

## **Aristóteles y el problema de la ontología.**

### **Aristotle and the problem of ontology.**

**Alberto Rosales\***  
**(Universidad Simón Bolívar)**

Cuando nos preguntamos qué sea el filosofar, en contraste con las otras actividades humanas, podemos responder que este es *un intento de conocer los omniconcernientes y el todo*. Desde hace varias décadas yo llamo “omniconcernientes” a las estructuras y propiedades que se refieren de una u otra manera a todas las cosas. La tarea de determinar qué sea ese todo, así como sus “partes”, sus estructuras y su articulación, puede ser realizada de muchas maneras, a menudo contrapuestas unas a otras. En efecto, sólo pocos filósofos se ocupan de esa tarea fundamental; la mayoría de ellos se olvidan de esta y se ocupan de cuestiones secundarias y hasta superficiales. Por otra parte, esa tarea fundamental puede ser interpretada de muchas maneras. Una de ellas es lo que se ha llamado, a partir del siglo XVII, “ontología”, la cual debería ocuparse expresamente de los entes en total y de su ser. Pero ese título no es necesario, pues Aristóteles mismo, quien ha sido uno de los fundadores de la ontología, tampoco lo conocía. Y hay muchos que han hecho aportes relevantes a la tarea mencionada, y que niegan, sin embargo, tener algo que ver con tal disciplina o tendencia filosófica.

Como es sabido, Aristóteles no ha sido el iniciador del filosofar en Grecia, pero él logró repensar lo que habían dicho sus predecesores, desde los Milesios hasta Platón, confrontándolo sobriamente con los fenómenos mismos, en una forma que puso las bases de la tradición filosófica occidental hasta nuestros días. Sus predecesores buscaban de muchas maneras determinar los fundamentos de las cosas en total y algunos de ellos llamaban ya a las cosas “entes” (cfr. Anaximandro, frg.1, DK I). Aristóteles recoge lo fundamental de esa tradición, cuando pregunta ¿Qué es el ente en cuanto ente?, es decir: en

---

\*El texto de la conferencia de cierre que el profesor Alberto Rosales pronunciará en la Semana de la Filosofía de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela en noviembre, 2016, dedicada a la celebración mundial de los 2400 años de vigencia del pensamiento de Aristóteles.

sí mismo y no en cuanto algo que lo acompaña (*Met.* IV,1). La respuesta es elaborada en *Met.* III, 3 (aporía 7): el ente en cuanto ente es ciertamente algo común a todos los entes, pero no puede ser un género, es decir, algo general que abarca múltiples especies. Esto es así, porque como las diferencias que se añaden al género para formar las especies tienen que ser diversas del mismo, *si el ente o el ser fuera un género, esas diferencias serían diversas de él y por ello no existirían*. Pero como el ente o el ser en general es algo común a todos los entes, tiene que ser lo más universal que hay y ello conduce a la pregunta acerca de cuál sea su universalidad y, a través de ella, en qué consista el ente mismo.

La solución a esa aporía es proporcionada en el libro IV, caps.1-2 de la *Metafísica*. Si hay un tipo de universalidad diverso del género, debemos buscarla en el modo como pensamos y hablamos sobre los entes. En efecto, hay entes, como los seres humanos, que reciben ese nombre por ser de la misma especie, pero hay también cosas diversas en cuanto a su especie que tienen un mismo nombre. Este es el caso de las cosas que llamamos “sanas”, como el clima, el alimento, el ejercicio físico, el color de la piel, las cuales, a pesar de no ser el cuerpo viviente sano, están referidas en algún sentido a éste, que es lo propiamente saludable. En tal caso lo sano es común o general a muchas cosas, porque estas son *análogas* (semejantes) entre sí, en cuanto se refieren a algo uno que merece tal nombre en sentido primario. Este tipo de universalidad *por analogía* es el adecuado al “ente” y a su “ser”. Las cosas más diversas (en cuanto a su género) son sin embargo entes, porque ellos son análogos unos a otros en cuanto se refieren a algo que, *por ser el ente mismo*, es fundamento de tal analogía. Este resultado conduce a una nueva pregunta: ¿Cuál es en este caso, y entre las múltiples cosas que llamamos entes, ese ente primario? La respuesta que da Aristóteles se desarrolla en dos niveles. El nivel inferior concierne a los entes individuales, perecederos. El nivel más alto es el de los entes fundamentales y eternos.

*Primer nivel:* Cuando decimos que los entes “son”, ese verbo tiene tres direcciones significativas diversas. A) El ente propiamente dicho es la cosa espacio-temporal, autosubsistente (*ousía*: entidad), determinada por *lo-que* ella es, su *eidos* (esencia, *quididad*). La cosa así entendida es además la condición de posibilidad de la existencia de otro tipo de entes, que son sus “accidentes” (por ejemplo, la cualidad, cantidad, relación

etc.). Los accidentes no subsisten por sí mismos; ellos *son* sólo en cuanto *van con* la *ousía*. En comparación con la presencia independiente de la *ousía*, el ser de los accidentes es su co-presencia en y con la *ousía*. Esa co-presencia es un modo de ser diverso de la autosubsistencia. Gracias a ella podemos decir, por ejemplo, que una naranja *es*, por accidente, amarilla o verde, acida, sólida etc. y al revés, que esas cualidades *son* esa naranja. Además, podemos decir también que ese color amarillo *es* sólido por accidente, y viceversa, porque ambos accidentes van uno con el otro en la unidad de esa *ousía* (cfr. *Met.* V, 7).

B) La *ousía* y sus propiedades tienen además otra manera de ser, que consiste en *ser más bien que no ser*. Tal ser es lo que después se ha llamado “existencia”. Ese mero ser puede tener dos modos, uno primario que es la *presencia*, que Aristóteles llama *enérgεια*, es decir: *ser-en-obra*, en contraste con el otro modo, que es el *poder-ser* o *ser en potencia* (*dynámei einai*) Cfr. *Met.* V, 12 y VIII, 1 y 6. La *enérgεια* puede ser a su vez en tres submodos: 1) cuando un ente, por ejemplo, una casa en construcción, es inconclusa, inacabada, su presencia es el *devenir* o *movimiento* de su construcción. 2) Cuando tal devenir ha llegado a su cabo, la presencia del ente es el *ser-obra*, es decir: es *cabalmente* su lo-que (*enteléχεια*). 3) Aristóteles llama *praxis* a la presencia peculiar del ser-viviente, que consiste en estar siempre en un devenir, en el cual el viviente alcanza en cada instante su cabalidad. Como puede observarse en estos tres fenómenos el sentido de la palabra “ser” implica un estar en el tiempo y por ello Aristóteles mismo habla sobre el particular en su *Física*, IV,12 (220b32 - 222a9).

C) “Ser” puede significar también *alétheia*, *estar el ente plenamente patente* a nosotros, cuando él *muestra*, es decir, *no oculta*, lo que él en sí mismo es. Cuando él oculta lo que él mismo es, y se muestra como lo que él no es, se trata de algo falso, aparente. Falsedad es un modo de no-ser.

Debido a estos tres sentidos de las palabras “ser” o “ente”, dice Aristóteles en textos como *Met.* V, 7, unas veces que el *ente* y otras veces que el *ser* se dice o significa de muchas maneras. Esto implica que él no distingue o diferencia en ese texto entre Ser y Ente. Sin embargo, su diferencia está sugerida cuando Aristóteles dice “*energeía on*”, es decir: ente *en cuanto a su energeía* (en dativo), y lo distingue con esto de la *enérgεια*

misma (en nominativo) es decir, de su ser (cfr. *Met.* IX, 8,1049b25). Y cuando él dice que *lo que* el ente es (por ejemplo, animal, mamífero, cuadrúpedo etc.), no es una idea que exista separada de los individuos correspondientes, sino que es el *ser-algo de un ente individual* (to tí ên einai tini), distingue con ello implícitamente entre ese *ente* y su *ser-algo* (cfr. *Met.* VII, 6).

*Segundo nivel:* lo dicho vale no sólo para el nivel de los entes *individuales perecederos*, sino también para *el nivel ontológico superior de los entes* que, según Aristóteles, *son siempre* (aei onta). La *Met.* VI, 1 señala de pasadas esos dos *niveles* y por cierto en tres grados, con lo cual sugiere una manera de articular el todo del ente en cuanto tal, diversa de la división según géneros y especies, a saber: a través de *modos de ser*: 1) el nivel inferior es el de los entes individuales *perecederos*, que llegan a ser y dejan de ser en el devenir, y los cuales son estudiados por la *Física*. Si bien ellos tienen el rango de *ousías* individuales, en cuanto *perecederos* no son sin embargo los entes más altos. 2) A un nivel ontológico superior se encuentran las propiedades geométricas y aritméticas de los entes *perecederos*, pues ellas son *eternas*, pero a pesar de esto no son autosubsistentes, sino sólo accidentes de las *ousías*. Como se ve, en esos dos primeros escalones Ar. distingue dos clases de entes al considerarlos en cuanto a dos modos de ser: el ser autosubsistente y la presencia permanente en el tiempo.

3) El nivel ontológico más alto es el de los entes que reúnen *ambas* preeminencias, a saber: las *ousías eternas*. De ellas podemos mencionar primero lo que Aristóteles llama las *ousías simples* (cfr. *Met.* 1041b9, 1072a32), esto es: los *eide* (lo-que) de los entes *perecederos*, pero considerados en sí mismos y sin referencia a la materia de los individuos en los cuales ellos existen, por ejemplo: el ser-hombre, el ser-zapato etc. Pero el nivel supremo es el de la *ousía prote* (primera), la cual consiste en una mente, que no es un mero *poder pensar*, sino un *pensar siempre presente*, el cual es *la patencia de su propio lo-que y por cierto eternamente, fuera del tiempo*. Esa *ousía* es a la vez el *prototipo del ser*, al cual se refieren los restantes entes desde diversos grados de alejamiento. Esa *referencia* consiste en que esos entes, tanto los *perecederos*, como los *astros eternos*, en cuanto *llegan a ser, tienden a aproximarse a ese prototipo* como hacia su meta, sin alcanzarla nunca. Este es el modo en que ese ente supremo hace posible el devenir de los entes *perecederos* y con ello

reúne a todos ellos en un cosmos. Esa *ousía* primera es además el fundamento del sentido de las palabras “ente” y “ser”. Ella es lo que hace posible nuestra comprensión de ser.

¿Pero es la *ousía* primera un dios y esa teoría sólo una teología? Así lo han creído en la antigüedad muchos lectores del capítulo mencionado y del libro XII de la *Metafísica*, pues Aristóteles mismo llama a esa *ousía* “to theïon”, lo divino (ibíd. VI, 1, 1026a18 ss.). Pero el final de ese capítulo sugiere la diferencia sutil que existe entre la Teología y la Filosofía Primera de la siguiente manera: mientras que aquella se refiere únicamente a la deidad y la presenta a la veneración de los hombres, su filosofía es *primera* porque ella piensa *además* a esa *ousía* como el “ente” o el “ser” que (según *Met.* IV, 2.) es el prototipo en referencia al cual todos los otros entes son análogos entre sí (1003b12-17), en cuanto entes, con lo cual ellos constituyen así un gran todo.

Lo dicho es un resumen escueto de unos pocos rasgos esenciales de la “filosofía primera” de Aristóteles, que sólo en la edad moderna ha venido a llamarse ontología. Ese resumen me permite sin embargo expresar por qué Aristóteles ha tenido una posición central en la tradición filosófica. No quiero decir con esto que su pensamiento sea la filosofía definitiva y que todo otro intento de filosofar sea falso. Tampoco afirmo que él haya inventado todo lo que él mismo dijo, pues se apoyó también en lo pensado por sus predecesores. Pero él logró repensar *la estructura de la filosofía*, y por cierto con tal objetividad en la contemplación de los fenómenos, *que ha fundado la posibilidad de la tradición filosófica occidental*. Y por ello su pensamiento está presente hasta hoy en día, de manera expresa o soterrada, en la filosofía actual, como lo revela en nuestro pasado más reciente el pensamiento de Heidegger, al cual queremos mencionar brevemente como ejemplo, antes de concluir.

1) Heidegger proviene de la filosofía idealista moderna, sobre todo de Kant, pero también de Aristóteles y su pregunta por el ser a partir de nuestra comprensión o patencia del mismo, expresada en la manera como hablamos y pensamos. Debido a esa doble proveniencia, Heidegger piensa al Ser como la *patencia* (verdad) de los entes para el hombre, y considera además a esa patencia misma como diferente del ente y a este como independiente de ella, con lo cual se distingue tanto del realismo como del idealismo. Esa patencia del Ser y el ente es el “ahí” (Da) en el cual el hombre existe: *Da-sein*, ser-ahí.

2) Aristóteles piensa expresamente la conexión entre el ser o ente y el tiempo en su *Física* IV, cap. 12. Heidegger busca pensar esa conexión en base de la patencia temporal del Ser, como fundamento del ente humano, en los últimos cuatro capítulos de su obra *Ser y Tiempo*.

3) Heidegger interpreta esa patencia o verdad a partir de la palabra griega “*alétheia*”, pero él entiende esa palabra de una manera diversa de como la usaban los griegos. Para él la verdad es el *des-cubrimiento* de algo *a partir de su ocultamiento previo*, mientras que los griegos entendían usualmente esa palabra como el *no-encubrimiento de los entes*. Así por ejemplo, cuando en los poemas homéricos alguien promete a otro contarle algo *alethés*, no quiere decir que sacará a ese algo de su ocultamiento, sino que hablará sin tapujos, sin ocultar nada. Sin embargo no puede negarse que algunos pensadores griegos entendieron la palabra *alétheia* en el ámbito del ocultarse y del salir del ocultamiento, como Heráclito, cuando dice, por ejemplo, que a la “*physis* le gusta ocultarse” (frg.123, DK I) o que Apolo no muestra ni oculta nada, sino que sugiere (ibíd. frg. 93). Aristóteles, en cambio, no entiende la verdad así (cfr. *Met.* Theta 10).

En su primera época, Heidegger sostiene que el descubrimiento de lo antes oculto es una ejecutoria fáctica del *Dasein*. Luego, entre 1930 y 1932, advierte, en lucha con algunas dificultades de su proyecto, y a través de la interpretación de la doctrina de la verdad en Platón, que *el des-cubrimiento del Ser no puede ser resultado de nuestro libre pensar, pues el encubrimiento del Ser tiene que ser anterior a nuestro descubrir y que, por esto, es el Ser mismo el que primero se descubre al hombre y le sugiere posibilidades ontológicas*. Esa visión estremece al proyecto de *Ser y Tiempo* (SyT) y fuerza a Heidegger a repensarlo todo de nuevo. Ese es el cambio que él ha llamado el “giro” de su pensamiento. Desde esa perspectiva, la filosofía de Aristóteles es sólo uno de los caminos que el Ser ha des-cubierto al hombre.

Esta breve referencia a Heidegger es un ejemplo de lo que significa la tradición aristotélica: no una repetición y comentario de un pensador venerable del pasado, sino un diálogo creador con el mismo, que incluye la posibilidad de la crítica y el distanciamiento. Y es además una señal de lo que he llamado *la unidad* en la dispersión y antagonismo de las filosofías. Esa diversidad de opiniones contrapuestas, que provoca la impresión de que

el filosofar es un ejercicio inútil y no conduce a nada definitivo, sólo es posible porque esa dispersión y lucha no es la realidad última de la filosofía. Su unidad oculta se funda en el descubrimiento del ente en total, llevado a cabo por los griegos y, en un alto grado, por Aristóteles.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Recomiendo a los lectores las siguientes obras de Alejandro Vigo: *Estudios Aristotélicos*, Pamplona (España) 2006 y *Aristóteles*, Santiago de Chile, 2007. Cfr. también. Alberto Rosales, *Unidad en la Dispersión*, Mérida, 2007.