progresivamente más precisa. El camino de la progresiva profundización que, de esta manera, va recorriendo comienza por los cuatro escritos VI, 1 = XI, 7; VI, 2 – 4 = XI, 8; IV = XI, 3- 6; VII, VIII y XIII 1 – 9 1086 a 20. En la sucesión de estos cuatro escritos están contenidas las determinaciones fundamentales, más originariamente propias de Aristóteles, relativas a la ciencia del ente en cuanto ente. El cuarto de estos escritos en orden temporal, el primer escrito aristotélico sobre la sustancia, representa el máximo esfuerzo especulativo de Aristóteles. Posteriormente Aristóteles [...] unificó, no muy acertadamente, los cuatro escritos recordados con *Metafísica* A y B, insertó IX 1 – 9 y reunió el todo en una única filosofía primera como ciencia del ente en cuanto ente. Por último, en un tercer momento, fijada mediante sus investigaciones en torno a la filosofía de la naturaleza una doctrina positiva de lo suprasensible en la forma del motor inmóvil, Aristóteles realiza en el libro XII un último esfuerzo para concebir la doctrina del ente en cuanto ente, entendida en el sentido de doctrina de la sustancia, de manera tal que pudiera incluir en ella también la doctrina de la sustancia suprasensible.” (Oggioni, 1950, p. 139.

²⁶³ Reale, 1994, p. 136 s.

bien de la ciencia del ente en cuanto ente. Signo evidente que, para la sensibilidad especulativa de Aristóteles, en aquel momento, el problema *real* de la naturaleza ontológica del ente en cuanto ente y de sus condiciones de cognoscibilidad había ya sido sustancialmente resuelto. Según nuestra reconstrucción, el concepto de la ciencia del ente en cuanto ente nace justamente en el terreno ya constituido y definido de la anterior investigación en torno al sínolo. Se trata del desarrollo y refinamiento de la doctrina del sínolo y de las cuatro causas”²⁶⁴.

Ahora bien, resumiendo muy sintéticamente lo dicho, vemos que, según Jaeger la ciencia del ente en cuanto ente es la ciencia más universal; según Gohlke es, en cambio, usiología y, de acuerdo a la interpretación de Oggioni, es ciencia de la sustancia, de los accidentes y de los axiomas. Por otra parte, Reale, critica todos estos intérpretes por haber olvidado la “relación estructural que une la ontología aristotélica y la aitiología, la usiología y la teología.”²⁶⁵ De esta manera, toda fisura queda soldada en una unidad cuya estructura ya hemos descrito en la introducción de este ensayo.

Todas estas lecturas son, sin lugar a dudas, valiosas contribuciones que deben ser tomadas muy en cuenta a la hora de fijar el sentido de las primeras líneas de ‘; sin embargo, es menester volver una vez más al tema de las aporías que, a mi manera de ver, constituye el hilo de Ariadna de la *Metafísica*. Ahora bien, a este respecto, coincido con Irwin cuando hace este señalamiento decisivo: “Las objeciones [se refiere a las aporías de B] ponen en discusión la posibilidad de una ciencia universal demostrativa de primer orden de los

²⁶⁴ Oggioni, 1950, p. 151.

primeros principios y, en el marco de la concepción aristotélica de la ciencia, se trata de objeciones muy fuertes. *Aristóteles necesita una concepción de la ciencia que, por un lado, evite las objeciones y, por el otro, brinde una concepción plausible de una ciencia y no de cualquier disciplina. En el primer capítulo del libro IV, Aristóteles propone su respuesta a estos problemas.*²⁶⁶ Lo cual significa que, según Irwin, “el añadido de «en cuanto ser» resuelve las aporías”²⁶⁷. Pues bien, ¿cómo lo hace?

El texto del capítulo primero del IV libro de la *Metafísica*, como es sabido, opone la ciencia del ente en cuanto ente a las ciencias particulares, o de segundo orden, como prefiere denominarlas Irwin. Ahora bien, “Aristóteles -continúa este intérprete- utiliza el término «en cuanto» para distinguir el término referencialmente transparente que lo precede del término referencialmente opaco que lo sigue. *La ciencia del ser no estudia primariamente una clase distinta de objetos, sino una propiedad distinta de los objetos.* Nada impide que el cardiólogo y el hepatólogo estudien la misma clase de animales, así como nada impide al estudioso del ser estudiar propiedades diferentes de las mismas cosas que estudian el matemático o el astrónomo o el físico.”²⁶⁸ Pues bien, es en este sentido *estrictamente epistemológico* que hay que entender la definición de ontología con la que comienza el libro I como ya nos había dicho Oggioni e Irwin precisa impecablemente. La expresión $\text{Ñ} <$ $\text{Á} \text{Ð} <$ expresa la *perspectiva epistemológica* desde la cual se coloca Aristóteles y que le permite resolver las aporías metodológicas de B. Ahora bien, esto no significa que, en un

²⁶⁵ Reale, 1994, p. 138.

²⁶⁶ Irwin, 1996, p. 212. Cursivas añadidas.

²⁶⁷ Irwin, 1996, p. 213.

segundo momento, esta nueva manera de ver la cosa no influya sobre la concepción del objeto de la ciencia buscada; sin embargo, la definición de la ciencia buscada con la que principia ' es de naturaleza epistemológica y, a continuación, veremos como, gracias a este nuevo punto de partida, Aristóteles resuelve las aporías metodológicas de B.

En cuanto a la primera aporía, la solución es planteada en IV, 1 y reza así:

“Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras <ciencias>, en efecto, se ocupa universalmente del ser en cuanto ser, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y puesto que *buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma.*” (IV, 1, 1003 a 20 ss. Cursivas añadidas).

Como podemos apreciar, Aristóteles cree que la ciencia del ente en cuanto ente, es decir, la ontología, es la ciencia que estudia las causas primeras precisamente porque las causas deben referirse a algo común y ese algo común es el $\tilde{\text{N}} < \text{Á} \text{Đ} <$. Como señala Reale²⁶⁹, coincidiendo en ello con Irwin, “Es justamente tal referencia a una única y misma naturaleza la que hace que los cuatro distintos géneros de las causas sean objeto de una misma ciencia. Dado que tal naturaleza es el $\tilde{\text{N}} < \text{Á} \text{Đ} <$, la unidad de la ciencia de las cuatro causas está garantizada por el hecho de que los principios y las causas supremas son los principios y las causas del ser en cuanto ser.”²⁷⁰

²⁶⁸ Irwin, 1996, p. 213. Cursivas añadidas.

²⁶⁹ Obviamente, Reale no es el único autor que concibe de esta manera la solución de la primera aporía. A manera de ejemplo, citaré a Berti quien escribe: “gracias al concepto del ente en cuanto ente, formulado en *Metaph.* ' 1, Aristóteles resuelve la primera de las aporías [...] La respuesta es que esto corresponde a una única ciencia, justamente a la ciencia del ser en cuanto ser, porque las cuatro causas que buscamos no son causas de propiedades o realidades carentes de unidad, es decir, carentes de una relación que las una, sino que son causas de propiedades o de realidades que pertenecen todas ellas por sí mismas al ser” (Berti, 1977, p. 389). También véase al respecto A. Mansión, *Les apories de la métaphysique*, en Varios Autores, *Autour d' Aristote*, Louvain, 1955, pp. 141 – 179. En particular, véase las páginas 153 ss.

²⁷⁰ Reale, 1994, p. 125.

También la segunda aporía es resuelta en el cuarto libro utilizando el «nuevo punto de partida». El mismo Aristóteles retoma explícitamente la segunda dificultad planteada en III resumiéndola con estas palabras:

“Hemos de establecer si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los <principios> llamados axiomas en las matemáticas y el estudio de la sustancia.” (IV, 3, 1005 a 18 ss.)

Y, a renglón seguido, he aquí la respuesta:

“Es, desde luego, evidente que la investigación acerca de aquéllos [obviamente se refiere a los axiomas] corresponde también a la misma, es decir, a la del filósofo, ya que pertenece a todas las cosas que son y no a algún género particular con exclusión de los demás.” (1005 a 20 ss).

En otros términos, en virtud de la máxima extensión de los axiomas, es decir, dado que los axiomas tienen un alcance universalísimo, su estudio debe corresponder a aquel investigador cuyo saber versa en torno al ser en cuanto ser, es decir, al filósofo. El sentido propio de la perspectiva totalizadora del $\tilde{\text{N}} < \text{Á} \text{Đ} <$ no podría ser más claramente planteado y es justamente esa manera de ver la realidad la que resuelve la segunda aporía.

Lo mismo sucede en relación con la tercera aporía. En efecto, Aristóteles sentencia:

“a todo género que es uno le corresponde una sensación y también <una > ciencia: así, la gramática, siendo una, estudia todas las voces. Por consiguiente, también a una ciencia genéricamente una le corresponde estudiar las especies del ser, en tanto que ser, así como a las especies <de tal ciencia> le corresponde <estudiar cada una de > las especies <de lo que es>.” (IV, 2, 1003 b 18 ss.)

Si se descubre, a partir de otra ciencia, que hay otros tipos de sustancia (y no se olvide que sustancia es principio) además de la sensible, entonces le corresponderá a una sola ciencia, a la ciencia del ente en cuanto ente, su estudio, justamente porque su objeto es el ser en cuanto tal.

Por último, la solución de la cuarta aporía sigue el mismo camino. He aquí las palabras del filósofo:

“Es, ciertamente evidente, como se dijo en el libro de las aporías, que la explicación de estas nociones [se refiere a los accidentes que corresponden necesariamente²⁷¹ a un objeto, en este caso, al ente] y la de la sustancia corresponden a una <sola ciencia> (ésta era una de las aporías planteadas), y que corresponde al filósofo poder estudiar todo esto. En efecto, si no corresponde al filósofo ¿quién será el que examine si «Sócrates» y «Sócrates sentado» son lo mismo, o si una cosa tiene un solo contrario, o qué es «contrario» y en cuantos sentidos se dice? E igualmente acerca de las demás cosas de este tipo. Así pues, dado que todas estas cosas son, por sí mismas, afecciones de lo uno en tanto que es uno, y del ser en cuanto ser, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que corresponden a esta ciencia esclarecer la *esencia* y los accidentes de la misma.” (IV, 2, 1004 a 31 – 1004 b 8).

El estudio de la sustancia y de sus propiedades pertenecen a la ciencia del ente en cuanto ente porque tanto la sustancia como sus propiedades constituyen el objeto de la ciencia totalizadora.

Como podemos apreciar, Aristóteles cree haber encontrado la solución de las aporías metodológicas formulando la definición de una ciencia que no estudia el ser en cuanto móvil o en cuanto número o, en suma, visto desde una cierta perspectiva particular, sino que estudia al ser en cuanto ser. Como indica correctamente Berti, “Para entender exactamente el significado de la expresión «ente en cuanto ente», hay que tomar en cuenta por un lado, el marco de la física, y de cualquier otra ciencia particular, al que podemos contraponerlo, y por el otro, los requisitos del objeto de la ciencia en general fijados en los *Analíticos*. El ente en cuanto ente se opone, en efecto, al objeto de la física y de cualquier otra ciencia, porque no es, como éste, una parte de la realidad, es decir, el mundo del

²⁷¹ Véase V, 30, 1025 a 30 – 33 en donde Aristóteles dice lo siguiente: “‘accidente’ se usa también en otro sentido: así, se dice de las *propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad* como, por ejemplo, pertenece al triángulo el tener dos rectos. Y los accidentes de este tipo pueden ser eternos, mientras que ninguna de aquéllos puede serlo. La razón de ello ha sido expuesta en otro lugar.” Y ese otro lugar corresponde a *Analíticos Segundos*, I, 4, 73 a 35 ss.

devenir o el mundo de la cantidad. Por consiguiente es la totalidad de lo real, es decir, comprende cualquier ente, sea sustancia o accidente, sea móvil o inmóvil.”²⁷² Ahora bien, no hay que equivocarse acerca del concepto de totalidad. Precisamente porque la ciencia buscada estudia el $\tilde{\Delta}$, esta ciencia no compite con las particulares²⁷³ y, justamente por ello, su objeto no es la absurda sumatoria de todos los objetos posibles. La ciencia del ente en cuanto tal no estudia cualquier objeto: su universalidad no es extensiva sino que depende de la nueva perspectiva desde la cual es estudiado el objeto. A este respecto, no puedo añadir mucho más a estas absolutamente claras y correctas palabras de Irwin: “La ciencia universal es la ciencia del ser porque *estudia aquel tipo de ser que presuponen en cuanto a su posibilidad las demás ciencias*, y es primariamente la ciencia de la sustancia porque la sustancia es el tipo primario del ser, mientras que todo otro ser se conecta a ella como a su fundamento. Todo ente debe ser definido o como sustancia o como dependiente de la sustancia entendida como el propio primer principio (BDÎH :" $\tilde{\Delta}$ •DPZ<, 1003 b

²⁷² Berti, 1977, p. 387.

²⁷³ Vigna señala al respecto que el sentido de la ontología aristotélica “puede fácilmente entenderse según dos coordenadas que, desde siempre, han sido las coordenadas de la gran filosofía que nos enseñaron los griegos: la posición del horizonte del Todo del ser, por un lado; la posición de la verdad determinada del ser que aparece, por el otro. Resultado de ambas coordenadas *un saber en sentido fuerte que vive en la potencia del Todo pero, a la vez, en la fragilidad de la determinación.*” (C. Vigna, *Semantizzazione dell' essere e principio di non contraddizione. Sul libro Gamma della Metafisica di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, 1994, p. 64). En sintonía con esta idea, A. Mansión escribe: “La metafísica o la ciencia filosófica superior a todas las demás se caracteriza, en primer lugar, en cuanto ciencia del ser en cuanto ser y de los atributos que le pertenecen esencialmente. Y dado que el ser no es un término unívoco sino que todos sus significados se refieren, en última instancia, a un significado primero que es la sustancia, la ciencia en cuestión será antes que nada una ciencia de los principios y de las causas de la sustancia. Este doble punto de vista se mantendrá a lo largo de todos los desarrollos ulteriores.” (A. Mansión, «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», en *Revue philosophique de Louvain*, t. 56, 1958, p. 184).

6).”²⁷⁴ Y estas afirmaciones no son nada más ni nada menos que el acertado comentario

del tantas veces citado texto del libro IV en el que Aristóteles sentencia:

“el ser se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas <se dice que son> por ser sustancias, de otras por ser afecciones de la sustancia, de otras por ser un proceso hacia la sustancia, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la sustancia ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la sustancia.” (IV, 2, 1003 b 6 ss.)

Y, concluyendo con Irwin, “El primado de la sustancia es en realidad presupuesto para explicar el *modo particular* en el que la ciencia del ser es ciencia universal [...] estudia todas las cosas en relación a la sustancia [...] no estudiar los entes en su conexión con la sustancia significa no estudiar el ser en cuanto ser; y *estudiando la conexión con la sustancia descubrimos aquel tipo de ser que presuponen las demás ciencias particulares*. La relación entre la ciencia del ser y las ciencias particulares justifica a Aristóteles cuando denomina la ciencia universal «filosofía primera» [se refiere a 1004 a 4] porque *examina los principios primeros que presuponen las ciencias particulares.*”²⁷⁵

En suma: el libro A nos ha dicho que la sabiduría, la filosofía en su expresión más propia, estudia las primeras causas y los primeros principios: es, en una palabra, protología. Las aporías metodológicas de B han puesto en evidencia los escollos epistémicos que deben ser sorteados si queremos constituir dicha ciencia protológica. El libro ' nos dice que tales dificultades se resuelven si nos colocamos desde el punto de vista del ser en cuanto ser, es decir, del ser como sustancia y de los atributos que le corresponden per se: en suma, si

²⁷⁴ Irwin, 1996, p. 215 s. Cursivas añadidas.

hacemos ontología. Esta última versión del mismo saber es decisiva pero hay que evitar el error que, a mi manera de ver, comete Reale quien, como vimos, reduce la ontología aristotélica a la usiología y esta, a su vez, a la teología. Sin embargo, para desarrollar este importante aspecto de la cuestión, menester será dar inicio al estudio del objeto de la metafísica como onto-protología cuyas aporías metodológicas se resuelven mediante el descubrimiento de la ontología la cual, a su vez, hace de la metafísica una onto-protología.

III. El objeto de la filosofía como onto-protología

Aristóteles concibe el saber que la tradición llamará ontología como la ciencia del ser en cuanto ser y de las propiedades que les corresponden en cuanto tal. Por otra parte, sabemos que el ser en cuanto ser, el nuevo punto de partida que permite resolver las aporías de B, es la sustancia como principio. Pues bien, ¿qué son esas propiedades que corresponden a la sustancia en sí misma? La respuesta la encontramos en los *Analíticos* donde Aristóteles escribe:

“Son en sí todas las cosas que se dan en la esencia, v. g.: la línea en el triángulo y el punto en la línea (pues la sustancia de esas cosas está <constituida> a partir de aquéllas y <aquéllas> se dan dentro del enunciado que dice qué es <cada una>); también todas aquellas que se dan dentro del enunciado que indica qué es <cada cosa> de las que se dan en ellas, v. g.: lo recto y lo curvo se dan en la línea, y en el número lo impar y lo par, y lo primero y lo compuesto, y lo cuadrado y lo oblongo; y respecto a todas esas cosas, dentro del enunciado que dice qué es <cada cosa>, se dan, allí la línea y aquí el número.” (*An. Seg.*, I, 4, 73 a 35 ss.)

²⁷⁵ Irwin, 1996, p. 216. Cursivas añadidas.

En otras palabras, los atributos en sí de un objeto son de dos clases, a saber: los que forman parte de su definición y que, por ende, le pertenecen necesariamente y lo agotan en toda su extensión y aquellas propiedades que, aun no formando parte de la definición de la cosa, contienen al objeto en cuestión en su misma definición de manera que le pertenecen a la cosa necesariamente sin tener la misma extensión²⁷⁶. Ahora bien, lo dicho significa que las propiedades en sí del ente en cuanto ente, es decir, los atributos necesarios de la sustancia, son aquellos predicados que la tradición denominará trascendentales²⁷⁷ y las categorías²⁷⁸. En efecto, los trascendentales pertenecen necesariamente a la sustancia y tienen su misma extensión mientras que las categorías, aun teniendo una extensión inferior respecto de la sustancia, la suponen como elemento necesario de su misma definición y existencia. Ahora bien, es importante destacar que predicamos categorialmente de los mismos trascendentales de manera que las categorías se convierten en los significados primarios del ser. Por otra parte, según *Metafísica* VI, 2²⁷⁹:

²⁷⁶ Al respecto véase la interesante relación que Berti considera que existe entre esta concepción del *en sí* y la doctrina de la predicación de los *Tópicos*: Berti, 1977, p. 388.

²⁷⁷ “El primero entre ellos –Berti se refiere a los trascendentales– es el uno, el cual, como dice Aristóteles, es convertible con el ser, en el sentido según el cual –aun siendo distintas las dos respectivas nociones, porque ‘uno’ significa propiamente ‘indiviso’– todo lo que es ente es también uno y todo lo que es uno es también ente: por lo tanto a la ciencia que estudia el ente en cuanto ente corresponderá también el estudio de lo uno [véase al respecto *Met.* IV, 2, 1003 b 22 s]. Pero, así como el ser tiene predicados *per se*, también lo tiene lo uno y alguno de éstos son *per se* en el sentido que tienen su misma extensión, como, por ejemplo, lo «idéntico» y lo «diverso» [véase *Met.* X, 3, 1054 b 18 ss.]” (Berti, 1977 p. 393).

²⁷⁸ Escribe Berti, “poseer la ciencia del ser significa considerar, por un lado, los que la escolástica denominará los «trascendentales», es decir las propiedades que trascienden cada una de las categorías y corresponden a todo el ser y, por el otro, las categorías, es decir los géneros en los que el ser en cuanto ser, inmediatamente se subdivide.” (Berti, 1977, p. 388 s.).

²⁷⁹ Otros lugares en los que Aristóteles expone la misma lista son: VII, 1, 1028 a 10 - 13; IX, 1, 1045 b 32 - 35 y 10, 1051 a 34 - b 2; XI, 1064 b 15 ss. y 9, 1065 b 5 - 7 y XIV, 2, 1089 a 26 18.

“El ser, entendido en sentido general, se dice según muchos significados: uno de ellos –como se dijo antes²⁸⁰– es el ser accidental; un segundo es el ser como verdadero y el no ser como falso; además, están las figuras de las categorías (por ejemplo, la esencia, la cualidad, la cantidad, el donde, el cuando y todas las demás); y, además de todos éstos sentidos, tenemos el ser como potencia y acto.” (1026 a 33 ss.)

Ahora bien, es de suyo evidente que el ser accidental se dirá según las categorías, dejando de lado, obviamente, la sustancia; la verdad y la falsedad, en cuanto atributos del juicio, se refieren a enunciados categorialmente diferenciados y la potencia y el acto, en cuanto explicación del movimiento, se predicarán según la sustancia (y entonces se tratará de la generación y la corrupción), la cualidad (el cambio como alteración), la cantidad (el cambio como aumento y disminución) y el espacio (movimiento local)²⁸¹. De manera que, en resumidas cuentas, la doctrina de las categorías, siendo la teoría que expone los significados primarios del término $\text{D}\langle$, se convierte en la *estructura central de la ontología aristotélica* lo cual significa que su atento estudio debe preceder cualquier consideración ulterior. Sin embargo, antes de acometer este tema, quisiera resolver una cuestión que me parece oportuno despejar para así evitar malos entendidos.

En el capítulo séptimo del libro) leemos:

²⁸⁰ Aristóteles se refiere a V, 7.

²⁸¹ Esto, obviamente, si consideramos el concepto de cambio en sentido estricto. En efecto, si analizamos la pareja potencia/acto en sentido amplio, estos dos principios alcanzan a todas las categorías de manera que, a su vez, potencia y acto se dicen y son categorialmente. A este respecto Reale señala: “acto y potencia se extienden a todas las categorías” (Reale, 1994, p. 441). Por otra parte el mismo Aristóteles sentencia: “Cada una de las categorías en todas las cosas existen de dos maneras: por ejemplo, la sustancia es bien la forma de la cosa, bien su privación; y según la cualidad, lo blanco y lo negro; y según la translación, el arriba y el abajo, o bien, ligero y pesado. Así pues, hay tantas especies de movimiento y de cambio cuantas especies hay del ser. Y puesto que *lo que está en potencia y lo que está plenamente realizado se dividen conforme cada una de las categorías*, afirmo que el movimiento es la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal.” (*Met.*, XI, 9, 1065 b 9 ss.)

“El ser [JÍ Ñ<] se dice en sentido accidental [6"J□ FL:\$%\$06`H] y por sí mismo [6"2z"BJ]. <1> Decimos, por ejemplo, que accidentalmente el justo es músico o que el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, ‘esto es tal cosa’ significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el músico es hombre, o el blanco es músico o que éste es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas sucede accidentalmente que se dan en el mismo sujeto” (1017 a 7 ss.)

Se trata, pues, del primer significado de ‘accidente’ que Aristóteles precisa en el último capítulo del mismo libro cuando dice:

“Accidente se llama <1> aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces” (V, 30, 1025 a 14 s.)

Como podemos apreciar, este concepto de accidentalidad nos remite al concepto de azar que, en definitiva, es su causa:

“Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el azar, y éste es indefinido.” (1025 a 24 s.)

El accidente, en su significación propia²⁸², es lo fortuito, lo azaroso y se da como en el caso, por ejemplo –que brinda Aristóteles²⁸³– de aquél que llega a un lugar sin ninguna intención de visitarlo y simplemente porque una tormenta lo ha desviado de su rumbo.

²⁸² Acoto esto porque, como es sabido, Aristóteles maneja otro significado de ‘accidente’ que es el siguiente: “Accidente se usa también en otro sentido: así, se dice de las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su sustancia. Como, por ejemplo, pertenece al triángulo el tener dos rectos. Y los accidentes de este tipo pueden ser eternos, mientras que ninguno de aquéllos puede serlo. La razón de ellos ha sido expuesta en otro lugar.” (1025 a 30 ss.) En este sentido, ‘accidente’ se refiere a aquellas propiedades que pertenecen necesaria y permanentemente a un objeto, es decir que son 6"2z"BJ` sin, por ello, pertenecer a la definición del objeto en cuestión. Obviamente de estas propiedades hay ciencia demostrativa. Ahora bien, el lugar al que nos remite el mismo Aristóteles al final del pasaje pertenece a los *Analíticos Segundos*, I, 7, 75 a 39 ss. y 10, 76 b 11 – 16. En el primero de estos textos, el Estagirita se refiere a los elementos que constituyen las demostraciones de la ciencia y los clasifica así: “son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es lo que se da, en sí, en algún género); otro, las estimaciones [como advierte el mismo traductor se trata de los axiomas]; el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los *accidentes en sí*.” Como podemos apreciar, al final del texto el filósofo

Volvamos ahora a *Metafísica V*, 7. Luego de haber mostrado el primer significado de ‘lo que es’, Aristóteles introduce su segundo significado que es el siguiente:

“<2> Por otra parte, *se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación*; en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones del ser. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan la esencia, otros la cualidad, otros la cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, ser significa lo mismo que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia entre ‘un hombre está convaleciendo’ y ‘un hombre convalece’, ni entre ‘un hombre está paseando o talando’ y un hombre pasea o tala’. Y lo mismo también en el caso de los demás predicados.” (1017 a 23 ss. *Cursivas añadidas*).

Sobre este pasaje ha llovido la tinta de los intérpretes. En efecto, luce natural pensar que Aristóteles, una vez analizado el significado de accidente, centrara su atención en la sustancia, es decir, en lo que se predica por sí mismo. Sin embargo, como acabamos de constatar, el Estagirita sentencia que son por sí mismas todas las categorías, con lo cual se estaría contradiciendo porque, aparte la sustancia, todas las demás categorías son accidentales. Sin duda las dos primeras líneas del pasaje son un tanto enigmáticas ya que es del todo improbable que Aristóteles, una vez expresada su noción de accidente de la manera como lo hace, al analizar la predicación *per se* incurra en tan burda contradicción. A este respecto, como decía, se han multiplicado las interpretaciones. Por ejemplo, Ross propone la siguiente. Ser *per se* se expresa mediante una predicación necesaria. Ahora bien, hay cuatro posibles casos de semejante clase de predicación: en primer lugar está la predicación según la definición; en segundo lugar, la predicación del género; en tercer lugar, la de la diferencia específica y, en cuarto lugar, la de una determinada propiedad que

se refiere a los accidentes en sí, resultados de procedimiento apodícticos. El texto de 76 b repite sustancialmente lo mismo.

se considere necesaria. Según este autor, la predicación *per se* en sentido propio es la segunda porque sólo en ella sujeto y predicado pertenecen a una misma categoría. A partir de estas premisas, he aquí la conclusión de Ross: “si examinamos las proposiciones en las que el B que se dice ser A es el género, encontraremos que el ser implícito en ello tiene distintos significados según la categoría a la que pertenecen sujeto y predicado. «El hombre es un animal»: «es» adquiere su significado a partir de la categoría a la que pertenecen los términos conectados. «Blanco es un color»: «es» tiene aquí un significado distinto. Ahora bien, si consideramos cualquier proposición de este tipo y desarrollamos en el sentido más general posible la pregunta «¿qué es tal cosa?», llegamos a uno de los diez géneros supremos. «El hombre es un animal». «Un animal es una cosa viviente». «Una cosa viviente es una *sustancia*». «Blanco es un color». «El color es una cualidad». No podemos ir más allá. Y «¿qué es la sustancia?». Podemos solamente decir que es un género del ente y esto es todo lo que podemos decir también de la *cualidad*. Así las cosas, *el ser esencial (o per se) tiene diez significados [...] últimos que corresponden a los diez significados últimos de las cosas que son*”²⁸⁴. Por consiguiente, según Ross, las difíciles líneas 1017 a 23 – 24 explican el sentido de la cópula «es» en el sentido de la predicación esencial que correspondería a cada una de las categorías.

Analizando la propuesta de Ross, Reale objeta que, a pesar de lo ingeniosa que es, esta lectura no logra explicar los ejemplos aducidos por el filósofo al final del texto. En efecto, ninguno de ellos expresa una predicación genérica. Ahora bien, Reale propone esta otra

²⁸³ *Met.*, V, 30, 1025 a 25 ss.

²⁸⁴ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1958 (reimp.), vol. I, p. 307. Cursivas añadidas.

explicación. Coincide con Ross en afirmar que la predicación *per se* corresponde a la tabla de las categorías, pero no hace referencia a la predicación según el género sino que retoma su concepción de la naturaleza categorial de los distintos significados del ser y, a partir de ella, señala: “No es para nada necesario, y por ende es accidental, que un hombre posea la cualidad A, B o C (que, por ejemplo, blanco, músico o justo), en el sentido que, en cambio, podría tener otras; *pero no es para nada accidental que el hombre tenga cualidades. El ejemplo puede repetirse para cada categoría: es accidental que el hombre tenga la medida o el peso A, B o C pero no es accidental que el hombre tenga un peso y una medida, es decir, una cantidad, y así sucesivamente.*”²⁸⁵

En el fondo, ambas interpretaciones comparten una idea fundamental que es la clave hermenéutica del texto y que ha sido muy bien expresada por Tomás Calvo cuando señala, en su traducción al castellano de la *Metafísica*, que el filósofo, al referirse a la expresión ‘por sí mismo’, “no se refiere a la relación entre sujeto y predicado (de modo que éste perteneciera por sí a aquél), sino a la *relación entre los distintos predicados posibles y el ser*: Las determinaciones correspondientes a cualquier categoría *son por sí*, es decir, en cuanto tales y de modo inmediato *expresan distintos modos de ser*, sea cual sea la relación que, a su vez, guarden con el sujeto.”²⁸⁶ Lo que es por sí mismo no es cualquier accidente correspondiente a una de las nueve categorías que no son la sustancia –lo cual, obviamente identificaría contradictoriamente el significado de ‘por si mismo’ y por accidente’- sino las

²⁸⁵ Reale, 1995, vol. III, p. 232. Cursivas añadidas.

²⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica*, trad. cast. de T. Calvo, ob. cit., p. 224 n. 31. Cursivas añadidas. Respecto de la dificultad en cuestión, sugiero la lectura del excelente artículo del mismo Calvo

mismas categorías en su conjunto en cuanto significado del ser. Es el ser que, *necesariamente, se divide en las categorías y, por ende, las categorías se predicán por sí mismas del ser.*

Despejada esta dificultad, es decir, aclarados los sentidos de las fórmulas *por sí mismo* y *por accidente* en cuanto significados del ser, es decir, una vez despejada la posible confusión entre la primera y las restantes categorías y confirmada la teoría de que las categorías son las estructuras fundamentales que articulan lingüística y ontológicamente el ser, volvamos al libro VI y al tema que nos preocupa, esto es, la cuestión del *objeto de la metafísica como onto-protología.*

Ya hemos dicho que los significados del ser son cuatro: el accidente; la sustancia y las demás categorías; potencia y acto; verdad y falsedad. Ahora bien, Aristóteles, al analizar el tema del accidente como posible objeto de ciencia, en el mismo libro VI, sentencia que, en vista de que el accidente en su sentido primario de azaroso se opone a lo necesario, entonces será preciso concluir que

“la causa del accidente es la materia en cuanto capaz de ser de otro modo que la mayoría de las veces” (1027 a 13 s.)

y, por consiguiente,

“Está dicho, pues, qué y por qué causa es el accidente, y que de él no hay ciencia²⁸⁷.” (1027 a 26 s.)

titulado «La fórmula kath'auto y las categorías: a vueltas con Metafísica V 7» en *Methexis*, IV (1991), pp. 39 – 57.

²⁸⁷ Si se quiere profundizar este tema recomiendo la lectura de Reale, 1994, pp. 157 – 160. De este texto me limito a citar la conclusión: “la filosofía primera es la investigación de las causas supremas del ser, ella no puede ser la investigación de las causas del ser como accidente, porque tales causas son indeterminables. *El ser como accidente es excluido de la investigación metafísica.*” (op. cit., p. 160).

Ahora bien, en cuanto al significado del ser entendido como verdad y falsedad he aquí las palabras del Estagirita:

“La verdad y la falsedad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento” (VI, 4, 1027 b 25 s.)

En otras palabras, dado que

“lo que es en el sentido de «es verdadero», y lo que no es en el sentido de lo falso, están referidos a la unión y a la división” (1027 b 19),

es decir, que la verdad y la falsedad se dan como atributos de las proposiciones, y

“puesto que la combinación y la división tienen lugar en el pensamiento y no en las cosas, y el ser en este sentido es distinto de las cosas que son en sentido primordial [...] el ser en los sentidos de «es accidentalmente» y «es verdadero» ha de dejarse de lado.” (1027 b 29 ss.)

En suma, de los dos significados del ser como accidente y como verdadero o falso no hay ciencia en general y, por consiguiente, tampoco protología²⁸⁸ por razones, a la vez, epistemológicas y ontológicas. Por consiguiente, sólo habrá protología de las categorías y de la pareja potencia/acto, de manera que sólo estos dos significados del ser corresponden a la ciencia buscada. Ahora bien, en vista de que el significado del ser en tanto potencia/acto, como ya se dijo en más de una ocasión, se articula categorialmente, el objeto fundamental de la ciencia buscada, es decir, de la onto-protología se reduce, desde este punto de

²⁸⁸ Reale, al respecto, acota acertadamente: “Obsérvese que Aristóteles, en relación al ser como verdadero a diferencia del ser como accidente, no niega que sea posible acerca de él la ciencia o el conocimiento; *niega simplemente que esa investigación pertenezca a la metafísica*. El ser como verdadero y el no ser como falso se insertan, como ha señalado acertadamente Brentano, en el marco de investigación de la lógica.” (Reale, 1994, pp. 161 s.)

interés por la doctrina aristotélica de las categorías fue, sin lugar a dudas, Adolf Trendelenburg en su decisiva obra *Die Kategorienlehre des Aristoteles* (1846). Al respecto, Reale señala: “La novedad de los estudios de Trendelenburg consiste en haber abandonado el método de los viejos comentaristas los cuales [...] se referían casi exclusivamente al tratado de las *Categorías* y, por consiguiente, se limitaban a ver de una manera estática la doctrina, en vez de considerarla en su dinámica influencia en el conjunto del sistema y en sus distintas implicaciones. En realidad, observa acertadamente el estudioso alemán, es posible vislumbrar el alcance teórico de las categorías solamente si se estudian en el contexto del sistema”²⁹². Ahora bien, según Trendelenburg, *existe un «hilo conductor» que permite derivar las categorías de la dimensión gramatical del lenguaje*. A este respecto, el autor²⁹³ esgrime una serie de argumentos sumamente convincentes de los cuales, por su brevedad, por su peculiar claridad y por ser emblemáticamente representativo de la tesis de este exégeta consideraré solamente uno.

Trendelenburg fundamenta el argumento en cuestión en el siguiente pasaje de los *Argumentos Sofísticos*:

“Las <refutaciones> en función de la forma de expresión se dan cuando lo que no es idéntico se interpreta de manera idéntica, v.g.: lo masculino como femenino o lo femenino como masculino, o lo neutro como uno de estos dos, o aún, lo *cual* como *cuanto* o lo *cuanto* como *cual*, o *lo que hace* como *lo que padece*, o *lo que se halla situado* como *lo que hace*, y así sucesivamente según las divisiones anteriores [se

(predicamentos).” I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. cast. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000, p. 114).

²⁹² Reale, *Filo conduttore grammaticale, filo conduttore lógico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici*, ensayo introductorio de A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. de V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 19 s.

²⁹³ Ver al respecto el séptimo capítulo de la obra en cuestión.

refiere, obviamente a las categorías]; en efecto, es posible que lo que no es de las cosas *que hacen* algo se indique, por la expresión, como alguna de las *que hacen*. V.g.: el *tener buena salud* se dice, por la forma de la expresión, de manera semejante a *cortar* o *edificar*; sin embargo, aquello indica un *cual* y un *estar* de alguna manera, y esto, un *hacer* algo.” (4, 166 b 10 ss.)

Trendelenburg analiza este pasaje de la siguiente manera: “Después de advertir acerca del error que puede ser provocado por la confusión de los géneros (masculino, femenino y neutro) basándonos en la forma de la palabra, Aristóteles señala el engaño que puede nacer cuando categorías distintas tienen la misma expresión verbal. Los ejemplos se limitan a tres categorías –cualidad, cantidad y acción [...]–, pero el mismo discurso es válido para todas las demás. [...] Sobre la base del lugar en cuestión, es menester reconocer que las categorías han sido originalmente orientadas según la forma gramatical de la expresión, aunque, luego, más allá de la expresión, ellas se extienden al contenido conceptual.”²⁹⁴

La lectura de Trendelenburg debe ser sopesada muy atentamente. En efecto, el pasaje de los *Argumentos Sofísticos* recién citado podría parecer, a primera vista, un argumento en contra de la tesis de este exégeta. En efecto, podríase tener la impresión de que el texto de los *Argumentos Sofísticos* contradice la tesis del estudioso alemán porque la confusión categorial es producida justamente por la ambigüedad de la expresión gramatical de manera que la referencia gramatical constituiría más bien la fuente de confusiones categoriales y no el origen de la formulación de la teoría de las categorías. Sin embargo, esta lectura es errónea. En efecto, lo que quiere mostrar Trendelenburg es que, según Aristóteles, los errores que pueden producir las expresiones gramaticalmente ambiguas son subsanables si acudimos al marco categorial pero, justamente por ello, se patentiza que el origen de las distinciones categoriales reside en la intención de despejar los errores que se producen a nivel de las expresiones gramaticales y de allí deriva la tesis de Trendelenburg que interpreta en sentido gramatical el origen de la doctrina de las categorías. Evidentemente la propuesta de este intérprete no puede ser considerada como una deducción en sentido estricto; sin embargo, su lectura coloca la doctrina ontológicamente fundamental de las

²⁹⁴ Trendelenburg, 1994, p. 104 s.

categorías, en cuanto a su origen, en la perspectiva correcta. La teoría de las categorías nace en Aristóteles a partir de la atenta reflexión sobre el lenguaje lo cual, por otra parte, no impide su modulación en sentido ontológico. Ahora bien, a mi manera de ver es Berti quien logra dar una más sólida explicación del posible origen del concepto de categoría en Aristóteles.

La perspectiva textual desde la que Berti desarrolla su tesis se inserta en los *Tópicos* que, a su vez, son leídos en sentido estrictamente dialéctico²⁹⁵. Pues bien, Aristóteles, con el fin de enseñar como defender o demoler cualquier tesis a partir de una serie finita de preguntas y respuestas, recurre a la doctrina de los *J'B@4*, es decir de «esquemas argumentativos»²⁹⁶ que permitirán clasificar los distintos argumentos. Se trata de la conocida teoría de los «predicables», es decir de las distintas modalidades de atribución que el Estagirita desarrolla en *Tópicos* I, 4, 101 b 1 ss. utilizando dos criterios, a saber: la convertibilidad y la esencialidad. Pues bien, si la relación de atribución del predicado al sujeto es convertible y esencial, entonces el esquema argumentativo correspondiente será la definición; si es convertible pero no esencial, entonces tendremos el propio; si es esencial pero no convertible, entonces se tratará de un género, una especie o una diferencia específica y si no se satisface ninguno de los dos criterios, entonces se tratará de un accidente. He aquí, pues, los cuatro lugares fundamentales: la definición, el género, el propio y el accidente²⁹⁷. Como señala con agudeza Berti refiriéndose justamente a la teoría de los predicables, “los *Tópicos*, queriendo ser un tratado general de dialéctica, constituyen, a la par, la exposición de la teoría aristotélica de la predicación”²⁹⁸, es decir, de las categorías.

Aristóteles, según este intérprete, distingue dos tipos de predicación, a saber: la que es $\beta B@6\%4:X<@L$ y la que es $\beta B@6\%4:X<\grave{a}$, es decir, lo que se dice del sujeto y lo

²⁹⁵ “Los libros más antiguos de los *Tópicos* de Aristóteles –señala Berti– contienen la codificación de las leyes que regulan la división de los géneros en las especies y, por consiguiente, constituyen la exposición técnica del arte dialéctico” (Berti, 1977, p. 179).

²⁹⁶ La expresión es de Berti, 1977, p. 180.

²⁹⁷ Véase a este respecto, Samaranch, 1991, p. 43 ss.

que está presente en un sujeto²⁹⁹. El texto aristotélico en el que aparecen ambos tipos de predicación es el siguiente:

“si el género dado como explicación se dice que está en la especie como *en* un sujeto, v.g.: lo blanco en el caso de la nieve, de modo que es evidente que no será un género: pues el género se dice de la especie como *de* un sujeto.” (*Tóp.*, IV, 6, 127 s 1 ss.)

Esta distinción entre la que llamaremos predicación fuerte y predicación por inherencia juega un rol de primera importancia para entender el posible origen de la doctrina de las categorías. En efecto, la definición es la que nos brinda la esencia de algo, es decir su λ y lo hace coordinando aquellos predicados que permiten identificar el sujeto, es decir, el género y la diferencia específica. En otras palabras, mediante la definición la especie es incluida en un género y determinada mediante la respectiva diferencia. Pues bien, tanto el propio como el accidente no pertenecen a la esencia del sujeto, es decir, no pueden ser incluidos en la estructura género-especie que es propia de la definición. En conclusión, señala Berti, “la relación en la que un predicado se encuentra respecto de un sujeto, es decir, el predicable al que pertenece, es determinada por la posición que él ocupa en la división de los géneros y especies realizada para encontrar la definición del sujeto. En particular la definición y el género se colocan en la columna de predicados universales de los que el sujeto es un caso particular [...] El propio y el accidente, en cambio, se colocan en columnas distintas de aquellas a las que pertenece el sujeto, en una posición digamos así

²⁹⁸ Berti, 1977, p. 180 s.

²⁹⁹ “Los intérpretes –acota Berti– han indicado el primer tipo de predicación con el nombre de predicación verdadera y propia y el segundo con el nombre de inherencia.” (Berti, 1977, p. 184). En cuanto a los autores que hacen referencia a esta distinción recordaré a C.-H. Chen, *On Aristotle’s Two Expressions*: “NzßB@6%4:X<@L 8X(%F2"4 and ¦< ßB@6%4:X<ã %É<"4, en «Phronesis», 2, 1957, pp. 148 – 159; K. Von Fritz, *Once more* “NzßB@6%4:X<@L and ¦< ßB@6%4:X<ã, en

lateral respecto a él”³⁰⁰. En otras palabras, “la predicación puede darse tanto entre términos *comprendidos en la misma columna*, cuando por ejemplo un género se predica de una especie o de un individuo que constituye una ocurrencia singular, como *entre términos que pertenecen a distintas columnas*, como cuando, por ejemplo, un género o una especie se predicán de un género o de una especie de otra.”³⁰¹ Y esta es justamente la distinción entre predicación fuerte y predicación por inherencia a la que hacíamos referencia. La primera es la que se da entre términos de una misma columna mientras que la segunda es la que se da entre términos pertenecientes a distintas columnas. Ahora bien, es justamente aquí en donde se inserta la doctrina de las categorías según Berti. En efecto Aristóteles dice:

“Hablando en general, es preciso que el género quede en la misma división que la especie: en efecto, si la especie es sustancia, también el género, y si la especie es una cualidad, también el género ha de ser una cualidad; v.g.: si lo blanco es una cualidad, también el color lo es. De manera semejante en otros casos.” (*Tóp.*, IV, 1, 121 a 5 ss.)

y Berti comenta: “Mediante el ejercicio de la división de los predicados por género y especie Aristóteles se percata de que los géneros y las especies se distribuyen en tantas columnas o secciones o, como dice él utilizando el término en sentido limitado, «divisiones», las cuales culminan en géneros universalísimos llamados justamente «géneros de la predicación» ((X<0 6"J0(@D\"H), o de las predicaciones o «predicaciones» por antonomasia, es decir, categorías [...] En otras palabras, las categorías son vistas por Aristóteles no sólo como los términos supremos de la relación de predicación verdadera y

«Phronesis», 3, 1958, pp. 72 - 83; G. E. L. Owen, *Inherence*, en «Phronesis», 10, 1965, pp. 97 - 105. Irwin prefiere llamar la primera «predicación fuerte» e «inherencia»: Irwin, 1996, p. 71 *passim*.

³⁰⁰ Berti, 1977, p. 182.

propia (6"NzβB@6%4:X<@L), sino también como las clases supremas de los términos que están en relación de inherencia (|< βB@6%4:X<â). En efecto, apoyándose en la primera relación, cada categoría expresa el «qué es» de todos los predicados incluidos en la columna de la que ella constituye el vértice, mientras que apoyándose en la segunda relación cada categoría expresa la función que los predicados incluidos en su columna cumplen en relación a los términos de otras columnas a los que eventualmente son inherentes”³⁰². Como podemos apreciar, la “deducción de las categorías” que brinda Berti es más filosóficamente sólida que la de Trendelenburg aunque es deudora de esta última en cuanto insiste en el origen dialéctico, esto es, lingüístico, de la doctrina de las categorías lo cual es decisivo en vista de las consecuencias metodológicas que desarrollaré en el próximo capítulo.

El estudio de la fuente de la teoría de las categorías nos ha colocado en un marco referencial lógico-dialéctico; sin embargo, dicha doctrina, como ya hemos visto, alcanza un valor ontológico decisivo constituyendo la articulación fundamental del ser. Ahora bien, si alguien albergara alguna duda en torno al alcance ontológico de las categorías, hay pasajes de la *Metafísica* que son contundentemente claros al respecto. Obviamente, dada la cantidad considerable de tales textos no los citaré a todos. Me limitaré con recordar los más representativos.

En *Metafísica*), 7, 1017 a 22 ss. leemos:

³⁰¹ Berti, 1977, p. 183. Cursivas añadidas.

³⁰² Berti, 1977, p. 186 s.

“Por otra parte, se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones del ser.”

Y, al comenzar el VII libro, Aristóteles sentencia :

“El ser se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya con anterioridad en el tratado *acerca de cuantos sentidos tienen los términos* [referencia al libro V]. De una parte, en efecto, significa la esencia y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de este modo.”(VII, 1, 1028 a 10 ss.).

Además, en la *Metafísica* encontramos a menudo expresiones como “categorías del ser”

(6"J0(@D\"4 J@Ø ð<J@H)³⁰³ o también, en IX, 9, 1065 b 7 ss., no sólo se repite la expresión en cuestión sino que, además, se vinculan expresamente las categorías al movimiento:

“Por otra parte, no existe movimiento alguno fuera de las cosas, ya que *el cambio tiene lugar siempre según las categorías* de lo que es, y nada hay común a todas ellas, nada que no se dé en una categoría.” (Cursivas añadidas).

Y esto, si alguien dudara de la autenticidad del pasaje recién citado, se repite en IX, 3, 1047 a 17 ss.:

“Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales, es evidente que potencia y acto son distintos (aquellas doctrinas sin embargo, identifican potencia y acto, con lo cual tratan de suprimir algo de no escasa importancia) y, por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. *E igual en las demás categorías*”. (Cursivas añadidas).

Y, una vez más en *Met.* VII, leemos:

“De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser algo. *Y este algo lo refiero a cada una de las categorías*” (VII, 7, 1032 a 12 ss. Cursivas añadidas)

³⁰³ “Ya hemos hablado acerca de lo que es en sentido primero y a lo cual se remiten todas las otras *categorías del ser*” (IX, 1, 1045 b 25 s.).

En conclusión y cediendo con gusto la palabra a Reale, es evidente que lo señalado nos obliga a afirmar que “las categorías son, en primer lugar, figuras de la metafísica y no, como muchos dicen, de la lógica”³⁰⁴. Ahora bien, esto no significa que el lugar de origen de las categorías tenga que ser metafísico ya que, como hemos visto, es más bien dialéctico o si se prefiere en un sentido más lato, lingüístico. Sin embargo, es también oportuno señalar que ya desde las obras consagradas al lenguaje, Aristóteles, al tratar la primera categoría, es decir, la sustancia, sentencia:

“La sustancia, en sentido propio, más primeramente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual.” (*Cat.*, 5, 2 a 11 ss.)

Expuesta en sus líneas generales la decisiva doctrina de las categorías, es menester volver al tema central que, como se recordará, se refiere al objeto de la onto-protología. A este respecto, sabemos que la sustancia juega un rol fundamental en el marco del entramado categorial y, sobre todo, en relación al concepto aristotélico de ontología. Pues bien, respaldados por el estudio de la teoría categorial, ha llegado el momento de centrar nuestra atención en la sustancia.

V. La sustancia

La prioridad de la sustancia ya es planteada por el Estagirita en las *Categorías* y el último pasaje citado da fe de ello. Ahora bien, es posible que Aristóteles, al ordenar los predicados en «divisiones» o columnas, se haya percatado de que hay una columna cuya característica fundamental es que los predicados que le corresponden, en cuanto predicados que remiten en última instancia al individuo, no son a su vez predicables de otras divisiones sino que,

como señala Berti, “pueden ser predicados solamente de términos menos universales comprendidos en su misma columna. Esta categoría por consiguiente, expresa sólo «qué es» una cosa y nunca su cantidad, cualidad etc.”³⁰⁵. Pues bien, mientras en las *Categorías* la prioridad sustancia es identificada mediante un criterio derivado de la predicación, en *Metafísica* '1 dicha anterioridad es vista desde un punto de vista más bien epistemológico.

Escribe Aristóteles:

“El ser se dice en muchos sentidos, pero siempre referidos a una sola cosa y no por mera homonimia, sino que, al igual que ‘sano’ se dice de todos los casos en relación con la salud – de uno porque la conserva, de otro porque la produce, de otro porque es signo de salud, de otro porque está en ello- y ‘médico’ <se dice> en relación con la ciencia médica (se llama médico a uno porque posee la ciencia médica, a otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos contar cosas que se dice de modo semejante a éstas, así también el ser se dice en muchos sentidos [ἴσθι ἄλλοις ἕνεκα τῆς αἰτίας, *pero todos en relación con un único principio* [ἴσθι ἄλλοις ἕνεκα τῆς αἰτίας]: algunas cosas se dicen seres porque son sustancias, otras porque son afecciones de la sustancia, otras porque son un proceso hacia la sustancia, o porque son corrupciones o privaciones o cualidades o causas productivas o generadoras ya de la sustancia, o bien por ser negaciones ya de algunas de estas cosas ya de la sustancia.” (*Met.* IV, 2, 1003 a 33 ss.)

Este pasaje, tan comentado por los críticos, es decisivo ya que sentencia el sentido en el que Aristóteles entiende la expresión ἴσθι ἄλλοις ἕνεκα τῆς αἰτίας. Y, a este respecto, es inevitable analizar el tema de la homonimia del ser que constituye una de las cuestiones más estudiadas por la crítica contemporánea tan atenta a los problemas del lenguaje.

En las *Refutaciones sofísticas*, Aristóteles nos dice:

“como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la

³⁰⁴ Reale, 1994 (II), p. 43.

³⁰⁵ Berti, 1977, p. 188.

cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. Por tanto, [...] los que no son hábiles en manejar los guijarros son engañados por los que saben hacerlo, de la misma manera también, en el caso de los argumentos, los que no tienen experiencia de la capacidad de los nombres, hacen razonamientos desviados, tanto si discuten ellos como si escuchan a otros.”(1, 165 a 6 ss.)

Es preciso señalar de entrada que un error que hay que evitar es el de interpretar esta pasaje que hace referencia a la constitutiva *penuria nominum* propia del lenguaje, como si en el Aristóteles sostuviera la tesis de que el lenguaje es de suyo equívoco. Este error se encuentra, por ejemplo, en Aubenque cuando, refiriéndose justamente al texto recién citado, escribe: “Vemos entonces que una misma palabra significa necesariamente una pluralidad de cosas, y que la equivocidad (lo que Aristóteles llama homonimia), lejos de ser un mero accidente del lenguaje, aparece desde el principio como su *vicio* esencial.”³⁰⁶. Esta tesis es incorrecta porque parece desconocer una dimensión constitutiva del lenguaje mismo. En efecto, y como enfatiza Araos, la homonimia debe entenderse a partir de dos aspectos fundamentales del lenguaje que son “a) la *polivalencia*, es decir, la *universalidad* (6"2'8@L), la capacidad que tiene un nombre de ser «por naturaleza predicable de muchos» [*Sobre la interpretación*, 7, 17 a 39 s.], y b) la *referencia*, es decir, el *uso*, la capacidad que tiene el discurso para designar, a través de los nombres, las cosas mismas. La equivocidad, la universalidad y la referencia son, todas ellas, formas del lenguaje por las

³⁰⁶ Aubenque, 1981, p. 116. Cursivas añadidas. A este respecto véase también, por ejemplo, V. García Yebra, «¿I? +; E/9!3;+3;? Origen de la polisemia según Aristóteles», en *Revista Española de Lingüística*, 11/1 (1981), pp. 35 – 50.

cuales podemos significar muchas cosas, pero esta expresión tiene en cada caso un sentido muy diferente e irreductible a los otros.”³⁰⁷

En lo concerniente a la universalidad, Aristóteles la concibe en términos de sinonimia: en efecto, dice “el género y la especie son sinónimos” (*Tópicos*, VI, 2, 123 a29) y es justamente por ello que género y especie producen la definición. En este sentido, el universal cumple a cabalidad con la definición de sinonimia que enuncia Aristóteles en estos términos:

“Se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo, v.g.: *vivo* dicho del hombre y del buey” (*Cat*, 1, 1 a 6 ss.)

La homonimia, en cambio se define así:

“Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la sustancia es distinto, v. g.: *vivo* dicho del hombre y dicho del retrato” (*Cat*. 1, 1^a 1)

Ahora bien, en la *Ética a Nicómaco*, refiriéndose al bien, Aristóteles distingue varias clases de homonimia:

“¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar [GBÎ JbPZH]. ¿Acaso por proceder de uno solo [•Nz©<`H] o por tender todos hacia algo uno [BDĪH «<], o más bien por analogía?” (*EN*, I, 6, 1096 b 26 ss.)

Es de suyo evidente que sólo términos como, por ejemplo, *68%\H* que significa, a la vez, clavícula y llave³⁰⁸, es decir, los homónimos por azar, corresponden a la definición de

³⁰⁷ J. Araos, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 232 s.

³⁰⁸ El ejemplo es del mismo Aristóteles y se encuentra en *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129 a 29 ss.

homonimia de las *Categorías* y, en esos casos, la manera de evitarla es la que el mismo

Estagirita propone en *Metafísica*:

“Por lo demás, nada importa si se afirma que [un nombre] tiene más de un significado, con tal que éstos sean limitados: bastaría, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes.” (*Met.*, IV, 4, 1006 a 34 ss.).

El problema estriba en que hay palabras que no pueden ser reducidas a la sinonimia de esta manera ya que no significan un solo concepto ni, por otra parte, carecen de toda relación como el caso de la homonimia por azar. Como subraya acertadamente Araos, “si hubiera un nombre que significara cosas que no se pueden encerrar en un solo concepto ni expresar realmente con una única fórmula [...], pero que, al mismo tiempo, no estuvieran asociadas entre sí por azar, sino por vínculos esenciales, entonces el disociarlas en nombres unívocos no sería aclararlas, sino obscurecerlas y falsearlas.”³⁰⁹ Desgraciadamente, como el mismo Araos se apresura en señalar, términos filosóficos fundamentales como ‘ser’, ‘bien’, ‘uno’ etc. pertenecen a este grupo. Ahora bien, si volvemos a la clasificación de la homonimia de *Ética a Nicómaco* y a la propuesta que nos ha legado la tradición aristotélica sobre todo escolástica, la homonimia BDĪH «< y la •Nz©<ĪH (es decir, la homonimia que deriva del hecho de que los distintos términos proceden o tienden a una misma palabra), serán entendidas en el sentido de la analogía por atribución³¹⁰ lo cual, como ha mostrado la crítica contemporánea, produce una seria distorsión tanto a nivel filológico como teórico.

³⁰⁹ Araos, 1999, p. 245.

³¹⁰ En un profundo y agudo ensayo, Melchiorre escribe al respecto: “Como se sabe, el BDĪH «< y el •Nz©<ĪH serán asumidos por la escolástica medieval en el orden más propiamente metafísico de la analogía y entonces se tratará de una *noción fuerte de analogía: analogía de atribución en el*

En cuanto a la primera, es un hecho -y nadie lo discute- que Aristóteles conoce un único tipo de analogía que es la analogía proporcional³¹¹. En cuanto a la segunda, la solución no es tan sencilla y la polémica entre los distintos intérpretes así lo prueba. Seguir el desarrollo de semejante debate ameritaría una investigación aparte; por lo tanto me ceñiré a dos autores contemporáneos cuyas lecturas, por su total divergencia, son emblemáticas del complejo entramado teórico al cual nos estamos enfrentando.

Según Owens, es preciso reconocer que “la analogía no se encuentra entre los modos aristotélicos que expresan el ser. Las analogías se observan entre los seres ya constituidos en su propia naturaleza. Pero el ser en Aristóteles carece de la relación cuaternaria que se necesita para esta clase de analogía.”³¹² Este exégeta niega, pues, que al ser aristotélico se le pueda aplicar la analogía proporcional. Sin embargo, ello no significa que el ser no sea análogo: en efecto su analogía es la de atribución y aquí están las palabras de Owens: “la verdadera naturaleza concerniente a este tipo de equívocos [se refiere a la homonimia ΒΔΙΗ «<»] está localizada como tal únicamente en el primer analogado. La naturaleza de la forma que designa la palabra se halla sólo en el primer analogado. La salud en cuanto tal se encuentra sólo en la disposición del organismo viviente. El arte de la medicina se encuentra exclusivamente en el hábito mental del médico. [...] En todos los casos la naturaleza del

sentido de la participación.” (V. Melchiorre, *L’ analogía in Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale (ed.), *Aristotele: perchè la Metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 92. Cursivas añadidas).

³¹¹ Véase al respecto *Metafisica*, V, 6, 1016 b 33; IX, 6, 1048 a 35 ss; XIV, 6, 1093 b, 17 ss.; *Ética a Nic.*, IV, 6, 1131 a 39 ss; *Poética*, 21, 1457 b, 17, *Retórica*, III, 10, 1411 a 2 ss. En lo referente a este aspecto de la cuestión, citaré una vez más a Melchiorre quien escribe: “Como sabemos, sus [de Aristóteles] referencias al pensamiento analógico están siempre orientados en el sentido de la proporcionalidad y parecen, más bien, excluir cualquier otro tipo de lectura de la analogía.” (Melchiorre, 1994, p. 91).

primer analogado es designada por el término según las diferentes relaciones que otras cosas tienen con ella. El ascendente del primer analogado, único que posee en sí mismo la naturaleza que la palabra indica, es el punto que enfatizan tales ejemplos.”³¹³ Ahora bien, y en esto radica el núcleo central de semejante lectura, una vez reconocida la existencia de ese analogado primero, o analogado *princeps*, como lo denomina la tradición escolástica, se le aplica al concepto de ser esa misma analogía atributiva y el resultado es la reducción de la ontología a la teología. Una vez más leamos a Owens: “Desde este punto de vista, ahora podemos ver rápidamente que las distintas maneras mediante las cuales Aristóteles designa la ciencia de la Sustancia separada describen la misma Filosofía Primera. La ciencia de las primeras causas de las cosas, la ciencia del ser en cuanto ser, la ciencia de la sustancia, la ciencia de la Sustancia primera, la ciencia de la forma, la ciencia de la verdad, todas denotan la misma disciplina. La filosofía es una ciencia de homónimos BDĪH «<, y de este modo estudia la naturaleza de la primera instancia, el cual se expresa en todos los demás. *La primera instancia de la Sustancia, del Ser en cuanto Ser, de la Forma, de las causas, de la verdad en sentido objetivo, es de la misma manera la Sustancia separada. La naturaleza de la Sustancia separada es el tema estudiado bajo todas estas designaciones. La concepción ontológica de la ciencia, por consiguiente, no se halla en la Metafísica. Una ciencia que trata universalmente del ser y que no se identifica con la ciencia de una clase definida del ser, es extraña a la manera de proceder de Aristóteles.*”³¹⁴

³¹² Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, p. 380.

³¹³ Owens, 1963, p. 265.

³¹⁴ Owens, 1963, p. 470 s. Cursivas añadidas.

Como podemos apreciar, Owens, siguiendo a la tradición escolástica y ciñéndose a los criterios de los *Analíticos*, lee la homonimia ΒΔΙΗ «< en el sentido de la analogía atributiva y, centrándose en el concepto de analogado principal propio de este tipo de relación, lo ontologiza introduciendo en la filosofía aristotélica el concepto de participación y su consecuencia epistemológica que, a la postre, reduce la ontología a teología.

Una de las reacciones más radicales en contra de este tipo de lectura se encuentra en Aubenque. Como la inmensa mayoría de los intérpretes, este autor considera que el único tipo de analogía que conoce Aristóteles es la de proporcionalidad y que dicha modalidad no es aplicable al ser. En efecto, en la *Ética a Nicómaco* leemos:

“Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de uno solo, o por tender hacia algo uno, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente.” (I, 4, 1096 b 27 ss.

Lo cual significa –como sugiere Aubenque³¹⁵- que podríamos aplicar al bien y al ser la analogía por proporcionalidad analogando la serie categorial a los distintos significados de ‘bien’ a la del ‘ser’. Esto podríase llevar a cabo en el caso del bien, pero no en el caso del ser porque, “las significaciones del ser ¿con qué relacionarlas? ¿Con qué otra serie más fundamental puede ponérselas en paralelo? Acaso haya que renunciar aquí a las metáforas matemáticas, y reconocer que lo que los escolásticos llamarán convertibilidad del ser con el bien y lo uno no es en absoluto reversible [...] La pluralidad de las significaciones del bien,

³¹⁵ “Lo que aquí puede ser llamado análogo (aunque Aristóteles no presente esto como una solución, sino como una hipótesis) no son, propiamente hablando, las significaciones múltiples del bien, ni menos las del ser, sino la relación entre las unas y las otras: la inteligencia es a la esencia lo que la virtud es a la cualidad, la medida a la cantidad, la ocasión al tiempo” (Aubenque, 1981, p. 195).

(o de lo uno) es, en último caso, justificable; la del ser no lo es, al menos en el plano de la ontología.”³¹⁶ Excluida con este formidable argumento la analogía proporcional, Aubenque pasa a tratar el caso de la homonimia $BD\dot{I}H \llcorner$ y aquí también los resultados son desalentadores para la interpretación analógica y por múltiples razones que es menester tomar muy en cuenta. En primer lugar, hay que reconocer que, en el plano óntico, las categorías no serían sin la sustancia: es decir, la $@\hat{U}F\backslash$ es principio del ser real de la multiplicidad categorial, pero no así es principio de su conocimiento ya que no es posible deducir las categorías accidentales de la sustancia³¹⁷. Por consiguiente, en el plano de la *ratio cognoscendi*, la homonimia $BD\dot{I}H \llcorner$ no realiza la unidad del ser: En segundo lugar, la referencia $BD\dot{I}H \llcorner$ a la sustancia no se puede concebir en el sentido de la relación género-especie porque, entonces, las categorías serían sinónimas. En tercer lugar, la unidad $BD\dot{I}H \llcorner$ no puede ser concebida a partir de la categoría de relación ya que, entonces, para explicar la unidad categorial utilizaríamos las mismas categorías produciéndose así una petición de principio³¹⁸. Por último, el estatuto categorial de la esencia empieza a resquebrajarse siendo y no siendo a la vez una categoría ya que, por un lado, es una categoría del ser pero, por el otro, es la categoría que permite que las demás signifiquen el

³¹⁶ Aubenque, 1081, p. 195 s.

³¹⁷ “la $@\hat{U}F\backslash$ ”, por respecto a las demás categorías, representa sin duda el papel de fundamento del ser. Pero, no es $\bullet DPZ$ en el sentido de fundamento del conocer: el conocimiento de la esencia no permite de ningún modo conocer las otras categorías, pues ella no es su esencia (si lo fuese, habría unidad de significación), y ni siquiera entra a formar parte de su esencia a título de género (pues entonces habría sinonimia). De la esencia no pueden deducirse, entonces, las demás categorías: éstas son continuamente imprevisibles, y ningún análisis de la esencia nos dirá por qué el ser se nos ofrece como cantidad, como tiempo [...] Si bien la esencia en cuanto fundamento es primera en sí, lo primero para nosotros es el ser de la diversidad de su ser-dicho” (Aubenque, 1981, p. 186 s.)

ser, es decir, “es el primer término de una serie, o sea, de un conjunto donde no hay anterioridad y posterioridad, y el cual pertenece a la serie misma”³¹⁹. Por todas estas razones, según Aubenque, la homonimia ΒΔΙΗ «< no logra explicar la unidad del ser de manera que la ontología aristotélica nace muerta y, en efecto, “ninguno de los procedimientos del discurso científico, tal y como Aristóteles lo describe en la primera parte del *Organon*, halla aplicación en el caso del ser.”³²⁰ Este es, pues, el desalentador resultado de la hermenéutica de Aubenque.

He delineado, respecto del problema de la homonimia del ser, dos posiciones antagónicas para así acotar el marco exegético referencial. Ha llegado, pues, el momento de pronunciarnos al respecto.

Hay un pasaje del libro Z de la *Metafísica* que es necesario recordar si queremos entender la unidad del objeto de la ciencia onto-protológica. He aquí las palabras con las que Aristóteles comienza dicho libro:

“El ser tiene muchos significados, según distinguimos anteriormente en el libro *Acerca de cuántos sentidos <tienen ciertos términos>*. En efecto, ser significa, por un lado, la esencia y algo determinado y, por el otro, la cualidad, la cantidad o cualquier otras de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, aunque el ser se diga según todos estos significados, es evidente que el primero de los significados del ser es la esencia, la cual indica la sustancia [...] Todas las otras cosas se dicen ser en cuanto algunas son cantidad del ser según el primer significado, otras son cualidades suyas, otras afecciones otras, por último, alguna otra determinación de las señaladas. Por eso, cabe considerar la aporía de si «pasear», «sanar» y «estar sentado» son, respectivamente, algo que es o algo que no es, y lo mismo de cualesquiera otras cosas semejantes. En efecto, ninguna de estas cosas existe por sí ni puede existir separada de la sustancia, sino que, con más razón y en todo caso, seres son lo que camina, lo

³¹⁸ “definir el estatuto de las categorías del ser mediante una de esas categorías, ¿no es cometer una petición de principio?” (Aubenque, 1981, p. 188).

³¹⁹ Aubenque, 1981, p. 188.

³²⁰ Aubenque, 1981, p. 239. Cursivas añadidas.

que está sentado y lo que es sano. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea la sustancia individual), el cual se patentiza siempre en las predicaciones mencionadas: en efecto, lo bueno o lo sentado no se dicen sin él. Es, pues evidente, que es en virtud de la categoría de la sustancia que cada uno de aquellos predicados es. Por consiguiente el ser primero, es decir no un ser particular sino el ser por excelencia [ἄριστον], es la sustancia. Ahora bien, ‘primero’ se dice en muchos sentidos. Sin embargo, la sustancia es primera según todos los significados: en cuanto a la noción, al conocimiento y al tiempo. En efecto, ninguna de las otras categorías es capaz de existencia separada, sino tan sólo ella. Y también ella es primera según la noción, porque en la noción de cada una de las categorías está incluida necesariamente la de entidad. Y, por último, pensamos que conocemos algo sobre todo cuando conocemos, por ejemplo, la esencia del hombre o la esencia del fuego, más que cuando conocemos la cualidad o la cantidad o el lugar; en efecto, nosotros conocemos estas mismas categorías, cuando conocemos la esencia de la cantidad o de la cualidad. Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es el ser, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la sustancia?” (*Met.*, VII, 1, 1028 a 10 – 1029 b 4).

Pedimos excusas por esta larga cita pero su importancia en relación con el tema que estamos estudiando es decisiva. ¿Qué nos dice Aristóteles? Resumiré el texto según las cuestiones que me parecen fundamentales: (1) El ser es un término que no puede ser reducido a un único significado. Se trata, pues, de una palabra multívoca cuyo entramado semántico corresponde a las categorías. Por consiguiente, cabría la sospecha de que es un término equívoco pero, como ya enfatizó Aristóteles en el IV libro, tal equivocidad no existe, aunque, por otra parte, el ser no sea unívoco. (2) Las categorías no están todas ellas en un mismo nivel, sino que es posible ordenarlas jerárquicamente. En efecto, existe una categoría que merece el calificativo de primera ya que todas las demás *se dicen* en cuanto son predicados de ella. La sustancia es, pues, el primer significado categorial. (3) El criterio que permite semejante jerarquización semántica es de orden ontológico: la sustancia es la primera categoría porque indica el ser en cuanto capaz de existencia autónoma. En este sentido, todas las demás categorías son -y, por ende, pueden ser predicadas- porque la sustancia es. (4) La anterioridad ontológica de la sustancia tiene como consecuencia su

anterioridad lógica (en el orden de la noción³²¹, como dice Aristóteles) y epistemológica.

(5) Aplicando a las mismas categorías tales prioridades, obtenemos que toda categorías accidental *es* porque *es* la sustancia; en la noción de toda categoría accidental está incluida la de sustancia; toda categoría accidental es cognoscible en virtud de la sustancia.

A mi manera de ver, estas son las tesis centrales que se desprenden del texto citado. Ahora bien, ¿cuáles son sus consecuencias en relación con el problema central de este capítulo que, como se recordará, consiste en determinar el *status* epistémico de la protología y su objeto?

En cuanto al primer punto, esto es, al *status* epistémico de la metafísica en tanto onto-protología, es de suyo evidente que las categorías no conforman un conjunto desarticulado e inconexo. En otras palabras, el objeto de la metafísica en tanto ontología protológica no es equívoco de manera que puede haber ciencia de él siempre y cuando aceptemos esa unidad débil –comparada con la de la sinonimia– centrada en la prioridad de la sustancia. El ser tiene en la sustancia su «focal meaning», utilizando las palabras de Owen, y esa unidad, cuya naturaleza es, en primer lugar, de orden ontológico, es justamente la que permite a la ontología –y por ende, a la protología– constituirse en cuanto ciencia. Ahora bien, si aplicamos los criterios epistémicos exigidos por los *Analíticos*, es obvio que dicha unidad

³²¹ A este respecto, es preciso citar estas observaciones de Reale: “La prioridad según la *noción* o *definición* (8` (ã), aun cuando no se distinga siempre de la prioridad según el *conocimiento* (<fF,4), aquí ciertamente se distingue [...] la prioridad 8` (ã indica el aspecto *objetivo* (y, por tanto, ontológico), mientras que la prioridad (<fF,4 más bien indica el aspecto, por decirlo de alguna manera, *subjetivo* de nuestro conocimiento (y, por tanto, gnoseológico).” (Reale, 1995, vol. III, p. 317). Por su parte Trendelenburg escribe: “en el lugar en cuestión 8` (ã BDä]@< indica lo que en otros lugares se expresa mediante «la sustancia según la noción, según el concepto» [...] por ejemplo, cuando se dice que «desde el punto de vista de la forma y de la sustancia según el concepto» [...] el ángulo recto (en cuanto medida y entero) sería anterior al agudo [*Met.* M, 8, 1084 b 9 – 12]. Es en este sentido que la *energheia*, a partir de cuyo concepto se determina la *dynamis*, es anterior justamente a la misma *dynamis* [*Met.*, 1, 8, 1050 b 3]; análogamente, la materia y el devenir son anteriores según el tiempo, mientras la esencia y la forma de cada ente son anteriores según la noción, según el concepto [...] Las piedras y la construcción preceden a la casa [...] en el tiempo; pero la casa es anterior según el concepto, porque aquéllos son determinados por ésta como el medio respecto del fin. El concepto de construcción de la casa contiene el concepto de la casa; pero el concepto de la casa, por sí independiente, no incluye aún el concepto de construcción. Análogamente, las demás categorías, que dependen de la sustancia, remiten a ella; pero el concepto de la sustancia no contiene en sí mismo las otras categorías.” (A. Trendelenburg, 1994, p. 160 s.)

no basta. Por lo tanto, una de dos: o aceptamos que en su *Metafísica* Aristóteles ha reformado sus requisitos epistémicos para hacer un lugar a la ontología en su concepto de ciencia o, aceptando la tesis de Aubenque, consideramos que el proyecto ontológico ha definitivamente fracasado desde sus inicios. En cuanto a la discusión acerca de si la unidad focal es o no analógica, me parece prudente evitar toda referencia a la analogía de atribución por sus implicaciones de orden participativo. En cuanto a la analogía por proporcionalidad, el argumento ya recordado de Aubenque me parece contundente y, por ende, suficiente para descartarla. Lo cierto es que la unidad ΒΔΙΗ «< es un tipo de unidad que no se traduce en los términos propios de la sinonimia y que depende de la anterioridad ontológica de la sustancia en cuanto esencia. No obstante, esta tesis no se traduce en el sentido que pretenden ciertos autores –como por ejemplo Reale- y que reduce la ontología a usiología. La sustancia es la primera de las categorías pero la ciencia del ser en cuanto ser, la ontología aristotélica, versa no sólo sobre la sustancia sino sobre todas las demás categorías y sobre aquellos términos que la tradición denominará «trascendentales del ser»: en otras palabras, la ontología de Aristóteles versa sobre los primeros principios, es decir, es protología en cuanto ontología. En cuanto al argumento de Aubenque según el cual la sustancia es *ratio essendi* pero no *cognoscendi* de las categorías, es preciso observar que si se entiende dicho razonamiento en el sentido de que no es posible deducir ninguna categoría a partir de la sustancia, lo que dice Aubenque es rigurosamente cierto y es precisamente por ello que la metafísica de Aristóteles no es aquella *regina scientiarum* que pretende una errada tradición hermenéutica. Sin embargo, y aquí Aubenque se equivoca, del hecho que las categorías no se deduzcan de la sustancia no se infiere que no hay relación alguna en el plano cognoscitivo entre la sustancia y las demás categorías. En efecto, la sustancia respecto de las demás categorías y en sentido predicativo, corresponde al segundo tipo de predicación en sí que Aristóteles plantea en *Analíticos Segundos*, I, 4, 73 a 35³²² de manera que la doctrina categorial no exhibe aquella desarticulación que Aubenque pretende hacernos ver. Por último, en cuanto al argumento de este intérprete que

³²² Vease, *supra*, p. 160 s.

niega la posibilidad de una unidad categorial ΒΔΉ «< porque, entonces, habría una petición de principio en cuanto se utilizaría una categoría para unificar a las demás, respondería que esta petición de principio es una condición frecuente cuando el conocimiento versa sobre los principios y que es muy probable que, si Aristóteles hubiese podido contestar a ese argumento, habría empleado una estrategia similar a la que utiliza en el caso de la defensa del principio de no contradicción, es decir, habría acudido a la dialéctica aprovechando los recursos de un argumento por confutación. Concluyendo, las críticas de Aubenque al proyecto metafísico aristotélico sólo son válidas si se le aplica a la ciencia buscada los criterios epistemológicos de los *Analíticos* pero semejante restricción epistémica es innecesaria y contraria a la letra y al espíritu de la propuesta filosófica aristotélica. Por último, en cuanto a la tesis de Owens, Reale y de muchos otros según la cual la ontología de Aristóteles se reduce a teología, será menester profundizar un poco más nuestros análisis.

VI. *Ontología y Teología*

Ya he analizado algunos aspectos exegéticos de esta cuestión en capítulos anteriores de manera que no voy a insistir sobre la dimensión historiográfica del problema que, desde el punto de vista de la cantidad de escritos sobre el tema, es inabarcable. Diré solamente que, en cierta medida, el problema ha sido perfectamente delineado ya desde la antigüedad en la oposición de las lecturas de Alejandro y Asclepio. Mientras el primero en su comentario a *Metafísica* IV, 1 (239, 23-24) insiste en que la *Metafísica* aristotélica es una ontología en cuanto que el ἄδ hay que entenderlo en el sentido de la máxima universalidad, Asclepio en su respectivo comentario de IV, 1 de la *Metafísica* enfatiza que el ser en cuanto ser debe entenderse en el sentido del ser en sentido propio y principal (6LD\TH) que, en última instancia, se identifica con Dios. He aquí, pues, reflejada la oposición central: la

metafísica o es ontología o es teología, pero no puede ser ambas. Ahora bien, el mismo Aristóteles parece haberse percatado del problema en E, 1 así que tendremos que revisar ese texto una vez más.

El primer capítulo del libro E se divide en tres partes: la primera se extiende de 1025 b 3 a 1025 b 18; la segunda de 1025 b 18 a 1026 a 23 y la tercera de 1026 a 23 hasta el final del capítulo³²³.

La primera parte comienza sintetizando en una única concepción la metafísica como protología y ontología. He aquí las palabras del Estagirita:

“Se trata de buscar los principios y las causas de los seres, pero obviamente, en tanto que seres. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios y elementos y causas de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios. Ahora bien, todas estas <ciencias>, al estar circunscritas a un cierto sector o género del ser, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en cuanto ser y tampoco dan explicación alguna acerca de la esencia” (VI, 1, 1025 b 3 ss.)

Como podemos apreciar, vuelven los temas fundamentales, a saber: la ciencia es conocimiento causal; las ciencias particulares se ocupan de un género determinado; la ciencia buscada investiga acerca de las causas, principios y elementos del ser en cuanto ser. En suma: Aristóteles opone claramente su onto-protología, es decir, su concepto fuerte de filosofía a las ciencias particulares.

En la segunda parte del primer capítulo de E, el filósofo reflexiona sobre la manera de insertar su concepto de filosofía, delineado en la primera parte, en el marco de dos distintas clasificaciones epistémicas. En efecto, por un lado hace referencia a la tripartición de las ciencias en prácticas, productivas y teóricas³²⁴, y, por el otro, traza la tripartición de las

³²³ Discrepo, pues de A. Mansión quien, en: “L’objet de la science philosophique suprême d’après Aristote” en Varios, *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, Vrin, 1956, pp. 151 – 167, concretamente en la página 153, divide dicho capítulo en dos partes. Sin embargo, comparto muchas de las agudas reflexiones que este autor desarrolla en el artículo en cuestión.

³²⁴ “si todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico ...” (*Met.*, VI, 1, 1025 b 24). Esta tripartición se repite en *Tópicos*, VI, 6, 145 a 15; VIII, 1, 157 a 10; *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 a 27 y *Metafísica*, XI, 7, 1064 a 10. A este respecto, A. Mansión señala: “Por otra parte, hay que hacer notar que la segunda parte de la exposición, aun cuando su redacción es anterior

ciencias teóricas en física, matemática y teología³²⁵. Ahora bien, el problema a resolver será el siguiente:

“Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la <matemática> general es común a todas ellas). Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar el ser en cuanto ser y la esencia y los atributos que le pertenecen en tanto ser.” (*Met.*, VI, 1, 1026 a 23 ss.).

Como podemos apreciar, Aristóteles, al reflexionar en torno a la relación entre ontología y teología, es decir, entre la ciencia más universal y una ciencia particular, se pregunta por cuál de las dos es primera. En efecto, por un lado parecería que primera es la ontología en virtud de su máxima universalidad y, por el otro, primera sería la teología por la eminencia de su objeto. La solución que se le ocurre a Aristóteles es muy débil y consiste en afirmar que la teología es la ciencia primera porque, al ocuparse de la primera causa, se ocupa de aquel objeto cuyo alcance es máximo, es decir, es más universal. En suma, la teología sería universal precisamente por ser primera. Evidentemente la pretendida solución no es tal porque la teología, por más que verse sobre el ser cuya causalidad tiene el radio máximo de acción, sigue siendo una ciencia particular. Sobre este tema siguen las discusiones y, por mi

cronológicamente a la primera, no puede ser tampoco muy antigua. Aristóteles utiliza en efecto, la doctrina bien conocida de la división tripartita de las ciencias en ciencias teóricas, prácticas y productivas [...] Ahora bien, como ha mostrado R. Walzer, Aristóteles en una fase anterior de su pensamiento, aquel de la *Ética Eudemia* y del prólogo de la *Metafísica* N 2, se mantenía fiel todavía a una división bipartita, oponiendo únicamente las ciencias productivas al saber teórico.” (A. Mansión, 1956, p. 155 s.)

³²⁵ “Con que tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología...” (*Met.*, VI, 1, 1026 a 18 ss.).

parte, no pretendo dar la respuesta definitiva³²⁶. Sin embargo, a mi manera de ver quien ha dado en el clavo ha sido Natorp quien resuelve la dificultad señalando lo siguiente: “No hay lugar a dudas: en efecto, no sólo ' 1 y 3 [...] sino ya desde el comienzo de E 1, se infiere claramente que la ciencia fundamental para todas las otras ciencias tiene que ser precisamente la que se ocupa del ser en sentido absoluto (o universal); es suficiente pensar una vez más en el significado constante de BDÄJ@H. Sin embargo, Aristóteles no ha considerado superfluo subrayar una vez más el carácter universal de la ciencia fundamental. En primer lugar, el significado de la diferencia respecto de las otras ciencias teóricas se explica una vez más, y en verdad de manera excelente, mediante la analogía con la matemática pura. Geometría y astronomía se refieren siempre a una entidad particular (espacio, movimientos astrales); la matemática universal (la doctrina de las magnitudes en general), en cambio, es común a ambas. «Ahora bien, si no existe ninguna otra sustancia además de las físicas –traduce el mismo Natorp–, entonces la física será la ciencia fundamental. Si en cambio existe otra sustancia, y por ende una sustancia inmóvil, entonces será *esta* [es decir, la ciencia fundamental en cuestión] la más fundamental y será la filosofía fundamental en general; y será universal precisamente en cuanto es fundamental [es decir, en cuanto brinda aquellos fundamentos que son comunes a *todos* los géneros del ser], y a ella corresponderá la investigación en torno al ser *en cuanto ser*, es decir, tanto en torno a la esencia del ser, cuanto a las determinaciones que le pertenecen.»³²⁷

³²⁶ Como señala Mansión, “Desgraciadamente la solución de la aporía es presentada bajo una forma tan concisa que el mismo significado de la solución sigue muy oscuro y es todavía sujeto de discusión.” (A. Mansión, 1956, p. 154).

³²⁷ Natorp, 1995, p 70 s.

Como podemos apreciar, la lectura que propone Natorp está centrada, por un lado, en que el pronombre 'esta' se refiere no tanto a la teología sino a la ontología y, por el otro, en que *primera* significa el ser fundamental en el sentido de máximamente universal y no en el sentido de la eminencia del objeto. De lo dicho, entonces, se infiere que el pasaje 1026 a 23-32 no postula la identidad de ontología y teología sino que hace de la reflexión sobre Dios una tarea de la misma ontología debido a su carácter de protología. He aquí las palabras de Natorp: "la ciencia fundamental se eleva al rango supremo entre las ciencias precisamente porque a su esfera le corresponde «también» la investigación sobre Dios. Sin embargo, es un hecho que ella es la ciencia fundamental, «universal»; en relación a este género del ser ella no hace otra cosa que conducirse de la misma manera que en relación a los otros géneros, ya que tiene que demostrar su existencia y su esencia."³²⁸

³²⁸ Natorp, 1995, p. 69. Mansion coincide con Natorp cuando afirma: "Retengamos, pues, que la filosofía primera, considerada *específicamente y formalmente*, es aquella cuyo objeto propio es lo inmaterial o Dios. Está claro que *la disciplina filosófica cuyo objeto propio es el ser en cuanto tal, y por lo tanto tomado en toda su extensión, no hay que confundirla con la filosofía primera*. Además, en rápidas indicaciones al final de *Met. E, 1* Aristóteles intenta mostrar justamente que sin un conocimiento del ser primero, el conocimiento de cualquier ser resulta incompleto: por lo tanto, la filosofía primera deberá ser integrada a la ciencia del ser en cuanto tal del cual constituirá la clave. En efecto, no hay que poner en tela de juicio que, según Aristóteles, ese ser primero e inmutable tiene la función de principio o de causa respecto de los otros entes." (A. Mansion, 1958, p. 180. Cursivas añadidas).

VII. Conclusiones. La filosofía ni es usiología ni teología: es onto-protología

Resumir las conclusiones de un texto nunca va a ser tarea fácil y siempre corremos el riesgo de quedarnos en un nivel esquemático. Por ello, si se quiere, resumiré las conclusiones del capítulo pero, a la vez, las ampliaré desarrollando la temática en cuestión.

El tema central de este capítulo concierne a la naturaleza y al objeto de la ciencia buscada. En cuanto a los escollos epistémicos que tiene que sortear Aristóteles -con la intención de mantenernos lo más rigurosamente cercanos al texto de la *Metafísica*- nos hemos atenido al recorrido temático que el mismo autor transita en el libro de las aporías enfatizando las primeras cuatro de ellas que, siguiendo a ciertos intérpretes, hemos denominado «aporías metodológicas». Ahora bien, hemos visto que la solución de cada una de estas dificultades es lograda por el Estagirita acudiendo a un «nuevo punto de partida» que consiste en postular la existencia de una ciencia universalísima que el filósofo denomina “ciencia del ser en cuanto ser” y que nosotros conocemos bajo el título de ontología. Y aquí se inserta el tema fundamental relativo al objeto de dicha ciencia.

Una tradición hermenéutica (que encuentra en Heidegger su más influyente heraldo), sostiene que la metafísica aristotélica es una onto-teología en cuyo seno se reduce el ser al ente, es decir, al ente en su más eminente expresión que es Dios³²⁹. Ahora bien, las

³²⁹ No viene al caso estudiar en esta sede los detalles de esta lectura. Me permito simplemente remitir el lector al excelente estudio de Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984. La tesis que sostiene este autor consiste en destacar que es posible sintetizar el desarrollo de la filosofía heideggeriana estudiando las maneras en las que el filósofo alemán ha interpretado el concepto de ser las cuales, justamente, siguen de cerca los distintos significados del ser definidos por Aristóteles en *Metafísica* V. Según esta propuesta exegética, en el periodo que va

reflexiones que he plasmado en este capítulo se oponen decididamente a esta tesis. En efecto, como espero haber mostrado con claridad, la filosofía primera de Aristóteles es ontología y sólo en cuanto ontología es protología y usiología pero nunca se reduce a ninguna de ellas.

En cuanto a que la sustancia no agote el concepto aristotélico del ser, ello se desprende de las siguientes razones. En primer lugar, sabemos que el ser se dice según las categorías, la verdad y la falsedad y la potencia y el acto. Ahora bien, en cuanto a la verdad/falsedad también sabemos que se trata de atributos del pensamiento de manera que no es posible reducir sus significados al de sustancia. Por otra parte, si es verdad que la pareja de principios potencia/acto se dice categorialmente, también es cierto que Aristóteles sentencia:

“Además, y respecto de estos sentidos enumerados [se trata de los distintos significados del ser que, justamente, Aristóteles expone y analiza en el capítulo séptimo del libro V], ser y ente significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es en acto: efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que es alguien que ve, y parecidamente <decimos> que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que es tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las sustancias” (*Met.* V, 7, 1017 a 35 – 1017 b 6).

Lo cual significa que potencia y acto se predicán de todas las categorías y no sólo de la sustancia de manera que no pueden ser reducidos a ella.

desde 1907 a 1916, Heidegger centraría su atención fundamentalmente en el concepto de ser como sustancia y esencia. En el segundo período que se extiende desde 1916 hasta 1930, los intereses fenomenológicos llevarían al filósofo alemán a interesarse por la noción de ser como verdad y, desde 1930 hasta su muerte, Heidegger habría reflexionado en torno al concepto entendido como acto. La reducción de la ontología aristotélica a usiología onto-teológica se produciría, según Volpi, en el primer período bajo la influencia, entre otros, de Natorp y de su *Tema y disposición de la metafísica de Aristóteles*, texto tantas veces citado en estas páginas.

En cuanto a la reducción del ser a la sustancia inmóvil -esto es, de la ontología a teología-, ello es imposible porque, en primer término, sería preciso anular el significado del ser como accidente que es justamente uno de los cuatro significados del ser enumerados por Aristóteles y, en segundo lugar, desde el punto de vista gnoseológico, la física precede a la teología en vista de la distinción gnoseológica fundamental entre lo más conocido para nosotros y lo más cognoscible en sí.

Por último, es sin duda cierto que la sustancia es el ser en cuanto esencia lo cual ha sido enfáticamente expuesto por Aristóteles en el libro VII y, además, también es cierto que Aristóteles considera que la anterioridad de la sustancia es lógica, gnoseológica y ontológica, sin embargo, sería erróneo confundir el ser por esencia con la esencia del ser. En efecto, ¿cómo podría tener esencia el ser que ni siquiera es género? Además, Aristóteles, en el capítulo tercero del libro Z, nos dice:

“La sustancia se dice, si no en más sentidos, al menos según cuatro significados fundamentales: en efecto, consideramos que la sustancia de cada cosa es la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto.” (1028 b 33 ss.).

Ahora bien, dos de estos significados, el de materia y el de universal o género, son descalificados porque no cumplen con los requisitos fundamentales exigidos por el Estagirita para que algo se diga sustancia. Como es bien sabido, tales criterios son tres: en primer lugar, la sustancia debe ser sujeto de predicación y no predicado:

“El sujeto [ββ@6%\:%<@<] , por su parte es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo <se diga>, a su vez, de ninguna otra.” (1028 b 36).

En segundo lugar, la sustancia goza de existencia subsistente y, por último, es algo totalmente determinado (J*, J4) o, según las palabras del mismo Estagirita,

“los caracteres de la sustancia son sobre todo el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado” (1029 a 28 s.)

Ahora bien, si consideramos la sustancia como materia y como universal, es evidente que éstos dos últimos criterios no son satisfechos. Por ello quedan, cuales posibles significados primeros de sustancia, el compuesto y la esencia y el primero, sin lugar a dudas cumple con todos los requisitos de manera que es el significado fundamental de la sustancia. Sin embargo, no sólo el compuesto es sustancia también lo es la esencia ya que, en tanto causa formal, es la misma cosa en cuanto tal de manera que

“la cosa singular no parece ser algo distinto de su sustancia, y la esencia se dice la sustancia de cada cosa singular.” (1031 a 17 s.)

Por consiguiente, el compuesto y la esencia son los significados primeros de la sustancia. Como bien dice Berti: “Esta doctrina no colide, como alguien cree, con la conocida doctrina de las *Categorías*, según la cual «sustancia primera» es el individuo concreto [...] porque en este tratado el hombre singular se dice «sustancia primera» respecto de los candidatos al título de sustancia como la especie (hombre) o el género (animal), que son «sustancias segundas» en cuanto pertenecen a la categoría de la sustancia, pero son universales. En *Metafísica Z*, en cambio, la forma, por ejemplo el alma humana, que no debe confundirse con la especie, es decir, el hombre, se dice «sustancia primera» respecto a los candidatos como el hombre singular y su materia, es decir, el cuerpo, y por ende es tal en sentido distinto del que se indica en las *Categorías*.”³³⁰

En suma, por todas las razones expuestas, no es posible desde ningún punto de vista reducir el ser a la sustancia o a la esencia. Ahora bien, ello no significa, por otra parte, extremar la

³³⁰ E. Berti, *La metafísica de Aristóteles: «onto-teología o «filosofía prima» ?*, en A. Bausola e G. Reale, 1994, p. 139.

lectura –como hace Aubenque- y, aprovechando la heterogeneidad categorial, inferir la imposibilidad de la ontología misma. En efecto, aun no siendo posible reducir el ser a sustancia, la sustancia es su significado primero, aquel significado que permite unificar los distintos sentidos del ser (categoriales y trascendentales) haciendo posible el carácter científico del discurso ontológico. Lo cual, como ya se dijo, significa romper los criterios epistemológicos trazados por el Estagirita en los *Analíticos* ya que el objeto de la ontología nunca podrá gozar de la sinónima del género; y, como hemos visto, Aristóteles piensa que ello puede hacerse justamente porque la ontología no es una ciencia particular.

Dicho esto, es decir, descartada la posible reducción de la ontología a la usiología, es preciso también negar la reducción de la ontología a la protología. Esta segunda reducción es la que permite introducir la concepción de la metafísica aristotélica como onto-teología pero, una vez más, es esta una lectura que hay que rechazar y ello por una sencilla razón que ha sido expresada con gran claridad por Berti quien, refiriéndose a la identificación de ontología y teología expuesta en el libro VI, afirma: “hay que tomar en cuenta que ella no implica la identificación del objeto de una ciencia, en este caso del ente en cuanto ente, con su principio: la ciencia del objeto y la ciencia del principio son la misma ciencia no porque objeto y principio se identifiquen, sino porque *poseer la ciencia de un objeto significa conocer sus principios y sus causas, es decir estar en condiciones de explicarlo, tanto desde el punto de vista del ser, es decir, de la existencia, como desde el punto de vista de la noción, del concepto. Ni, por otra parte, dicha identificación implica una reducción del*

objeto a su principio, sino solamente una «dependencia» del primero respecto del segundo.»³³¹

Esta observación es totalmente correcta. En efecto, ontología y protología son dos aspectos fundamentales del concepto aristotélico de filosofía pero, precisamente por ello, no hay que confundirlos. Si confundimos ontología y protología de forma inmediata, como bien dice Berti, confundimos el ser con la sustancia, es decir, respectivamente el objeto (de la ontología, o el ser en cuanto tal) con el principio (de la protología, esto es, la sustancia, las causas, las categorías, la potencia y acto etc.)³³² Si, por otra parte, confundimos ontología y protología utilizando la mediación de la teología tampoco esa operación surtirá resultado alguno. En efecto, para explicar el movimiento sublunar Aristóteles –desde la Física- piensa que necesita probar la existencia de un primer motor que, a su vez, no se mueva para evitar la reducción al infinito. Pues bien, dicho primer motor no es sujeto de movimiento justamente porque, como nos dice XII, 7, Dios es pensamiento puro. Ahora bien, si la esencia del primer motor es pensamiento que piensa a sí mismo, entonces es de suyo evidente que no puede coincidir con la sustancia la cual no coincide para nada con el pensamiento (ello, en efecto, implicaría confundir el significado del ser como sustancia y el significado del ser como verdad). La sustancia de Dios, su esencia, no es, pues, ni la sustancia, siendo pensamiento, ni mucho menos el ser que no puede ser sustancia de nada no siendo ni tan siquiera un género y, justamente por ello, es multívoco.

³³¹ Berti, 1994, p. 132 s. Cursivas añadidas.

³³² No hay que olvidar la característica fundamental de la concepción aristotélica de 'principio' que, como vimos en el segundo capítulo, es su pluralidad.

En suma, ni es posible la identificación de ontología y protología a secas ni de ontología y protología mediadas por la teología. La filosofía de Aristóteles, es decir, el concepto de filosofía que nos ha entregado en su *Metafísica*, es el de una teoría ontológica y, a la vez, protológica. Sólo así es posible construir la sabiduría en el sentido expuesto en el libro A.

CAPÍTULO IV

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

Hemos visto que el punto de partida del conocimiento de los principios son los *principios* entendidos ya sea como los datos sensoriales inmediatos, o como las opiniones compartidas, o como hechos de carácter lingüístico. Ahora bien, es menester enfatizar que, en todos estos casos, el método que se apoya en tales fuentes es el procedimiento dialéctico y no el apodíctico. Y aquí tenemos la confirmación de Aristóteles:

“a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión [el filósofo se refiere al conocimiento demostrativo], es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de *las cosas plausibles* concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es *propio o exclusivo de la dialéctica*: en efecto, al ser adecuada para *examinar <cualquier cosa>*, abre camino a los principios de todos los métodos.” (*Tóp.*, I, 2, 101 a 37 ss. *Cursivas añadidas*).

Como podemos constatar, los *§<*@>* (las «cosas plausibles», como traduce Candel), son considerados por el Estagirita como el comienzo del razonamiento dialéctico y lo mismo sucede con los datos empíricos en tanto puntos de partidas de la $\beta''(T(Z)$. En efecto, el mismo Aristóteles señala:

“Hechas estas distinciones, es necesario establecer en cuántas especies se dividen los argumentos dialécticos. Una es la comprobación $\beta''(T(Z)$, otra el razonamiento. [...] Una comprobación $\beta''(T(Z)$, en cambio, es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal” (*Tóp.*, I, 12, 105 a 10 ss.)

El Estagirita considera, pues, la inducción o comprobación (según la versión de Candel), como un proceso de orden dialéctico y, en conclusión, *lo primero para nosotros (tanto en el caso de los datos empíricos observables como en el caso de las opiniones más plausibles) impone que los argumentos que se desarrollen a partir de él sean los que el filósofo considera dialécticos de manera que, por todo lo señalado, el método constitutivo del conocimiento de los principios es la dialéctica.*

Pues bien, que la dialéctica sea el procedimiento metódico mediante el cual accedemos a los principios es claramente indicado por el filósofo quien sentencia:

“Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <preguntas> comunes (llamo preguntas comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestran ni aquellas que se demuestran), y la *dialéctica se comunica con todas <las ciencias>, como una <ciencia que> intentara demostrar universalmente las preguntas comunes*” (*An. Seg.*, I, 11, 77 a 27 ss. *Cursivas añadidas*).

No debería quedar, pues, duda alguna: *la dialéctica es el método que se encarga del conocimiento de los principios y ello es de suyo evidente si consideramos que el procedimiento que nos puede guiar en la búsqueda protológica no puede ser el apodíctico por la sencilla razón de que, si lo utilizáramos, cometeríamos una petición de principio.* Y

si aún no estuviésemos convencidos, recordaré algunos lugares que me parecen decisivos.

En los *Analíticos Segundos* leemos:

“Y que *<el razonamiento> se base en cosas primordiales no demostrables*, porque no se podrán saber *<si no es así>*, al no tener demostración de ellas: pues saber de manera no accidental aquellas cosas de las que hay demostración es tener demostración.” (I, 2, 71 b 27 ss. *Cursivas añadidas*).

“Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que *la de las cosas inmediatas es indemostrable* (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que *<parte>* la

demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables).” (I, 3, 72 b 19 ss. *Cursivas añadidas*).

“Y si eso es evidente, también lo es que *no es posible demostrar los principios propios de cada cosa; en efecto, aquellos serían los principios de todas las cosas, y la ciencia de ellos sería la más importante de todas. En efecto, se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores pues se conoce a partir de los <principios> superiores cuando se conoce a partir de causas incausadas.*” (I, 9, 76 a 16 ss. *Cursivas añadidas*).

Y en la *Metafísica*, Aristóteles, comenzando la refutación de los negadores del principio de no-contradicción, señala:

“Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, *es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración)*, y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal.” (*Met.*, IV, 4 1006 a 7 ss. *Cursivas añadidas*).

No hay, pues, conocimiento apodíctico de los primeros principios. Pero, como ya se dijo³³³, de ellos tampoco hay conocimiento intuitivo de manera que no nos queda otro camino que acudir a la dialéctica. Por consiguiente, es a todas luces oportuno centrar nuestra atención en este procedimiento metódico y a tal fin mi estrategia será la siguiente: en primer lugar, intentaré trazar un cuadro general del concepto aristotélico de dialéctica; en segundo lugar, estudiaré la dialéctica en el marco de la Metafísica y, finalmente, intentaré determinar hasta qué punto el arsenal dialéctico brinda instrumentos eficaces para el desarrollo filosófico.

I. La dialéctica

En uno de los capítulos para mí más interesantes de *El problema del ser en Aristóteles*, Aubenque estudia las relaciones de la ontología aristotélica con la dialéctica³³⁴. La finura del análisis y la rigurosidad filológica -aun cuando personalmente no comparto las conclusiones de este autor-, hacen de este estudio una referencia sin duda conveniente para introducirnos en el tema de la dialéctica, de manera que será él quien nos guiará en este primer acercamiento.

Es preciso reconocer de antemano que “Aristóteles –según Aubenque- no nos ofrece en ninguna parte una definición unívoca y global de la dialéctica.”³³⁵ Es verdad, y el mismo Aubenque lo reconoce, que en algunos lugares encontramos afirmaciones del Estagirita que podrían sonar a definiciones del método en cuestión. Es el caso, por ejemplo, de *Las refutaciones sofísticas*, 11, 172 a 18 en donde se dice que

“La dialéctica, [...] es una <técnica> interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa”³³⁶.

Sin embargo, semejante definición no satisface al intérprete francés porque, por lo general, Aristóteles “si bien le [a la dialéctica] asigna varias funciones, se preocupa poco por poner de manifiesto el vínculo que las liga”³³⁷. Y es que Aubenque quiere mantener de forma deliberada la dialéctica conectada al plano de ese vago arte de interrogar que muestra el

³³³ Véase *supra*, pp. 121 ss.

³³⁴ Aubenque, 1981, cap. III: *Dialéctica y ontología, o la necesidad de la filosofía*, pp. 243 – 294.

³³⁵ Aubenque, 1981, p. 247.

³³⁶ Aristóteles, *Las refutaciones sofísticas*, trad. cast. de M. Candel, Madrid, Gredos, 1988.

³³⁷ Aubenque, 1981, p. 247.

origen socrático de semejante manera de argumentar. Si así no fuera, no se entiende por cuál razón este exégeta, para determinar la verdadera naturaleza de la dialéctica, conceda tanto espacio al análisis del apócrifo diálogo platónico *Los rivales* en el cual asistimos a una competencia de saberes en cuyo marco se coloca justamente el método en cuestión.

Tema central del diálogo es la definición de la filosofía y la primera propuesta sometida a consideración es que la filosofía es la ciencia universalísima, la ciencia de todas las cosas (133 c). A esta definición se opone diametralmente la idea de la filosofía como un saber especial, ya no erudición sino ciencia que versa sobre un tema muy determinado, el que investiga acerca de cómo hacer que el hombre alcance la excelencia (137 c – e). Entre estas dos definiciones opuestas, tercia la siguiente: “No se si comprendo bien lo que entiendes por filósofo, pues me da la impresión de que estás diciendo que son algo así como los penthatlos en los concursos atléticos, comparados con los corredores y los luchadores. Los primeros, en efecto, son inferiores a éstos en sus respectivas pruebas y van en segundo lugar después de ellos, pero en relación con los demás atletas ocupan el primer lugar y están por encima de ellos.” (135 e)³³⁸.

Estas son, pues, las tres concepciones de la filosofía que en la cultura de la época³³⁹ rivalizan entre sí: la filosofía o es polimatía, el saber que pretende saberlo todo; o es ciencia, saber específico de un objeto genéricamente determinado; o es cultura general. La filosofía, comenta con la acostumbrada agudeza Aubenque, es “en el primer caso, una ciencia primera por ser universal; en el segundo, una ciencia universal por ser primera;

³³⁸ Platón, *Diálogos*, trad. cast., Madrid, Gredos, 1992, Vol. VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas.

entre ambos, una universalidad adquirida sólo a expensas del verdadero saber, y que no concede, por tanto más que una primacía aparente”³⁴⁰ o, si preferimos comparar personajes, tendremos “el erudito, polímata como lo era Demócrito [...]: como opuesto, el filósofo, que no lo conoce todo, sino sólo lo esencial –es decir, y en primer lugar, a sí mismo- [...] filósofo de los principios, pero al mismo tiempo y por igual razón príncipe de la ciudad [...] Pero, entre la polimatía y el rey filósofo aparece ese tercer personaje que, sin ser competente en nada, puede hablar verosímilmente de todas las cosas”³⁴¹. ¿Dónde, pues, colocar la dialéctica aristotélica en este retrato de la cultura griega de la época que nos brinda *Los rivales*? ¿Al lado de la polimatía, de la sabiduría de lo primero o de la cultura general? A este respecto, es interesante observar que la respuesta de Aubenque se va desarrollando a partir de un texto que, aparentemente, no hace referencia alguna a la dialéctica³⁴². Se trata de las conocidísimas palabras introductorias del *De partibus animalium*:

“En lo relativo a toda especulación e investigación, por igual la más humilde como la más elevada, parece que hay dos posiciones posibles, de las cuales una bien se puede denominar ciencia del objeto [B4FJZ:0 J@Ø BDV(:"J@H] y la otra como una especie de cultura [B"4*,\ "< J4<V]. En efecto, es propio de un hombre educado convenientemente el poder juzgar [6DÃ<"4] de forma certera si el que habla expone bien o no. Tal persona es la que precisamente creemos que está bien instruida, y el tener cultura el poder hacer lo ante dicho. Aparte, consideramos que esa persona por

³³⁹ Y es por reflejar semejante cultura que Aubenque elige *Los rivales*. Véase *El problema del ser en Aristóteles*, ob. cit., p. 262 s.

³⁴⁰ Aubenque, 1981, p. 259.

³⁴¹ Aubenque, 1981, p. 259 s.

³⁴² Él mismo lo reconoce: “Aunque la palabra dialéctica no se pronuncie en ellas, las primeras líneas de *De partibus animalium* son las que mejor nos aclaran la función y los límites de la dialéctica según Aristóteles.” (Aubenque, 1981, p. 271 s.)

sí sola es capaz de juzgar sobre todos los temas, por decirlo así, y en cambio, otra únicamente sobre un tema determinado” (I, 1, 639 a 1 ss.)³⁴³

¿Cuál es la razón en virtud de la cual Aubenque privilegia este pasaje? Dejémosle una vez más la palabra: “la originalidad de Aristóteles radica en que no toma partido por una de estas exigencias. *Ambas son igualmente legítimas*: no era de esperar que Aristóteles desvalorizase la exigencia científica en un texto que sirve de prólogo a toda su obra biológica; pero es más raro verlo hacer, en ese mismo lugar, el *elogio de la cultura general*, sobre todo si pensamos que los contemporáneos no podían dejar de ver en el elogio una *rehabilitación de los sofistas y los retóricos*.”³⁴⁴

Aristóteles, como podemos apreciar en el pasaje citado, ha eliminado la primera alternativa de *Los rivales* (es decir, la polimatía), y se ha quedado con las ciencias particulares, por un lado, y con la cultura general por el otro: ambas son válidas y esa es la razón por la cual Aubenque privilegia semejante texto. Ahora bien, ¿cómo hay que entender semejante cultura opuesta a las ciencias particulares? Según este intérprete, las características distintivas de la B^{4*} son: “*universalidad, función crítica, carácter formal, apertura a la totalidad*”³⁴⁵: pues bien, esos mismos rasgos son los que perfilan la dialéctica desarrollada en el *Organon*: “Lo que Aristóteles llama en este último [se refiere a *De partibus animalium*] «cultura general», aparece allí [en el *Organon*] bajo un nombre que ya nos es familiar: el de dialéctica.”³⁴⁶ Se impone, pues, la tarea de *verificar si la universalidad, la*

³⁴³ Aristóteles, *Partes de los animales*, trad. cast. de E. Jiménez y A. Alonso, Madrid, Gredos, 2000.

³⁴⁴ Aubenque, 1981, p. 272. Cursivas añadidas.

³⁴⁵ Aubenque, 1981, p. 275.

³⁴⁶ *Ibid.*

*función crítica y el carácter formal*³⁴⁷ *son los rasgos propios de la dialéctica en las obras lógicas del Estagirita.*

En las primeras líneas de los *Tópicos* se señala claramente que:

“El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre *todo problema que se nos proponga*, a partir de cosas plausibles [¿>|<*>T<], y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario.” (I, 1, 100 a 18 ss. *Cursivas añadidas*).

Lo cual confirma la naturaleza universal del método en cuestión. En cuanto a su función crítica, es suficiente recordar el pasaje de las *Las refutaciones Sofísticas* en el que Aristóteles sentencia:

“Y *la misma dialéctica es también crítica*: pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino *algo que puede uno dominar sin saber nada*.” (11, 172 a 18 ss. *Cursivas añadidas*).

Este notable pasaje, no sólo declara el carácter crítico de la dialéctica que proviene de su misma esencia de técnica interrogativa, sino que la vincula, por un lado, a la universalidad y, por el otro, al carácter propio de la cultura general del *De partibus animalium*. Ahora bien, de los dos rasgos señalados, se infiere el carácter formal de la dialéctica ya que, al no ceñirse a ningún objeto determinado, puede disputar sobre cualquier cosa:

“Cabe, en efecto, -escribe Aristóteles- que aun el que no conoce el tema emprenda la crítica [B%ÃD"< 8"\$,Ã<] de otro que no lo conoce, si éste concede, no de lo que sabe, ni de lo propio del tema, sino de todas aquellas consecuencias tales que nada impide que el que las conozca no conozca su técnica, y que el que no las conozca la ignore también necesariamente.” (*Ref. Sof.*, 11, 172 a 23 ss.)

Pasajes como el que acabamos de citar muestran el carácter formal del método dialéctico y semejante rasgo es confirmado por Moraux en su artículo *La joute dialectique d'après le*

³⁴⁷ Luce sensato pensar que la «apertura a la totalidad» puede incluirse en la universalidad.

huitième livre des Topiques quien enfatiza, como lo dice el mismo título, el último libro de los *Tópicos* (siempre y cuando no se considere que el verdadero último capítulo de esta obra son *Las refutaciones Sofísticas*). En efecto, Aristóteles describe allí, con muchos detalles y *haciendo abstracción de cualquier contenido*, todas las etapas de la disputa dialéctica, desde la elección del tema hasta los elogios y las críticas, pasando por los preparativos, el papel del que pregunta y del que contesta y la manera de desarrollar una discusión transparente³⁴⁸. Sin embargo, aun cuando tenga razón Moraux al señalar que el carácter formal de la dialéctica luce con toda claridad en el texto mencionado, es preciso también destacar que dicha peculiaridad se manifiesta a lo largo de todos los *Tópicos* en los cuales la distinción formal entre los distintos «lugares»³⁴⁹ -distinción que, a su vez, hace posible la clasificación de los argumentos- es la verdadera columna vertebral de la obra. Por otra parte, esta característica del método dialéctico se vincula directamente a su naturaleza universal de manera que ambos rasgos pueden considerarse como estrechamente emparentados.

Pues bien, si es verdad que la cultura general planteada en las primeras líneas de *Las partes de los animales* se caracteriza por su universalidad, criticidad y naturaleza formal y si, por otra parte -y como se ha mostrado en el examen de los *Tópicos*, es decir, de la principal obra de Aristóteles dedicada al método dialéctico- estas peculiaridades son propias también de la dialéctica, entonces parece estar en lo cierto Aubenque cuando afirma la identidad de

³⁴⁸ Véase al respecto el artículo citado en G. E. L. Owen, 1968, pp. 277 – 312.

³⁴⁹ Como señala De Pater, el «lugar» “es una *regla* de investigación que formula el punto de vista desde el cual el dialéctico puede examinar el problema planteado y los datos que le corresponden”

la dialéctica topical y la cultura general del *De partibus animalium*. De esta manera, Aubenque logra poner al descubierto esa *actitud original de Aristóteles en la cual se manifiesta su recuperación de la dialéctica valorada por su máxima universalidad, formalidad y carácter crítico*.

Ahora bien, uno podría preguntarse: ¿y por qué recuperar la dialéctica en vista de su universalidad cuando el mismo Aristóteles tiene en la lógica un instrumento igualmente universal y mucho más confiable? Esta pregunta, por un lado, es ingenua pero, por el otro, nos ayuda a descubrir un rasgo de la interpretación de Aubenque sumamente importante. En cuanto a la ingenuidad de la pregunta, es de suyo evidente que la dialéctica está sometida a la lógica ya que la primera tiene que respetar las reglas formales del silogismo expuestas por la segunda. En este sentido, la dialéctica, si no quiere transformarse en vano parloteo, no puede ignorar los procedimientos lógicos y, además, es a todas luces evidente que, en los *Tópicos*, se exponen algunas de las doctrinas más importantes de la lógica aristotélica (es suficiente mencionar las teorías de los predicables, de la definición y de la predicación en general). Por otra parte, si aún se albergaran dudas al respecto, basta con recordar las líneas iniciales de los *Tópicos*:

“Un razonamiento es un discurso [8`(@H] en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio es *dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles*.” (I, 1, 100 a 25 ss. *Cursivas añadidas*).

(W. A. De Pater, *La fonction du lieu et de l' instrument dans les Topiques*, en G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 166).

Como podemos apreciar, el dialéctico es un razonamiento y, por consiguiente tiene que someterse a las leyes lógicas.

Por otra parte, y este es el sentido importante de la pregunta anterior, *la recuperación aristotélica de la dialéctica se produce justamente por razones de gran calibre filosófico*. A este respecto y como opina acertadamente Moraux al concluir su estudio sobre la disputa dialéctica, es menester enfatizar una diferencia fundamental entre el último libro de los *Tópicos* y los libros centrales (II – VII). En efecto, en tales libros, “la discusión dialéctica nunca es presentada como una gimnasia del espíritu, destinada a desarrollar una manera de conducirse más bien que de descubrir la verdad [...] No se encuentra nada comparable al espíritu del libro VIII a partir del cual los contrincantes pueden defender tanto una tesis como su contradictoria [...] el tono erístico del último libro falta casi totalmente en los libros centrales [...] Los problemas en vista de los cuales se elabora esta tónica no son nunca como aquellos problemas fútiles que podríamos plantear si no hubiese ningún otro fin que el entrenamiento dialéctico; se trata, en cambio, [...] de *problemas situados en el corazón mismo de las preocupaciones filosóficas aristotélicas y que brindarán muchos temas centrales de su ética, de su cosmología y de su metafísica.*”³⁵⁰ Y no casualmente Düring dedica un valiosísimo artículo al estudio de los ejemplos utilizados por el Estagirita en los *Tópicos*, ejemplos en los cuales se muestran “*opiniones y tesis discutidas en la Academia y [...] familiares a los estudiantes*”³⁵¹. La dimensión filosófica de la dialéctica

³⁵⁰ Moraux, 1968, p. 307 s. Cursivas añadidas.

³⁵¹ I. Düring, «Aristotle’s Use of Examples in the *Topics*, en Owen, 1968, pp. 202 –232. Cursivas añadidas. El texto citado pertenece a la página 202. El minucioso análisis de Düring desglosa ciento cuarenta y cinco de tales ejemplos ordenados según las siguientes categorías: I. Tesis

de los *Tópicos* nos indica que su importancia fundamental estriba, según el Estagirita, en su capacidad de brindar argumentos sobre cuestiones teóricas decisivas. Pues bien: ¿de qué cuestiones se trata? Al contestar este interrogante nos percatamos, indirectamente, de la debilidad de la lectura del método dialéctico defendida por Aubenque. En efecto, este autor enfatiza, con razón, la dimensión universal, crítica y formal de la dialéctica pero, equivocadamente según mi punto de vista, deja de lado la protológica. No habiendo destacado este aspecto de la dialéctica, Aubenque la condena porque: “El saber no puede progresar con seguridad más que por medio de la demostración, y no por medio del diálogo; *su marcha es, podríamos decir, monológica y no dialéctica*”³⁵². Por otra parte, y con razón, este autor se percata de que “*el amargo triunfo de la dialéctica es que el diálogo renazca siempre, pese a su fracaso*”³⁵³. Obnubilado por el proceder apodíctico de la

adelantadas por personajes que pueden ser identificados (15); II. Tesis físicas (20); III. Teoría de las ideas (6); IV. Tesis éticas (27); V. Tesis Psicológicas (41); VI. Ejemplos terminológicos(36).

³⁵² Aubenque, 1981, p. 280. Cursivas añadidas.

³⁵³ Aubenque, 1981, p. 284. Cursivas añadidas. Respecto de la naturaleza abierta del debate dialéctico es menester señalar una formidable crítica en contra de esta postura de Aubenque esgrimida por Brunschwig. Este autor considera que la atenta lectura del capítulo nueve de *Las Refutaciones Sofísticas* es “de extrema importancia en vista de la comprensión del rol asignado por el Estagirita al dialéctico.” (J. Brunschwig, 1964, p. 187). Ahora bien, en este capítulo Aristóteles discute acerca de la posibilidad de conocer todas las refutaciones, es decir, plantea el tema de los límites de la dialéctica. Su argumentación, según la lectura de Brunschwig, es esta. “Las ciencias, en cuanto a su número, son infinitas; lo mismo sucede, *a fortiori*, con las demostraciones científicas y, consiguientemente, también con las refutaciones, dado que a cada demostración le corresponde por lo menos una refutación científica, la que conduce a la contradictoria de la conclusión demostrada.” (ibid). La conclusión que se infiere de ello es que, si queremos conocer todas las refutaciones, entonces, es preciso conocer todas las demostraciones, es decir, todas las ciencias, pero, como las ciencias son infinitas, nuestra tarea se torna imposible. Y como si esto no fuese suficiente, en el marco de cualquier ciencia particular es posible elaborar “falsas refutaciones que atacan las conclusiones verdaderas con la ayuda de paralogismos y utilizando los principios específicos de esa ciencia; estas falsas refutaciones son también infinitas lo cual significa que su conocimiento es igualmente imposible” (ibid.) La situación es grave y parece comprometer sin esperanza de triunfo al dialéctico. Sin embargo, hay una salida: “Al dialéctico le queda la posibilidad de *examinar y de criticar las refutaciones que proceden de los principios comunes (en oposición a las principios específicos de cada ciencia particular) y que, por ende, no corresponden*

ciencia, Aubenque resta valor filosófico a la dialéctica cometiendo así un gravísimo error de perspectiva. De hecho, si se consideran las observaciones de Düring y Moraux, entre otros, salta a la vista que *la dialéctica es justamente el método de la filosofía dado el carácter protológico propio de ambas*. Probar lo dicho no es para nada difícil. En efecto (y contrariamente a lo que afirma Aubenque quien, como vimos, sentencia que no hay

a ninguna disciplina especializada. Los *Tópicos* le han brindado el conocimiento de los *lugares comunes* que permiten elaborar en torno a cualquier tema argumentaciones coherentes; el dialéctico posee, pues, los *lugares* de los cuales se desprenden las refutaciones correspondientes: porque a cada conclusión demostrada dialécticamente se oponen una o dos conclusiones incompatibles con ella (la contraria y la contradictoria) y estas conclusiones son las de las refutaciones cuyo examen crítico pertenece por derecho al dialéctico. *Las Refutaciones Sofísticas heredan así de los Tópicos lo que podemos llamar el dominio del universal: es la esencia misma del lugar común ser la fuente de un número infinito de argumentaciones posibles.*" (art. cit., pp. 187 s. Cursivas añadidas). Sin embargo, las dificultades no cesan. En efecto, las refutaciones, la mayoría de las veces, no son reales y sólo parecen serlo. "No hay conclusión, por lo más extravagante que sea, que no encuentre alguien quien la apoya. [...] Semejante situación pone en peligro de nuevo las misma posibilidad del arte del dialéctico: el infinito al que se había escapado evitando el laberinto de las ciencias particulares amenaza con paralizarlo de nuevo enredándolo el otro laberinto de las *opiniones individuales* [...]" (art. cit., p. 188. Cursivas añadidas). Sin embargo, por más acerada que parezca la nueva objeción, hay una salida y en ella se manifiesta la verdadera naturaleza de la dialéctica: "el dialéctico reservará su atención a aquellas refutaciones que tienen apariencia de validez *no a los ojos de cualquiera* (...) *sino a los ojos de aquellas personas debidamente calificadas* (...) *el dialéctico no concede su audiencia a las opiniones del advenedizo sino que la reserva a las opiniones de la gente razonable, de aquellos que merecen que se discuta con ellos: no cruza su sable dialéctico con cualquiera.*" (Ibid., Cursivas añadidas). La dialéctica no es el ejercicio de refutar a diestra y siniestra: las refutaciones que toma en cuenta suponen una previa selección fundada en la fuente y en la racionalidad de la misma objeción. Y aquí, justamente, radica la crítica de Bruschi a Aubenque: "Es preciso elegir, pues: o, como piensa Aubenque, *el dialéctico aristotélico toma partido por los advenedizos contra los hombres competentes y es por eso que su tarea es infinita; o bien, por el contrario, el descarta el infinito caótico de las opiniones de los advenedizos y sólo admite en la arena dialéctica las opiniones razonables y defendibles y por ello su tarea es finita.* [...] *El hecho es que el capítulo nueve de «Las Refutaciones Sofísticas» describe la tarea del dialéctico como finita.*" (ibid. Cursivas añadidas). Como podemos apreciar, la crítica en contra de Aubenque se centra en el carácter finito del ejercicio dialéctico que, a su vez, depende de cierta *selección de las opiniones*, selección que, como veremos más adelante siguiendo la lectura de Irwin, tiene un valor capital. *Sin embargo, ello no significa que las confutaciones dialécticas tengan el mismo carácter definitivo de las conclusiones apodícticas. El discurso de la filosofía no es un parloteo incapaz de llegar a alguna conclusión, sin embargo, tampoco deja la cuestión del todo zanjada.*

definición de la dialéctica³⁵⁴), en las primeras líneas de los *Tópicos* se dice que la dialéctica es:

“un método a partir del cual podemos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles [§<*@>"], y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario.” (100 a 18).

Ahora bien, el propio Aristóteles sostiene que dicho método es útil

“para tres cosas: para ejercitarse, para las disputas y *para las ciencias filosóficas.*” (*Tóp.*, I, 2 101 a 26. *Cursivas añadidas*).

Y es provechoso para la filosofía porque

“es útil para las *cosas primordiales* propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de *lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada de ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica.*” (*Tóp.*, I, 2, 101 a 35 ss. *Cursivas añadidas*)³⁵⁵.

Como podemos constatar, la dialéctica es útil para la filosofía justamente porque le permite discurrir sobre los principios, actividad teórica vedada a las ciencias particulares. En suma: *el método de la filosofía en cuanto onto-protología es dialéctico.*

Ahora bien, en el último pasaje citado, el Estagirita dice claramente que las premisas del proceder dialéctico son «las cosas plausibles» lo cual nos muestra otro rasgo fundamental

³⁵⁴ Ver *supra* p. 207.

³⁵⁵ Lo mismo repite Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, I, 11, 77 a 26 cuando dice: “Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <preguntas> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y *la dialéctica se comunica con todas <las ciencias>, como una <ciencia que > intentara demostrar universalmente las preguntas comunes, v. g.: que todo <se ha de > afirmar o negar, o <lo de> las <partes> iguales de cosas iguales, o cualesquiera de este tipo.* Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único.” (*Cursivas añadidas*).

de la dialéctica que es menester destacar y examinar haciendo referencia a los tres usos de la argumentación.

El razonamiento puede ser utilizado en un sentido demostrativo, retórico y peirástico³⁵⁶. En el primer caso, razonar significa construir silogismos que, a partir de premisas “verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión”³⁵⁷, alcanzan conclusiones incommoviblemente verdaderas. Se trata, pues, del proceder propio de las ciencias particulares o, en otras palabras, del método de la filosofía. En la utilización retórica de la argumentación, en cambio, la rigurosidad del procedimiento demostrativo es completamente abandonada ya que la verdad de las premisas no es tomada en cuenta y sólo importa lograr la aprobación del auditorio³⁵⁸. Por último, el razonamiento peirástico³⁵⁹ es aquel en el cual, como señala Moreau, “no nos apoyamos para nada en las premisas: no se trata ni de probar ni de persuadir. Partimos de premisas *problemáticas*, o hipótesis, y si se infieren consecuencias es para compararlas con hechos establecidos u opiniones recibidas, con el fin de juzgar retrospectivamente el valor de la hipótesis. Pero, semejante procedimiento no permite elevarse por encima de la probabilidad o de la verosimilitud.”³⁶⁰ Decía hace poco que la dialéctica es reivindicada por el Estagirita por razones de gran calibre filosófico. Pues bien, ahora sabemos cuáles son esas cuestiones.

³⁵⁶ Sobre esta clasificación tricotómica véase J. Moreau, «Aristote et la dialectique platonicienne» en G. E. L. Owen (ed.), 1968, pp. 80 – 90. La referencia a la distinción en cuestión se encuentra en la p. 83 s.

³⁵⁷ *Analíticos segundos*, I, 2, 71 b 22 s.

³⁵⁸ Véase *Retórica*, 1355 a 4 ss.

³⁵⁹ *Refutaciones Sofísticas*, 183 a 37 ss.

³⁶⁰ Moreau, 1968, p. 83.

Mientras el método apodíctico no puede defender ni argumentar acerca de los principios para evitar la circularidad, *la dialéctica puede hacerlo en vista del carácter plausible de sus premisas y de su alcance universal, crítico y formal que trasciende las ciencias particulares*. Por ello es el método propio del saber metafísico y, por ende, la temática que abordaré a continuación concierne al rol de semejante método en la *Metafísica*.

II. Dialéctica y Metafísica

Este *a capite* se subdivide en dos partes. En la primera de ellas, estudiaré aquellos textos en los que Aristóteles utiliza explícitamente el término ‘dialéctica’. En la segunda, intentaré mostrar el carácter dialéctico de algunas argumentaciones metafísicas fundamentales. Como veremos, en la primera parte se evidenciará que, en los pasajes en los que Aristóteles utiliza explícitamente el término ‘dialéctica’ y ‘dialécticos’, se refiere a los platónicos: en cambio cuando argumenta dialécticamente, es decir, según su concepción de la dialéctica, no utiliza tal palabra.

II. 1. La dialéctica y los dialécticos

Al estudiar la dialéctica en la *Metafísica* es preciso, en primer lugar, analizar un grupo de textos que podrían sembrar algunas dudas. En efecto, en la mencionada obra, Aristóteles utiliza el término ‘dialéctica’ *sólo* en cuatro lugares, a saber: en A, 6, 987 b 30 – 33; en B,

1, 995 b 18 – 27; en ' , 2, 1004 b, 17 - 26 y en M, 4, 1078 b 17 – 28³⁶¹. Ahora bien, lo curioso es que en ninguno de estos pasajes, el término en cuestión es utilizado para referirse a la dialéctica del propio Aristóteles, sino a la dialéctica practicada por otros filósofos. A continuación estudiaremos estos pasaje con el fin de individuar a cuáles filósofos se refiere el Estagirita³⁶².

En el sexto capítulo del libro A, Aristóteles escribe:

“El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo Uno y los números fuera de las cosas y la *introducción de las Formas* surgió como consecuencia de que su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos (su predecesores, desde luego, *no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica*).” (Cursivas añadidas).

Como podemos apreciar, este texto no deja dudas acerca de quiénes son los aludidos: en efecto, los dialécticos a los que se refiere el pasaje son los platónicos³⁶³. Ahora bien, es oportuno señalar que Aristóteles parece considerar un avance el desarrollar dialécticamente la filosofía.

El segundo pasaje reza así:

“Ciertamente, como decimos, estas cuestiones han de someterse a examen, y <V> si nuestro estudio se ocupa solamente de la sustancia o también de los accidentes que, por si mismos, pertenecen a las sustancias. Y además de éstos, a qué ciencia pertenece el estudio acerca de lo Idéntico y lo Diverso, lo Semejante y lo Desemejante y la Contrariedad, y acerca de lo Anterior y lo Posterior, y todos los

³⁶¹ En honor a la verdad, habría otro importante pasaje en el que Aristóteles hace referencia a la dialéctica. Se trata de XI, 3, 1061 b, 7 ss. Sin embargo, en vista de las fuertes sospechas acerca de la naturaleza apócrifa del libro XI, no lo tomaré en cuenta.

³⁶² A este respecto me apoyaré en el artículo de Cristina Rossitto, «La dialettica e il suo ruolo nella *Metafisica* di Aristotele», en A. Bausola e G. Reale (eds.), 1994, pp. 233 – 288. En efecto, comparto plenamente la lectura de esta valiosa intérprete.

³⁶³ Escribe Rossitto: “podemos observar [...] que, si bien es cierto que en este contexto filosófico Aristóteles utiliza la dialéctica, sin embargo, es también verdad que cuando él cita explícitamente su nombre, *no se refiere para nada a la dialéctica que él está usando, es decir a su propia dialéctica, sino a la de Platón*.” (Rossitto, 1994, p. 242. Cursivas añadidas).

otros opuestos de este tipo que pretenden estudiar los *dialécticos* derivando su examen *exclusivamente* [:`<T<] de las opiniones comunes. Y además, cuántos accidentes pertenecen, por sí mismos, a estas cosas, y no sólo qué es cada una de ellas, sino si cada una tiene un solo contrario.” (III, 1, 995 b 18 – 27. Cursivas añadidas)³⁶⁴.

Lo que puede engañar en este texto es la referencia a los dialécticos como los filósofos que centraron su examen en las opiniones comunes [§<*@>] que son, justamente, el punto de partida de la misma dialéctica aristotélica³⁶⁵. Ahora bien, la palabra clave que es preciso destacar es :`<T< y este término puede ayudarnos a resolver la aparente contradicción. En efecto, una vez más Aristóteles, al utilizar la palabra ‘dialécticos’, se refiere a otros filósofos cuyo método es criticado precisamente por reducirse *sólo* (:`<T<) al planteamiento de la aporía, es decir, por dejar de lado el segundo momento del examen dialéctico que es lo que el Estagirita denomina *4"B@D\" y que él mismo considera decisivo³⁶⁶.

³⁶⁴ En lo referente a esta aporía que, como se recordará, es la quinta, Rossitto indica lo siguiente: “es oportuno recordar que esta aporía es considerada por algunos como una única aporía, mientras que otros la consideran como dos aporías distintas porque Aristóteles, hacia el final, utiliza la expresión §J4 *X para introducir un problema particular concerniente a los contrarios, es decir, se sirve de una fórmula análoga a las que -por lo general y en este contexto- utiliza para pasar de una aporía a la otra.” (Rossitto, 1994, p. 246 s.) Sin embargo, Reale en su tercer tomo de comentarios a su traducción de la *Metafísica*, señala que “la segunda parte de esta aporía no es retomada en la discusión [se refiere a 997 a 25 – 34]. En realidad ella es un apéndice.” (Aristóteles, 1995, vol. III, p. 118).

³⁶⁵ Véase *supra* p. 113 ss..

³⁶⁶ Véase *infra* pp. 231 ss. En lo concerniente a la cuestión de quiénes pueden ser los filósofos aludidos por el Estagirita, Rossitto señala: “Si «los dialécticos» son Platón y los platónicos, el sentido de la argumentación aristotélica podría ser el siguiente. Estos dialécticos [...] pensaban filosofar sobre las nociones comunes, pero habían creído que ello se tenía que hacer «sólo» a partir de §<*@>, esto es, podríase decir, sólo con la dialéctica siendo, por otra parte, que ellos identificaban la dialéctica con la filosofía misma. [...] En cuanto al término :`<T<, en esta perspectiva adquiere una mayor relevancia porque, quizá, se logra por fin vislumbrar la verdadera alternativa que la aporía presenta, es decir, la que se da entre un tratamiento filosófico que procede de las nociones comunes, el cual, identificándose inmediatamente la filosofía con la

Mucho más compleja es la interpretación de ' 2, 1004 b 17 – 26, pasaje en el cual Aristóteles asienta lo siguiente:

“Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto del filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas –y el ser constituye lo común a todas las cosas- y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la sofística y la dialéctica discuten acerca del mismo género que la filosofía, pero <esta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es peirástica sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es.” (1004 b, 22 ss.)

Es indudable que estas palabras, leídas de la manera conveniente, proporcionan un arma sumamente eficaz a aquellos intérpretes que niegan el carácter dialéctico de la metafísica aristotélica. Veamos al respecto, el siguiente comentario de Aubenque: “Sólo un texto de Aristóteles (sin contar otro apócrifo del libro XI³⁶⁷) trata expresamente de las relaciones entre la dialéctica y la especulación general sobre el ser, y dicho texto es tan embarazoso que no sólo justifica las interpretaciones divergentes de los comentaristas, sino que parece traducir un embarazo del propio Aristóteles.”³⁶⁸ Ahora bien, el sentido del citado pasaje, según este exégeta, no es sólo el de diferenciar sino el de “oponer filosofía y dialéctica”³⁶⁹. Aun reconociendo la identidad de los respectivos dominios (de hecho, filosofía, dialéctica y sofística tratan de «todas las cosas»), el Estagirita señalaría que las dos primeras disciplinas se oponen por las diferentes actitudes de los respectivos interlocutores (dirigida hacia la verdad, en el caso del filósofo y dirigida simplemente a

dialéctica, se revela insuficiente y un nuevo tratamiento filosófico de las mismas nociones, que sin duda utiliza la dialéctica sin confundirse con ella.” (Rossitto, 1994, p. 250 s.)

³⁶⁷ Se refiere a 1061 b 7 – 10.

³⁶⁸ Aubenque, 1981, p. 286 s.

convencer, en el caso del sofista) mientras que filosofía y dialéctica se enfrentan porque “Aristóteles veía en la dialéctica tan sólo una prueba, en el sentido socrático del término, destinada a preparar o a confirmar [...] la realidad del saber filosófico.”³⁷⁰ Con lo cual Aubenque se acerca a la lectura de Schwegler la cual, a su vez, es elogiada por Reale, de manera que, por lo menos respecto del tema de la dialéctica, estos dos tan lejanos intérpretes –Reale y Aubenque- coinciden. He aquí las palabras de Schwegler: “la filosofía se distingue de la dialéctica [...] en esto: ella deduce y prueba científicamente sus propias proposiciones, mientras que la dialéctica, cuyas proposiciones son solamente probables, partiendo del punto de vista de las convicciones comunes (> |<*>T<), proporciona solamente resultados provisionales y, a la vez, investiga las razones en pro y en contra sólo preliminar y tentativamente.”³⁷¹ Y Reale exclama: “¡Mejor imposible!” No obstante, en mi opinión y como veremos al estudiar el desarrollo de la argumentación dialéctica en la *Metafísica*³⁷², semejante lectura –a la par de la de Aubenque- produce más problemas que los que resuelve. Por mi parte, coincido con la interpretación que propone Rossitto quien escribe: “Aristóteles quiere buscar en los predecesores y en los contemporáneos una ratificación del hecho de que corresponde al filósofo ocuparse de las nociones comunes, y luego de haberla encontrado en los «dialécticos», es decir, en los platónicos y en los sofistas, muestra de qué manera los procedimientos puramente dialécticos de los primeros,

³⁶⁹ Aubenque, 1981, p. 287.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Schwegler, *Metaphysica*, III, p. 159. Citado y traducido por Reale en Aristóteles, 1995, vol III, p. 163.

³⁷² Véase *infra* el a capite II. 2.

sofísticos de los segundos, son insuficientes, es decir no se realizan plenamente como filosofía.”³⁷³ Esta lectura, además de mantener la sintonía con los anteriores textos citados, no produce ninguna contradicción, como veremos, respecto de los procedimientos argumentativos que utiliza Aristóteles en la *Metafísica* de manera que me parece la interpretación más idónea.

En cuanto al último texto de la *Metafísica* en el que se emplea el término ‘dialéctica’, he aquí las palabras del filósofo:

“Sócrates, en cambio, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente. En efecto, de los físicos, sólo Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar la esencia, pues pretendía razonar por silogismos y la esencia constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la *dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de la esencia*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios.” (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 17 – 28. *Cursivas añadidas*).

El significado de este texto está en plena sintonía con B, 1 y ' 2 ya que tanto en ' 2 (y en M, 4) se sostiene el §<*@>@< según el cual hay una sola ciencia de los contrarios³⁷⁴ y

³⁷³ Rossitto, 1994, p. 272. A este respecto, me parece oportuno citar estas palabras de Nussbaum quien, refiriéndose justamente al pasaje de la *Metafísica* que estamos estudiando, escribe: “El filósofo se distingue a la vez del dialéctico y del hombre corriente, no tanto por los asuntos de que se ocupa, ni siquiera por sus aspiraciones. Se diferencia sobre todo en la minuciosidad y dedicación con que responde a la necesidad humana de percibir el orden y hacer distinciones [...] el filósofo aristotélico es lo que podríamos denominar un ser humano profesional. Es la clase de persona que, en la ética, nos muestra con más claridad el fin que estábamos buscando (*EN*, 1094 a 23 – 4); que, en la lógica, explicita los principios que utilizamos al valorar las inferencias de los demás. Es más serio y menos distraído, más dispuesto que el resto de nosotros. Por todo ello puede ayudarnos a satisfacer adecuadamente nuestras aspiraciones naturales.” (Nussbaum, 1995, p. 339).

³⁷⁴ *Met.*, IV, 2, 1004 a 8.

en B, 1 se insiste en el papel de los §<*@>"³⁷⁵. En conclusión, y como afirma Rossitto, “las características del vigor dialéctico deberían entenderse de esta manera. En primer lugar, *la dialéctica está en condición de investigar los contrarios independientemente de la esencia porque, desarrollando las consecuencias de dos hipótesis opuestas entre sí por contradicción, si se muestra que una consecuencia es inaceptable, entonces es falsa la tesis de la que se infirió pero, por ello mismo, es verdadera la otra [...] Y este constituye justamente el uso filosófico de la dialéctica que Aristóteles establece en Tópicos, I, 2, y que consiste en desarrollar las aporías en ambas direcciones para luego poder distinguir la verdad de la falsedad. En segundo lugar la dialéctica puede investigar si de los contrarios hay una misma ciencia*”³⁷⁶. En suma, una vez más, en XIII, 4 el término ‘dialéctica’ no se refiere a la de Aristóteles sino a la de Sócrates.

Analizados como hicimos los textos donde Aristóteles utiliza expresamente la palabra ‘dialéctica’, la conclusión que parece la más certera es la siguiente: *en los cuatro pasajes en los que el filósofo se refiere explícitamente al término ‘dialéctica’ y a los dialécticos, utiliza siempre estas expresiones para indicar las doctrinas de otros filósofos, en particular, Platón y los platónicos y Sócrates: en ninguno de ellos se refiere a su concepción de la dialéctica de manera que parece suficientemente probado que el Estagirita concibe su noción de dialéctica como algo novedoso o, por lo menos, que no coincide con el procedimiento que practicaban los filósofos anteriores.* Ha llegado, pues, el momento de determinar de qué manera Aristóteles practica la dialéctica y, dado que el tema

³⁷⁵ Rossitto, 1994, p. 280. En cuanto al texto de la *Metafísica*, véase B, 1, 995 b 24.

central de mi investigación es desentrañar su concepto de filosofía, a continuación intentaré determinar hasta qué punto el método de la filosofía que se utiliza en la *Metafísica* puede ser considerado como dialéctico.

II.2. La dialéctica en la *Metafísica*

Ya se ha dicho que es posible recorrer la *Metafísica* en su totalidad utilizando como hilo conductor las aporías expuestas por Aristóteles en B y sus respectivas soluciones brindadas a lo largo de la obra³⁷⁷. Es pues sensato sospechar que el procedimiento aporético puede ser considerado como un buen candidato en la búsqueda del método que se utiliza en la *Metafísica*. En tal sentido, esta última parte del capítulo la dedicaré a desentrañar tres problemas fundamentales, a saber: (1) en qué consiste el procedimiento aporético; (2) en qué consiste la dialecticidad de ese procedimiento; (3) si se trata de un procedimiento de exposición o de investigación.

Para contestar la primera interrogante es oportuno volver a analizar un texto decisivo del libro B en el que leemos:

“Con vistas a la *ciencia que andamos buscando* es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo *carácter aporético* [GB@D-F"4] *conviene situarse en primer lugar*. Se trata de aquellas <cuestiones> acerca de las cuales *algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto*. Ahora bien, *detenerse minuciosamente en una aporía* [*4"B@D-F"4 6"8ãH] *es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada* [%ÛB@D-F"4]. En efecto, *la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético*. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo

³⁷⁶ Rossitto, 1994, p. 283. Cursivas añadidas.

³⁷⁷ Vease *supra* p. 136 ss.

desate, pero tal situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, *en la medida en que se halla en una situación aporética*, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque *los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además <ignoran> si han encontrado o no lo que buscan*. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, *quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio*, estará en mejores condiciones para juzgar.” (Met., B, 1, 995 a 25 – b 4. Cursivas añadidas).

He utilizados las cursivas para enfatizar los conceptos que me parecen decisivos. A este respecto y en primer lugar, es evidente, como se desprende de la primera línea, que *Aristóteles está reflexionando en torno a la aporía en función de la ciencia buscada, es decir, de la filosofía en cuanto tal*. En segundo lugar, es también innegable que las cuestiones a partir de las cuales hay que emprender el camino que, a lo mejor, conducirá a hallar la ciencia tan anhelada, son *cuestiones de orden aporético, esto es, temas acerca de los cuales hay opiniones encontradas*³⁷⁸ o que el mismo curso de la investigación ha puesto en el tapete como *fundamentales y problemáticos*. Ahora bien, según el filósofo, es decisivo reconocer que, para llegar a resolver la aporía (¿?) es preciso detenerse atentamente, es decir, desarrollar de manera minuciosa (¿?), la dificultad a partir de la cual se emprendió el camino (¿?). De manera que *se configuran tres etapas fundamentales del proceder aporético, a saber: el ¿?, el ¿? y el*

³⁷⁸ A este respecto Wieland destaca la “costumbre peculiar de Aristóteles de tomar en cuenta, en lo relativo a las cuestiones más importantes, las opiniones de los predecesores y de confrontarse con ellos. El hecho de que estas cuestiones sean tomadas en consideración en todas las obras más importantes y que su análisis ocupe un espacio que a manudo parece a primera vista excesivo, sugiere la hipótesis de que, para Aristóteles, *el estudio de sus predecesores no se limita a una simple integración historiográfica fin a sí misma o a una mera introducción del argumento en estudio, sino que constituye un momento integrante de la misma investigación.*” (W. Wieland, 1993, p. 126 s. Cursivas añadidas).

ϒΒ@D-F"4; esto es, el planteamiento de la dificultad, su atento desarrollo y su final solución. Ahora bien, quisiera detenerme en este aspecto de la cuestión por su decisiva importancia, así que insistiré recordando otro texto, esta vez no perteneciente a la *Metafísica* sino a la *Ética Eudemia*:

“Ahora bien, es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas cosas, en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una corrección). Igualmente, es inútil examinar solamente la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad. Hemos de examinar solamente las opiniones de los sabios, ya que está fuera de lugar aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino sólo de experiencia. Pero, puesto que hay dificultades [•B@D\F"4] propias de cada materia, es evidente que esto mismo ocurre sobre el género de vida mejor y sobre la mejor forma de existencia. Está bien, pues, examinar a fondo [!>%JV.%4<] estas opiniones ya que las refutaciones de los que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas.” (EE, I, 3, 1214 b 29 – 1215 a 8. *Cursivas añadidas*).

Este pasaje confirma el anterior de *Metafísica* B, 1 acerca de la estructura del procedimiento aporético. En efecto, el punto de partida son las aporías (el GB@D-F"4 de la *Metafísica*); el desarrollo de las mismas (es decir el *4"B@D-F"4 de la *Metafísica*) es aquí el !>%JV.%4<, ese «examinar a fondo» que es el momento central del procedimiento aporético; y, por último, el ϒΒ@D-F"4 de la *Metafísica* corresponde, en el pasaje de la *Ética Eudemia*, a la refutación de las opiniones erróneas que permite la solución de la dificultad. Ahora bien, el paralelismo entre los dos pasajes ya no permite albergar ninguna duda: *el método aporético se desarrolla en tres momentos que consisten en plantear la dificultad; examinar a fondo, es decir, desarrollar las tesis opuestas que pueden formularse sobre el tema y, finalmente, proponer la solución que consiste en un proceso de*

refutación. En suma, el *GB@D-F''4*, el **4''B@D-F''4* (o el *|>%JV.%4<*) y el *%ÛB@D-F''4* constituyen las tres fases del método aporético y es precisamente este procedimiento el que aplica Aristóteles en la discusión de las quince aporías de B a largo de la *Metafísica*. Pasemos, pues, a la segunda pregunta que, como se recordará, es la siguiente: ¿puede calificarse de dialéctico el método aporético?

La respuesta a este interrogante es positiva y, para mostrarlo, consideremos el siguiente pasaje de los *Tópicos* en el cual Aristóteles, refiriéndose a la utilidad del estudio de la dialéctica, escribe:

“A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y *para los conocimientos en filosofía*. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta por sí mismo: en efecto, teniendo un *método*, podremos habérsela más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; *para los conocimientos en filosofía, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos* [**L<V:%<@4 BDÎH G:N'J%D'' *4''B@D-F''4*], discerniremos más fácilmente lo verdadero de lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las *cuestiones primordiales* [*J□ BDãJ''*] *propias de cada conocimiento*. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello *es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles* [*|<*>T<*] *concernientes a cada uno de ellos*. Ahora bien, *esto es propio o exclusivo de la dialéctica; en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos.*” (*Tóp. I, 2, 101 a 25 – 101 b 4*. Cursivas añadidas).

Como podemos apreciar, Aristóteles recomienda la dialéctica para el conocimiento filosófico porque tal método permite discurrir sobre los principios, cosa vedada a toda ciencia particular. Ahora bien, *la dialéctica, entendida como el método de los principios, realiza su labor porque *4''B@D-F''4, esto es, discute las cuestiones en ambos sentidos*

permitiendo desarrollar a fondo la dificultad mediante la exposición de las hipótesis opuestas. Su punto de partida son los $\langle \ast \rangle$, es decir, aquellas opiniones admitidas y, a la vez, sometidas a examen de donde, como sabemos, arranca el saber principal. Como podemos apreciar, no hay duda de que el método aporético expuesto en *Metafísica B, 1* coincide con el método dialéctico de los *Tópicos*. En ambos casos, en efecto, Aristóteles enfatiza el rol decisivo del $\ast B @ D - F$; en ambos casos el punto de partida son los $\langle \ast \rangle$; en ambos casos las cuestiones tratadas conciernen a los $J \square B D \Delta J$. Por todo lo señalado, no hay, pues, duda alguna de que el método aporético de *B, 1*, que constituye la columna vertebral de la *Metafísica*, es el método dialéctico de los *Tópicos* y esta es mi respuesta a la segunda pregunta. En cuanto a la tercera, es decir, si la dialéctica es un método expositivo o es propio de la investigación *in fieri*, pienso que la respuesta supone profundizar un poco en los tres momentos del proceso dialéctico, es decir, en la aporía, la diaporía y la euforia.

Como ha señalado Aubenque³⁷⁹, en el pasaje ya recordado con el cual empieza el libro B, Aristóteles parece entender la dialéctica, en un primer momento, como un paso metódico, es decir, como la primera fase de un procedimiento que nos ayuda a resolver la dificultad. Sin embargo, en 995 a 32, se nos dice que la «situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa»: esta vez, no se trata ya de un simple paso de orden metódico sino más bien de una «situación existencial»³⁸⁰ producida por un problema real

³⁷⁹ P. Aubenque, «Sur la notion aristotélicienne d'aporie» en Varios, *Aristote et les problèmes de méthode* Louvain-La- Nueve, 1980, pp. 3 – 19. El pasaje al que me refiero se encuentra en las páginas 4 – 8.

³⁸⁰ Aubenque, 1980, p. 5.

cuya misma realidad condiciona la fase aporética. Lo cual, a su vez, es confirmado por la definición de ‘aporía’ que se encuentra en *Tópicos*:

“la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la aporía: pues cuando, *razonando en ambos sentidos*, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y otro caso, *dudamos sobre qué haremos.*” (*Tóp.*, VI, 6, 145 b 17 ss. *Cursivas añadidas*).

Aquí la duda no es sólo el mero resultado de una fase metódica, sino algo que atañe al alma misma del filósofo o, como bien dice Aubenque, refiriéndose al texto en cuestión, “La aporía se parece aquí tan mínimamente a un proceso metódico que llega hasta a incluir la incertidumbre que concierne a la acción.”³⁸¹ Reconocer esto es sin duda correcto, sin embargo, no hay que exagerar. En efecto, del hecho de que la aporía se refleje en una situación psicológica no se infiere que por ello deje de ser un paso de naturaleza metódica. Más bien; es verdad todo lo contrario. *Por reflejarse en la misma situación existencial del filósofo, la aporía es el primer y fundamental paso de un método que no es el resultado post festum de la reflexión epistémica, sino el primer paso de toda investigación real. En este sentido, entonces, la dialéctica no es un simple recurso metodológico de orden expositivo sino más bien constituye una fase fundamental del real proceder de la investigación.*

En cuanto a la *“B@D”*, como pudimos apreciar en el pasaje de los *Tópicos* recién citado, ella es la que, desarrollando en ambos sentidos el tema –como confirma en la misma obra la línea 101 a 33³⁸²– produce la misma aporía. En otras palabras, la dificultad inicial, es

³⁸¹ Aubenque, 1980, p. 6.

³⁸² Véase *supra* p. 228 s.

decir, la aporía llega a su plena comprensión sólo en la diaporía, es decir en el esfuerzo que desarrolla la dificultad mediante la contraposición de hipótesis opuestas. En este sentido, una vez más un paso del método forma parte de la misma investigación de manera que no es algo extraño a la cosa, no es un método expositivo, sino es el desarrollarse de la misma búsqueda de los principios.

En cuanto al tercer momento dialéctico, es decir, a la euforia es preciso recordar que no siempre se trata de una solución definitiva. En efecto³⁸³, el *Ética a Nicómaco*, a veces, es pensado por el Estagirita como el final feliz de la búsqueda y la solución de la dificultad.

Esto se patentiza en este pasaje de la *Ética a Nicómaco*:

“Como en los demás casos, deberemos después de establecer las opiniones admitidas y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues, si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.” (*EN*, VII, 1, 1145 b 1 ss.)

Pero hay problemas tan intrincados en los que la euforia no logra la solución definitiva.

Como bien observa Aubenque³⁸⁴, es el caso de las famosas palabras de *Metafísica* VII en las que el Estagirita sentencia:

“Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre [*6"Â •,*], y que resulta siempre aporética [*6"Â •B@D@b:%<@<*], qué es el ser, se identifica con ésta: ¿qué es la sustancia?” (*Met.*, VII, 1, 1028 b 2 ss.)

Y el comentario de Aubenque es definitivo: “Sería sin duda filológicamente criticable y, en todo caso, filológicamente anacrónico interpretar el *6"Â •,* significando la perspectiva de una investigación eterna en el sentido del futuro; una idea de esta naturaleza, que implica

³⁸³ Véase al respecto Aubenque, 1980, pp. 12 – 17.

una concepción lineal del tiempo y de la historia, es sin duda extraña al pensamiento griego. Pero el 6"Â •B@D@b:%<@<, cuya formulación no se refiere ni al futuro ni al pasado, sino que encierra a ambos a la vez, se comprende [...] en el marco de una concepción cíclica del tiempo. Se trataría, entonces, de una cuestión siempre repetida, a pesar de los progresos parciales, a la manera de esa sabiduría antigua, de la que nos dice Aristóteles que los hombres la han descubierto y olvidado y que le corresponde volver a descubrir siempre de nuevo.”³⁸⁵ Y este es otro aspecto fundamental del método dialéctico así como lo concibe Aristóteles. *Semejante proceder no nos asegura siempre la victoria: pero sí nos recuerda que la filosofía es diálogo –con la tradición sin duda, pero, también con nosotros mismos- que nunca acaba. Es diálogo en el sentido más pleno de la palabra: diálogo socrático que empieza por reconocer nuestra ignorancia y que, a pesar de ello o, quizá, justamente por ello, se atreve a plantear las cuestiones últimas o, como dice el Estagirita, las cuestiones primordiales de todo conocimiento.* Esta es la dialéctica o, por lo menos, es la dialéctica así como la hemos mostrado en estas páginas; sin embargo, y como ya se dijo comenzando este capítulo, queda por contestar una pregunta decisiva: ¿es eficaz el método dialéctico o su misma utilización condena al fracaso el saber que se constituye a partir de él? Esta interrogante será el tema de la próxima y última fase de mi investigación.

³⁸⁴ Aubenque, 1980, p. 16 s.

³⁸⁵ Ibid. Aubenque se refiere a *Metafísica*, XII, 8, 1074 b 10 ss.

III. La eficacia de la dialéctica

El problema que vamos a enfrentar ahora es de suyo bastante claro. Si es cierto lo que se dijo en este capítulo, *el método de la ciencia onto-protológica es la dialéctica entendida como un procedimiento aporético que, tomando como punto de partida los §<*@>*, avanza a través de la aporía, la diaporía y la euporía hacia la solución de cuestiones concernientes a los primeros principios. Este método –que no es un simple procedimiento expositivo, esto es, un modo arbitrario de ordenar la materia una vez que la investigación ha concluido- es el proceder mismo de la metafísica aristotélica en su constitución. Su aplicación es necesaria porque la otra posibilidad metódica, es decir, la apodíctica, falla cuando el objeto de investigación son los principios y las primeras causas del ser en cuanto ser³⁸⁶.

Ahora bien, la pregunta por la eficacia de semejante método proviene de una observación de suyo evidente. Si es verdad que el método dialéctico es el único procedimiento epistémico que podemos utilizar en el desarrollo de la investigación onto-protológica, entonces, aparentemente, tendremos que conformarnos con resultados probables, esto es, con resultados que no se compaginan con la necesaria objetividad propia del conocimiento científico así como lo concibe el Estagirita. En efecto, el punto de partida del método dialéctico son los §<*@>" y, por consiguiente, la plausibilidad de las premisas se reflejará

³⁸⁶ Creo que una de las definiciones más precisas del método dialéctico es la de Ackrill quien escribe: "El procedimiento de trabajar a partir de los *endoxa*, a través de la discusión de los puntos de vista en conflicto y de los problemas (*aporiai*), en dirección hacia algo claro y cierto, es un procedimiento que Aristóteles recomienda con frecuencia y adopta con regularidad." (J. L. Ackrill, *La filosofía de Aristóteles*, trad. cast. de F. Bravo, Caracas, Monte Ávila, 1987, p. 200). La única objeción posible a esta definición es que no se trata simplemente de un procedimiento entre otros, sino del método que Aristóteles utiliza para edificar su concepto de filosofía como onto-protología.

en la probabilidad de las conclusiones³⁸⁷. Dicho de otra manera, si los enunciados iniciales desde los cuales arranca la dialéctica son las opiniones admitidas, una de dos: o Aristóteles renuncia a su realismo y se conforma con la más modesta coherencia interna del saber ontológico o, manteniéndose fiel a su concepción de la objetividad de los principios, es decir, manteniéndose fiel al realismo característico de su filosofía, renuncia al método dialéctico. Pero, entonces, nunca podrá encontrar la ciencia buscada porque la demostración no puede ser su método y, mucho menos, la inducción. Como podemos ver, el dilema es sumamente agudo y, por otra parte, de su solución depende la posibilidad misma de la filosofía así como la concibe Aristóteles en la *Metafísica*.

A mi manera de ver, semejante dificultad deriva de la naturaleza misma del pensamiento realista. En efecto, el realismo depende de dos postulados fundamentales, a saber: la objetividad de nuestras teorías, es decir, la concepción de la verdad como correspondencia y, a la vez, la independencia de la realidad respecto del pensamiento. Por consiguiente, semejante postura deja abierta la posibilidad lógica del escepticismo dado que la independencia de la realidad respecto de la teoría hace que sea lógicamente posible la no correspondencia. Ahora bien, tratar de resolver esta dificultad acudiendo a la coherencia interna no satisface al realista porque, entonces, se abandona la concepción de la verdad

³⁸⁷ Irwin plantea esta dificultad con magistral claridad cuando escribe: "Si la dialéctica tiene acceso a los principios objetivos, entonces los argumentos dialécticos de Aristóteles tendrían que brindarnos razones razonables para estar seguros de que nos conducen a principios objetivos que son primeros y más conocidos por naturaleza. Sin embargo, surge aquí una *seria dificultad*. La descripción aristotélica del método dialéctico parece no brindar razones para creer alcanzar sistemáticamente principios primeros objetivos. Normalmente examina opiniones establecidas (S<*>"), y si, tiene éxito, alcanza una versión más coherente de las opiniones que tomó cual punto de partida, *resolviendo las aporías* que ha revelado nuestro examen de las opiniones iniciales.

como correspondencia. Pues bien, esta es, justamente, la salida que parece asegurar la aplicación del método dialéctico. La dificultad teórica que pesa sobre la dialéctica, sin embargo, podría servir para corregir cierta ingenuidad del realismo epistemológico aristotélico y es Irwin quien se ha percatado claramente de ello. He aquí sus palabras: “La posición de Aristóteles respecto del método empírico consiste en una forma bastante ingenua de realismo. En efecto, tiende a asumir sin problematizar que podemos aislar un cuerpo confiable de datos perceptivos sólidos que nos brindan informaciones sobre una realidad independiente y que estos datos determinan firmemente la posibilidad de compartir una teoría aceptable. [...] Su determinación de la dialéctica, en cambio, *supera algunas de las ultrasimplificaciones y, si hubiese reconocido más analogías entre los dos métodos, su determinación de la investigación empírica habría podido ser mejor. Aristóteles reconoce que no podemos aislar un conjunto firme de datos anteriormente a una teoría y que los requisitos de la teoría pueden convencernos a modificar algunos datos que al comienzo parecían asentados. La dialéctica busca la coherencia y la armonía recíproca y si Aristóteles hubiese reconocido las mismas exigencias en la investigación empírica, su tratamiento de este tipo de investigación hubiese podido resultar menos ingenuo.*”³⁸⁸ Es un hecho que Aristóteles no hizo, respecto de las ciencias particulares, lo que Irwin con razón le recomienda: sin embargo el mismo Irwin considera que la dialéctica, aun fundándose en las opiniones comunes, logra una selección de las mismas –la que Irwin denomina «dialéctica fuerte»- que brinda razones bien fundadas para aceptar las

Pero, la coherencia interna de las opiniones comunes no parece ser una razón para asegurar haber encontrado principios objetivos.” (Irwin, 1996, p. 13. Cursiva añadidas).

conclusiones de manera que, superando las ingenuidades del realismo, logra evitar los escollos del relativismo³⁸⁹.

Para mostrar esa superación de la «dialéctica pura» en la «dialéctica fuerte» que plantea Irwin, quizá uno de los ejemplos más emblemáticos sea la defensa del principio de no contradicción en el libro I de la *Metafísica*. He aquí el comentario de este exégeta: “Aristóteles pretende demostrar que la filosofía puede argumentar en defensa de la verdad de los axiomas. Se concentra en el principio de no contradicción (PNC) afirmando que el principio debe ser verdadero para las propiedades de cualquier sujeto. La defensa del PNC constituye una *prueba del método de la filosofía primera*. En efecto, Aristóteles admite e insiste en admitir que el PNC no se puede demostrar [...] Aristóteles, por lo tanto, tiene que brindar una *argumentación no demostrativa pero tampoco puramente dialéctica* y, en efecto, desarrolla una «demostración por refutación»³⁹⁰ [...]. Es a todas luces evidente que esta «demostración por refutación» no es demostrativa en sentido propio y también está claro que el método es, en cierto sentido, dialéctico, porque *comienza a partir de una concesión al adversario*.”³⁹¹ Veamos, pues, un poco más de cerca esta innovación de la

³⁸⁸ Irwin, 1996, p. 60. Cursiva añadidas.

³⁸⁹ Escribe Irwin: “El tipo de argumentación que Aristóteles presenta en la *Metafísica* es *dialéctico en la medida en que acude a algunas opiniones comunes*; sin embargo, no es simplemente dialéctico porque, en la misma referencia a las opiniones comunes, es *sistemáticamente selectivo*; es *dialéctica fuerte*, en cuanto opuesta a *dialéctica pura*.” (Irwin, 1996, p. 61. Cursivas añadidas).

³⁹⁰ El sentido que adquiere el método por refutación, en el caso de la discusión del principio de no contradicción, es muy peculiar. Moreau ha expresado muy claramente esa peculiaridad cuando escribe: “Aunque no pueda establecerse analíticamente, por demostración, puede probarse dialécticamente, por refutación (18%6J46ãH) [1006 a 11]; en efecto, *quien lo rechaza se coloca por ello mismo fuera de la discusión, se niega a sí mismo todo discurrir, no pudiendo atribuir ningún valor a lo que dice*.” (J. Moreau, «Remarques sur l’ontologie aristotélicienne», art. cit., p. 235. Cursivas añadidas).

³⁹¹ Irwin, 1996, p. 225-227. Cursivas añadidas.

dialéctica que practicaría Aristóteles según Irwin. Es preciso señalar, en primer lugar, que Aristóteles argumenta tomando como punto de partida aquellas premisas que el negador del PNC tiene que presuponer: es decir, Aristóteles procede a una *selección de las premisas en el marco de las opiniones admitidas* que, en este caso, serían también las del sofista o del negador del principio de no contradicción. Ahora bien, “En primer lugar es preciso que O [Irwin se refiere al negador del PNC] acepte que no puede formular su posición si no concuerda³⁹² con nosotros acerca de los siguientes puntos: (1) O tiene que significar algo, esto es, un sujeto S del que se predicen las propiedades F y no F. (2) F y no F son propiedades contradictorias y, por ende, no son idénticas: si, en efecto, fuesen la misma propiedad, la tesis de O sería una verdad obvia, distinta de la proposición que O pretende afirmar. (3) O tiene que referirse a un mismo sujeto S como sujeto de ambas propiedades. Aristóteles pretende afirmar que, si la tesis de O es verdadera, entonces sus presupuestos son verdaderos: si estos son verdaderos, entonces la tesis de O es falsa: por lo tanto, si es verdadera, es falsa y, por consiguiente, es falsa.”³⁹³ Ahora bien, siguiendo la estrategia hermenéutica de este exégeta, para que O sostenga su tesis, la referencia a un mismo sujeto es un requisito necesario ya que, si no fuese así, entonces, no se produciría contradicción

³⁹² A este respecto Viano señala: “la situación dialéctica fundamental queda definida sencillamente por la presencia de alguien que sostiene una tesis y por la de un interlocutor que intenta refutarla. Sobre esta base consigue Aristóteles una generalización bastante elevada que permite identificar la situación respecto a la que pueden formularse las reglas con las que sea posible sostener el pro y el contra de cualquier tesis planteada.” (C. A. Viano, *La dialéctica en Aristóteles*, en Varios Autores, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 52). El aspecto peirástico de la dialéctica que destaca Viano es fundamental pero no hay que olvidar la dimensión de un acuerdo mínimo entre las partes que es lo que enfatiza Owen cuando escribe que Aristóteles sostiene que “la cuestión controvertida es estrictamente dialéctica sólo cuando hay colaboración y un objetivo común y no una competencia en la que uno sólo es el ganador.” (G. E. L. Owen, *Dialectic and eristic in the forms*, en G. E. L. Owen (ed.), 1968, p. 106).

alguna. Pero, ¿cuál es la condición para que se mantenga -por lo menos durante un tiempo finito- la identidad del sujeto? Esta sería, de acuerdo a la lectura de Irwin, la respuesta del Estagirita: “El sujeto significado en una de las preferencias [...] tiene que satisfacer las condiciones necesarias para ser el mismo sujeto significado en la otra preferencia y, por lo tanto, el sujeto significado en ambas ocasiones *tiene que poseer las mismas propiedades esenciales*³⁹⁴ [...] Hemos pues defendido la posición aristotélica por la cual la tesis de O presupone la primera y la tercera presuposiciones ya indicadas.”³⁹⁵ Por lo tanto, el error del negador del PNC estriba en afirmar la segunda presuposición y ahora podemos mostrarlo. En efecto, “Podemos considerar juntas las presuposiciones de O y percatarnos de que no pueden combinarse coherentemente. (1) Para negar *todo* ejemplo del PNC, O tiene que afirmar que es posible, para el mismo sujeto «hombre», poseer la contradictoria de *toda* propiedad suya. (2) Si está hablando del mismo sujeto, tiene que reconocer que significa la esencia, es decir, la propiedad que hace que el sujeto de dos predicaciones distintas sea el mismo sujeto. (3) Por lo tanto, dado que el sujeto «hombre» es esencialmente un F, un sujeto que no es F no es el mismo sujeto [...] (4) por lo tanto, cuando O dice que ‘hombre es no F’, O tiene que negar que este sujeto (aquel que no es F) sea el mismo sujeto del que se

³⁹³ Irwin, 1996, p. 227 s.

³⁹⁴ A este respecto Düring señala: “El concepto de *ousia* fundamenta la discusión en torno al principio de no contradicción. Quien niega este principio, tiene que negar a la vez la *ousia*, es decir, tiene que negar que exista algo así como «lo que es el ser hombre»”. (I. Düring, *Aristotele*, 1976, p. 676). Sin embargo, es necesario destacar que “la expresión *hen semainein*, decisiva en vista de la argumentación, no significa simplemente «tiene un significado idéntico», o «es válida por aquello que es idéntico», sino que tiene un sentido existencial.” (ob. cit., p. 677).

³⁹⁵ Irwin, 1996, p. 229.

ha dicho ser F porque ser F es una propiedad esencial del hombre.”³⁹⁶ Esto patentiza que la estrategia de Aristóteles es hacer que el negador del PNC caiga en una petición de principio. Ahora bien, es claro que la argumentación de Aristóteles, así como lee Irwin su defensa del PNC, no es una demostración ya que sus premisas no son verdades autoevidentes o, como dice Irwin, “*Aristóteles no ha brindado una argumentación que haga imposible que el PNC sea falso. En efecto, podríamos equivocarnos cuando pensamos que hay sujetos del tipo de los que se asumen en la investigación racional.*”³⁹⁷ Se trata, pues, de una argumentación dialéctica ya que “se presenta como dialéctica ordinaria en la medida en que *se fundamenta en el acuerdo del interlocutor.*”³⁹⁸ Pero, se trata de una «dialéctica fuerte». En efecto, “*las premisas no son opiniones comunes ordinarias: son opiniones comunes que no podemos negar sin dejar de participar en el debate científico acerca de la realidad. Al poseer este status nos brindan una buena razón para apoyarnos en ellas, razón que no poseemos en el caso de cualquier opinión común.*”³⁹⁹ Lo cual significa que, proyectando estas conclusiones en el marco de la *Metafísica* misma, para Irwin, la onto-protología, es decir, la filosofía de Aristóteles, consiste en una *reflexión sobre los presupuestos que condicionan nuestra concepción del saber mismo, es decir, en última instancia, es una reflexión sobre las condiciones últimas de racionalidad que caracterizan a cierta manera de entender la realidad: “Considerar el ser en cuanto ser significa examinar los presupuestos de las ciencias particulares; y*

³⁹⁶ Irwin, 1996, p. 230.

³⁹⁷ Irwin, 1996, p. 235. Cursivas añadidas.

³⁹⁸ Irwin, 1996, p. 233. Cursivas añadidas.

Aristóteles supone que este examen brindará como resultado argumentaciones que no son meramente dialécticas.³⁹⁹

Sin duda la lectura de la defensa del principio de no contradicción que propone Irwin es sumamente interesante y, en lo que concierne a mi manera de ver el asunto, es del todo correcta. En efecto, yo he sostenido las siguientes tesis: *(1) la filosofía –así como se constituye en la Metafísica– es, para Aristóteles, un saber que versa sobre los primeros principios del ser en su máxima abstracción; (2) el método de ese saber no puede ser apodíctico o, de lo contrario, la filosofía qua talis sería circular; (3) tampoco ese método puede ser la intuición ya que la misma existencia de los catorce tomos de la Metafísica así lo prueba; (4) si el método de la filosofía no es ni la apodeixis ni la intuición, no queda otra salida que acudir a la dialéctica la cual, desde los Tópicos, es considerada como el procedimiento que conduce a los principios; (5) lo peculiar del método dialéctico es asumir como premisas las «opiniones admitidas» que bien pueden derivar de la tradición filosófica como del propio desarrollo interno de un problema; (6) tales opiniones admitidas, que en principio son las más autorizadas, a lo largo del debate aporetico, son sometidas a una selección la cual, como muestra Irwin, se realiza a partir de cierta concepción del saber y de la realidad; (7) esta selección permite no tanto superar la dialéctica, sino cierta arbitrariedad subjetiva que gravita en torno al concepto de opinión ya que las opiniones seleccionadas son, en cada caso, las que permiten una mejor*

³⁹⁹ Irwin, 1996, p. 236. Cursivas añadidas.

⁴⁰⁰ Irwin, 1996, p. 222.

explicación de un patrimonio científico compartido. Y este es el “amargo triunfo”⁴⁰¹ de la dialéctica y de la filosofía aristotélica: el saber en su máxima expresión no nos infunde para nada aquella tranquila seguridad que nos brinda la demostración y ese es el precio a pagar si la ciencia quiere completar su constitución convirtiéndose en saber ontológico. Sin duda la dialéctica es eficaz pero su eficacia tiene un límite y ese es, justamente, el límite propio de todo filosofar.

⁴⁰¹ Aubenque, 1981, p. 284.

CONCLUSIONES

Al llegar al final de este estudio, se impone una respuesta clara y precisa a la pregunta fundamental que orientó mis reflexiones y cuya formulación puede ser esta: *¿qué es filosofar para Aristóteles?*

En la *Introducción* vimos que el debate contemporáneo acerca del sentido de la filosofía que Aristóteles nos ha legado en su *Metafísica* oscila entre dos polos: por un lado, están los intérpretes quienes -reeditando de manera más o menos original la interpretación canónica de esta obra del Estagirita-, sostienen el carácter unitario y onto-teológico de la *Metafísica* y, por el otro, encontramos aquellos exégetas que se oponen a esta lectura declarando el fracaso del proyecto ontológico tras lo cual Aristóteles habría abandonado las pretensiones de construir un saber onto-teológico conformándose con la más modesta pero también alcanzable ciencia física. Este es el horizonte hermenéutico que orientó mis reflexiones y en este marco historiográfico y, a la vez, teórico, he intentado encontrar un término medio que lograra evitar, hasta donde fuese posible, los inconvenientes de ambas lecturas.

Ahora bien, los problemas centrales que desarrollé a lo largo de estas páginas han sido cuatro y conciernen a la fuente, a la naturaleza epistémica, al objeto y al método de la metafísica. Semejantes cuestiones podrían parecer obvias, sin embargo, como he intentado

aclarar en el primer capítulo, todas ellas se imponen a partir de la misma letra de la *Metafísica* con lo cual se confirma el carácter fundador de la obra en cuestión. En efecto, los temas señalados son las cuestiones primeras que es preciso plantear y resolver al intentar constituir un saber que no sea un vano parloteo y, como hemos visto en el primer capítulo, tales problemas surgen, no sólo de la crítica contemporánea, sino, sobre todo, del mismo texto aristotélico que recoge la constitución *in fieri* de la filosofía del Estagirita. En este sentido, la *Metafísica* no es una obra que recoge de manera sistemáticamente unificada y definitiva la *Ciencia Absoluta y Primera*, la *Regina Scientiarum* con la que sueñan vanamente muchos críticos. Más bien es verdad todo lo contrario: la *Metafísica* es el recuento de los éxitos y de los fracasos, de los errores y de los aciertos de un saber que el mismo Aristóteles, digamos así, va relatando a sí mismo en la medida en que lo va edificando. Apuntes de clases, sin duda: y, como todo apunte, material burdo, casi siempre incompleto y lleno de contradicciones pero, a la vez, lleno también de frescura y vigor. Más allá de toda imperfección y a pesar de los errores y de las indecisiones, Aristóteles ha logrado constituir en su *Metafísica* un concepto de filosofía que, a mi manera de ver, sigue siendo válido.

Al comenzar estas reflexiones finales pregunté: ¿qué es filosofar según Aristóteles? La respuesta ha sido perfectamente plasmada por Luigi Ruggiu, acucioso intérprete quien, haciendo referencia a las relaciones entre la *Física* y la *Metafísica*, escribe: “La contraposición entre ciencia de la parte y ciencia de la totalidad no se coloca simplemente en el plano de la diferencia meramente cuantitativa entre parte y todo: ella, más bien, involucra radicalmente el estatuto epistemológico de ambas ciencias, colocando la física en

el marco de las ciencias que postulan su objeto y sus principios y que, por consiguiente, son asumidos y no justificados –ni justificables- en el plano de su alcance y valor. En cambio, la característica esencial de la filosofía primera es la de concebirse a sí misma como «ciencia buscada» capaz de dar razón de sí misma y de sus propios principios mediante formas de auto-justificación y auto-fundamentación que le confieren sólo a ella el estatuto de ciencia a la vez absoluta y autosuficiente que, no sólo no se remite a otra para su propia justificación sino que, además, en vista de que sólo a ella le corresponde el estudio de los axiomas y de los principios comunes, le confieren a ella sola el rol de «ciencia de las ciencias» a la que todas las otras deben necesariamente remitirse dependiendo de ella de alguna manera.»⁴⁰² He citado estas palabras porque logran plasmar de la manera más clara posible el concepto de filosofía que, según mi punto de vista, nos ha legado Aristóteles en su *Metafísica*. El recorrido de la crítica y el examen y atento estudio de los textos aristotélicos pertinentes nos han revelado una primera y fundamental propiedad del saber filosófico que consiste, según el Estagirita, en su carácter onto-protológico. Si la filosofía no quiere ser engullida por la ciencia, no importa de cual ciencia particular se trate, tiene necesariamente que constituirse como *saber onto-protológico, reflexivo y dialécticamente construido*. Esta definición de lo que para mí es la filosofía que Aristóteles ha elaborado en su *Metafísica*, merece algunos comentarios a la luz de los resultados que ha arrojado esta investigación.

⁴⁰² L. Ruggiu, *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale (eds.), 1994, p. 320.

Si por ciencia se entiende el conocimiento de un sector limitado de la realidad, la filosofía es un *saber*, no es una ciencia. La filosofía es, en este sentido, *sophía* y ello por varias razones de índole epistemológico y metodológico. La filosofía no es ciencia, si por ciencia se entiende un conocimiento apodícticamente constituido de un aspecto específico de la realidad. No lo es porque, en primer lugar, el método de la filosofía no es el de la ciencia: la filosofía es dialéctica; la ciencia es apodíctica. A este respecto, en el cuarto capítulo espero haber mostrado de la manera más rigurosa posible que la filosofía que Aristóteles plasma en su *Metafísica* utiliza el método dialéctico. De hecho -y ello ha sido el tema central del segundo capítulo de esta investigación-, el discurrir aristotélico se va hilvanando a partir del planteamiento, discusión y posible solución de una serie de aporías, esto es, de opiniones admitidas pero encontradas y, por ello mismo, plausibles pero no de suyo evidentes, cuya razón de ser estriba en el debate filosófico en el cual el mismo Aristóteles es uno de los más destacados participantes. El origen de la filosofía hay que buscarlo, pues, en un material movedizo, confuso pero fundamental y que no proporciona ningún tipo de triunfal seguridad. En sintonía con su origen problemático, la solución de la aporía estriba en el acuerdo sobre algunas premisas fundamentales al que deben llegar los participantes del debate si quieren que su discusión sea posible. Como hemos visto en el cuarto capítulo, la defensa del principio de no contradicción -axioma fundamental cuya discusión corresponde justamente al filósofo en cuanto practicante del saber onto-protológico-, constituye un ejemplo emblemático de lo dicho.

Ahora bien, las propiedades esenciales del método filosófico que configuran su carácter dialéctico dependen, en última instancia, del tema que es tarea propia del filósofo examinar.

A este respecto, me parece oportuno recordar el «trilema de Münchhausen» planteado por Hans Albert⁴⁰³. Según este representante del racionalismo popperiano, todo intento de fundamentación última que se pretenda llevar a cabo en el marco de un sistema tanto científico como práctico, se enreda en el trilema mencionado que sentencia la imposibilidad de la fundamentación última o porque se produce una regresión al infinito en el orden de las premisas que pretenden fundamentar los principios en cuestión, o porque necesariamente caemos en un círculo vicioso, es decir, en una petición de principio o, finalmente, porque el procedimiento deductivo se interrumpe en unas premisas que de manera arbitraria son postuladas como principios. Ahora bien, Albert, consciente de la insuperabilidad de tales dificultades, propone abandonar todo intento de fundamentación última y replegarnos en un examen crítico de la teoría en discusión que acepta la posibilidad de sustituir la misma a partir de la discusión principal. Ahora bien, según la interpretación que he tratado de desarrollar en estas páginas, Aristóteles estaría de acuerdo con Albert. En efecto, la imposibilidad de aplicar el método apodíctico en cuanto a la constitución del saber ontológico y su sustitución por la dialéctica nos indica que el «trilema de Münchhausen», en su posible lectura aristotélica, es válido sólo para el intento de fundamentación última que se base en la argumentación apodíctica. Sin embargo, el razonamiento dialéctico escapa a tal dificultad porque no brinda –como es el caso del método apodíctico– razones últimas inapelables, sino «buenas razones» que, sin embargo, debemos estar dispuestos a desechar. A este respecto, Aristóteles, como hemos visto, no tiene ningún empacho en afirmar: “Con

⁴⁰³ Véase H. Albert, *Transzendente Traumereien: Karl-Otto Apels Sprachspiele und seiner hermeneutischer Gott*, Hamburgo, 1975.

que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es el ser, se identifica con esta ¿qué es la sustancia?» (*Met.*, VII, 1, 1028 b 2 ss.); lo cual significa que la filosofía, por más buenas razones que nos brinde, no pronuncia nunca la última palabra. Claro está que, a esta salida aristotélica pero, en el fondo, racionalista, podríase endilgar la conocida crítica según la cual la elección que aboga por el racionalismo supone a su vez un acto de fe injustificable en la racionalidad misma con lo cual volvemos a caer en uno de los cuernos del trilema albertiano. Personalmente creo que Aristóteles -y esta investigación debería haberlo puesto de manifiesto-, frente a semejante ataque no tendría ningún empacho en recurrir a la salida que fundamenta el mismo argumentar principal en lo que nosotros conocemos como «el *a priori* de la comunidad de comunicación», es decir, en el consenso necesario de los interlocutores quienes acuerdan aceptar ciertas premisas básicas que hacen posible la misma tarea de argumentar y me parece claro que la interpretación de Irwin de la defensa aristotélica del principio de no contradicción debería haberlo mostrado con contundente claridad. Por otra parte, es preciso insistir en que *todas las peculiaridades del conocimiento filosófico que hemos puesto en evidencia dependen, a la postre y como hemos mostrado en el tercer capítulo, del objeto mismo de la filosofía*. La metafísica es un saber onto-protológico, es decir, categorial y principal. En cuanto ontología, la filosofía que propone Aristóteles en su *Metafísica* tiene por objeto el entramado formado por las categorías y unificado, a su vez, por la sustancia. En cuanto protológico, ese saber se extiende a todos los principios que conforman la estructura fundante de cierta interpretación de la realidad que, a su vez, es

articulada por el conjunto de las ciencias. *Justamente por ello, la filosofía es esencialmente reflexiva y, en este sentido, trascendental.*

Es evidente que el concepto de trascendentalidad así como ha sido formulado por el idealismo crítico, no se ajusta a Aristóteles. Pero podemos también entender lo trascendental en el sentido que ha sido claramente expuesto por Irwin con estas palabras: *“Estudiar el ser en cuanto ser significa examinar los presupuestos de las ciencias particulares”*⁴⁰⁴. Si concebimos lo trascendental desde esta perspectiva, es claro que la filosofía de Aristóteles es trascendental por ser un saber necesariamente reflexivo⁴⁰⁵. En otras palabras, *hay que argumentar y afirmar ciertos principios para justificar lo que efectivamente conocemos y sabemos y este es, justamente, el rol del saber filosófico en cuanto onto-protológico*. En este aspecto del concepto aristotélico de filosofía estriba justamente su naturaleza *necesariamente reflexiva*, es decir, su carácter trascendental y, también sus peculiares provisionalidad y criticidad las cuales dependen de la naturaleza

⁴⁰⁴ Irwin, 1996, p. 222. Cursivas añadidas.

⁴⁰⁵ A este respecto, es claro que el argumentar aristotélico en su significación metafísica, se ajusta a lo que Austin llama «argumento trascendental». En efecto, refiriéndose al papel de los datos sensoriales en el marco de nuestro conocimiento, este autor escribe: “Se supone que ‘sentimos’ cosas, que son muchas o diferentes [...] Se supone, además, que tenemos por costumbre el llamar con el mismo único nombre a muchos diferentes *sensa* [se utiliza el neutro plural latino para indicar los objetos inmediatos de la percepción] [...] Y finalmente se supone que esta costumbre es ‘justificable’ o indispensable. Luego procedemos a preguntar: ¿Cómo es posible esa costumbre? Y respondemos: a) Dado que usamos el mismo *nombre* en cada caso, debe seguramente haber alguna cosa idéntica ‘allí’ en cada caso; algo de lo que el nombre es el nombre; algo, por tanto, que es ‘común’ a todos los *sensa* llamados por ese nombre. Llamemos a esta entidad, independientemente de lo que pueda ser, ‘universal’. b) Dado que se admitió que las cosas que sentimos son muchas o diferentes, se sigue que este ‘universal’, que es uno e idéntico, no es sentido. Consideremos este argumento. 1. *Este es un argumento trascendental: si no existiese algo distinto de los *sensa*, no seríamos capaces de hacer lo que somos capaces de hacer (a saber, nombrar cosas).*” (J. L. Austin, *Ensayos filosóficos*, trad. cast. de A. García Suárez, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 54 s. Cursivas añadidas). Haciendo abstracción del ejemplo concreto al que se

epistémica y del objeto del saber metafísico mismo. Como hemos visto en el tercer capítulo, si aplicamos rigurosamente a la filosofía los cánones epistémicos de los *Analíticos*, el resultado es desastroso. En efecto, en primer lugar, la filosofía no es ciencia porque su objeto carece de unidad genérica y, en segundo lugar, su misma estructura centrada en el entramado categorial y en la unidad débil de la sustancia no logra superar la primera dificultad otorgando a la metafísica aquella unidad que es propia del saber que logra trascender la mera opinión sin constituirse en ciencia apodíctica. Quien, como Aubenque, pretenda aplicar a la filosofía los requisitos de la epistemología propia de las ciencias particulares, se ve en la necesidad de condenar el proyecto metafísico como rotundo fracaso. Sin embargo, a pesar de estar perfectamente consciente de las dificultades mencionadas, el Estagirita nunca ha dejado de sostener que es posible una ciencia del ente en cuanto ente y de las propiedades que le corresponden de suyo. Por consiguiente, una de dos: o Aristóteles es un imperdonable propiciador de confusiones –salida un tanto descabellada si recordamos que el Estagirita ha sido el fundador de la lógica- o es menester, en lo referente a la metafísica, es decir, a la filosofía en cuanto onto-protología, abandonar los criterios impuestos por los *Analíticos* al saber científico. En este sentido, entre el vano parloteo de la polimatía y la rigurosidad de la ciencia, se inserta el filósofo quien ha sido perfectamente retratado por el Estagirita comenzando justamente una de sus obras científicas más importantes. Una vez más citare este texto por su decisiva importancia en la

refiere Austin, el carácter general del argumento trascendental se ajusta perfectamente al sentido que le atribuyo a este término refiriéndolo a Aristóteles.

cual se refleja el verdadero rostro de la filosofía así como, según he intentado mostrar en estas páginas, lo ha concebido el propio Aristóteles:

“En lo relativo a toda especulación e investigación, por igual la más humilde como la más elevada, parece que hay dos posiciones posibles, de las cuales una bien se puede denominar ciencia del objeto y la otra como una especie de cultura. En efecto, es propio de un hombre educado convenientemente el poder juzgar de forma certera si el que habla expone bien o no. Tal persona es la que precisamente creemos que está bien instruida, y el tener cultura el poder hacer lo ante dicho. Aparte, consideramos que esa persona por sí sola es capaz de juzgar sobre todos los temas, por decirlo así, y en cambio, otra únicamente sobre un tema determinado” (*Las partes de los animales*, I, 1, 639 a 1 ss.).

Es difícil agregar algo a estas estupendas palabras: por lo tanto, con ellas quiero terminar mi investigación que espero contribuya a revitalizar entre nosotros la filosofía de Aristóteles la cual, a la postre, no es más que el eterno esfuerzo de la razón por vencer las tentaciones de una irracionalidad que, cuando es consciente de sí misma, es siempre una farsa montada en vista de fines no siempre confesables.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Aristóteles

- Metafísica*, trad. it. de G. Reale, Milano, 1995.
- Metafísica*, trad. cast. de V. García, Madrid, 1990.
- Metafísica*, trad. cast. de T. Calvo, Madrid, 1998.
- Física*, trad. cast. de G. De Echandía, Madrid, 1998.
- Tratados de Lógica*, trad. cast. de M. Candel, Madrid, 1995.
- Partes de los animales*, trad. cast., de E. Jiménez y A. Alonso, 2000.
- Acerca del alma*, trad. cast. de T. Calvo, Madrid, 1983.
- Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*, trad. cast. de J. Pallí, Madrid, 1995.

Bibliografía crítica

- J. L. Ackrill, *La filosofía de Aristóteles*, trad. cast. de F. Bravo, Caracas, 1984.
- J. Araos, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona, 1999.
- P. Aubenque, *Sur la notion aristotélicienne d' apories*, en Varios Autores, *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovain-La-Neuve, 1960, pp. 3 – 19.
- P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de V. Peña, Madrid, 1981.
- P. Aubenque, «Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne», en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n. 1, 1964.
- P. Aubenque, *Sur la inauthenticité du livre K de la Métaphysique*, en *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Peripatoi, t. 14, Berlin-New York, 1983.

- E. Berti, *La Metafísica de Aristotele: «onto-teología» o «filosofía prima»?*, en A. Bausola e G. Reale (ed.), *Aristóteles: perchè la metafísica*, Milano, 1994, pp. 117 – 144.
- E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977.
- A. Bausola, *L' edizione rinnovata della Metafísica di Aristotele curata da Giovanni Reale e le ricerche metafísiche presso l' Università Cattólica*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 489 – 506.
- A. P. Bos, *La Metafísica alla luce del trattato De mundo*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 289 – 318.
- J. Brunschwig, «Dialectique et ontologie chez Aristote», en *Revue philosophique de la France et de l' Etranger*, n. 2, 1964.
- J. Brunschwig, *Observations sur les manuscrits parisiens des Topiques*, en G. E. L. Owen (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Oxford, 1968, pp. 3 – 21.
- T. Calvo, «La fórmula *kath' autó* y las categorías: a vueltas con *Metafísica*, V 7», en *Methexis*, IV, 1991.
- M. Candel, *Aristóteles y el sistema del saber*, en C. García, *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, 1997, pp. 217 – 248.
- B. Cassin, *Il senso di «Gama». La strategia di Aristotele contro i Presocratici*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 397 – 430.
- V. Décarie, «La Physique porte-t-elle sur des “non-séparés”?» en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 38, 1954.
- A. De Muralt, «Comment dire l' être? Le problème de l' être et de ses significations chez Aristote», en *Studia Philosophica*, v. XXIII, 1963.
- W. A. De Pater, s. j., *La fonction du lieu et de l' instrument dans les Topiques*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 164 – 188.
- E. De Strycker, s. j., *Concepts-clés et terminologie dans les livres ii à vii des Topiques*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 141 – 163.
- C. J. De Vogel, *Aristotle's Attitude to Plato and the Theory of Ideas, according to the Topics*, en G. E. L. Owen, ob. Cit., pp. 91 – 102.

- C. J. De Vogel, *La méthode d' Aristote en métaphysique d' après Met. A 1-2*, en *Aristote et les problèmes ...*, ob. cit., pp. 147 – 170.
- B. Dumoulin, *Sur l' authenticité des Catégories d' Aristote* en P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980.
- I. Düring, *Aristotele*, trad. it. de P. Donini, Milano, 1966.
- I. Düring, *Aristotle's use of Examples in the Topics*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 202 – 232.
- L. Elders, *The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 126 – 140.
- V. García, «¿I? +; E/9!;+3;? Origen de la polisemia según Aristóteles», en *Revista española de lingüística*, 11/1, 1981.
- A. Ghisalberti, *Percorsi significativi della Metafisica di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 451 – 470.
- A. Gómez-Lobo, *Aristóteles y el aristotelismo*, en J. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Madrid, 1998, pp. 51 – 68.
- W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, trad. cast. de A. Medina, Madrid, 1993, vol. VI.
- T. Irwin, *I principi primi di Aristotele*, trad. it. de A. Giordani, Milano, 1996.
- W. Jaeger, *Paideia*, Madrid, 1982.
- W. Jaeger, *Aristotele*, trad. it., de G. Calogero, 1968.
- H. Krämer, *La noesis noeseos e la sua posizione nella Metafisica*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 171 – 186.
- A. Mansión, *L' objet et la science philosophique suprême d' après Aristote (Met. E 1)*, en *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, 1956.
- A. Mansión, «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», en *Revue philosophique de Louvain*, t. 56, 1958.
- A. Mansión, *L' origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*, en *Aristote et les problèmes ...*, ob. cit., pp. 57 – 81.

- S. Mansión, *Notes sur la doctrine des catégories dans les Topiques*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 189 – 201.
- S. Mansión, *Le rôle de l' exposé et de la critique des philosophes antérieurs chez Aristote*, en *Aristote et les problèmes ...*, ob. cit., pp. 35 – 56.
- V. Melchiorre, *L' analogía in Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 91 – 116.
- M. Migliori, *Rapporti fra la Metafisica e il De generatione et corruptione di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 377 – 396.
- B. Mondin, *Storia della Metafisica*, Bologna, 1998.
- J. Moreau, *L' être et l' essence dans la philosophie d' Aristote*, en *Varios, Autour d' Aristote*, Louvain, 1955.
- J. Moreau, *Aristote et la dialectique platonicienne*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 80 – 90.
- J. Moreau, *Aristote et la vérité antéprédicative*, en *Aristote et les problèmes ...*, ob. cit., pp. 21 – 33.
- P. Moraux, *La joute dialectique d' après le huitième livre des Topiques*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 277 – 312.
- C. Natali, *Attività di Dio e dell' uomo nella Metafisica di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 187 – 214.
- M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, trad. cast., Madrid, 1995.
- P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, trad. it. de V. Cicero, Milano, 1995.
- P. Natorp, *Sull' inautenticità di «Metafisica» K 1-8, 1065 a 26*, trad. It. De V. Cicero, Milano, 1995.
- Oggioni E. – Eusebietti P. *Aristotele, La Metafisica tradotta da P. Eusebietti con una introduzione storica, analitica e filosofica a cura di E. Oggioni*, Padova, 1950.
- J. Owens, *The Doctrine of Being in the aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto, 1963 .
- G. E. L. Owen, *Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 103 – 125.

- G. E. L. Owen, *I42X<"4 J□ N"4<`;<"*, en *Aristote et les problèmes ...*, ob. cit., pp. 83 – 103.
- G. Reale, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona,1999.
- G. Ryle, *Dialectic in the Academy*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 69 – 79.
- G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l' unità della Metafísica di Aristotele*, Milano,1994 (sesta ed.).
- G. Reale, *Struttura paradigmatica e dimensione epocale della metafísica di Arisrotele: «henologia» e «ontología» a confronto*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 37 – 58.
- W. D. Ross, *Aristotele*, trad. It. de A. Spinelli, Milano,1971.
- W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1958.
- C. Rossitto, *La dialettica e il suo ruolo nella Metafísica di Aristotele*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 233 – 288.
- L. Ruggiu, *Rapporti fra Metafísica e física in Aistotele*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp. 319 – 376.
- F. Samaranch, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, Madrid,1991.
- F. Samaranch, *El saber del deseo*, Madrid,1999.
- F. Solmsen, *Dialectic without the Forms*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 49 – 68.
- Th. A. Szlezák, *La prosecuzione di spunti platonici nela Metafísica di Aristotele*, en A. Bausola e G.Reale, ob cit., pp. 215 – 232.
- A.Trendelenburg, *La dottrina aristotelica delle categorie in Aristotele*, trad. it. de V. Cicero, Milano, 1994.
- C. Vigna, *Semantizzazione dell' essere e principio di non contraddizione. Sul libro Gamma della Metafísica*, en A. Bausola e G. Reale, ob. cit., pp.59 – 90.
- A. C. Viano, *La dialéctica en Aristóteles*, en Varios, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, 1971, pp. 48 – 75.

-G. Verbeke, *La notion de propriété dans les Topiques*, en G. E. L. Owen, ob. cit., pp. 257 – 276.

-G. Verbeke, *Démarches de la réflexion métaphysique chez Aristote*, Aristote et les problèmes ..., ob. cit., pp. 107 – 129.

-W. Wieland, *La Física di Aristotele*, trad. it. de C. Gentili, Bologna, 1993.
