

TOMÁS MELENDO

LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES
MÉTODO Y TEMAS (II)

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

METAFÍSICA DEL ENTE

III. EL TEMA DE LA METAFÍSICA	5
1. El establecimiento del pollajós.....	5
a) El análisis lingüístico	10
b) Confutación de la univocidad del ente.....	22
2. Sabiduría, nous y ciencia respecto al ente polívoco... 35	35
a) La epagogé y los primeros principios.....	35
b) Epagogé y nous.....	45
c) Sabiduría y ciencia.....	52
3. La polivalencia semántica del ente y la prioridad de la ousía..... 58	58
a) Irreductibilidad de los sentidos aristotélicos del ser	58
b) Resolución de los restantes significados en la ousía	66
4. La metafísica, teología «en cuanto» ontología..... 75	75
a) Paralelismo entre las modulaciones del ente y de la metafísica.....	75
b) El ente primerísimo y más propio (el sentido del acto).....	83
IV. CONCLUSIÓN: EL SIGNIFICADO DEL SER ARISTOTÉLICO.....	92

III. EL TEMA DE LA METAFÍSICA

1. El establecimiento del *pollajós*

Muchos son los textos en que Aristóteles afirma que el ente o el ser se dicen de varias maneras. Los hay más o menos completos, más o menos centrales, más o menos de circunstancias. Se encuentran en los libros de *Filosofía primera y segunda* y, con mayor o menor claridad, en los de otras disciplinas, especialmente en el *Organon*. Algunos concuerdan entre sí, mientras otros muestran ciertas discordancias o mutilaciones, aparentes o reales.

En la imposibilidad de examinarlos uno por uno, quisiera dejar constancia de los más temáticos, con el fin de sentar algunas de las bases en las que se apoyará la investigación que sigue.

- Parece coherente copiar en primer término la descripción incluida en el libro V de la *Metafísica*, en el capítulo 7. Y esto, por dos motivos. El primero, porque quizá se trate del texto que ofrece una visión más de conjunto y orgánica. El segundo, porque estamos ante el llamado «diccionario» de la *Metafísica*, en el que Aristóteles compendia el sentido de las principales nociones utilizadas en esta disciplina.

Decimos «compendia» y no «define» porque, en este subtratado, son varios los casos en que Aristóteles se limita a enumerar las distintas acepciones del vocablo en cuestión. Así sucede, por ejemplo, con las causas. En otros, por el contrario, como al tratar de los elementos y de la naturaleza, el Fundador del Liceo nos provee inicialmente de una descripción más o menos en forma, que completa y de la que extrae consecuencias en el resto de los párrafos dedicados a ella.

Tratando del ente, como es obvio, nos encontraremos con una simple y más o menos exhaustiva enumeración. No es fortuito. Ente, según venimos repitiendo, no resulta susceptible de una de-

finición estricta, por cuanto no existe nada más amplio que él que haga las veces de género, y por no serlo él mismo ni gozar de diferencias que lo dividan. Y no admite otra descripción que el elenco de sus significados, justo porque –al menos en primera instancia– éstos se presentan del todo irreductibles: sólo es posible exponer el contenido de este semantema primario apelando experimentalmente a las distintas realidades que engloba bajo su compleja significación.

Y, así, enuncia nuestro pasaje: “Se llama *ente*, uno por accidente y otro por sí [...]. Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de estos [...]. Además, «ser» y «es» significan que algo es verdadero, y «no ser», no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación [...]. Además, «ser» y «ente» significan unas veces lo dicho en potencia, y otras, en entelequia, de estos tipos de «ser» y «ente» mencionados”¹.

En estas palabras queda clara una dicotomía fundamental, señalada al inicio, que contrapone el *ón kath' autó*, o ente por sí o en sentido principal, al *ón katà symbebekós*, o ente coincidencial o por concomitancia. Lo restante no es tan neto. Sobre la ordenación de los grupos de significados internos al ente *per se*, pongo por caso, se ha especulado mucho. No parece, con todo, que exista un criterio claro de jerarquización. Se esperaría una mayor proximidad entre el *esquema de las categorías* y el ente según *la potencia* y *el acto*, por cuanto más directamente relativos al *ón kyríos*. Pero el esquema así resultante queda en el texto truncado por la intrusión del *ón katà lógon*, desmembrado en ser veritativo y no ser falsificativo.

1. *ANAGNÓRTEIS*, *Metafísica*, V, 7, 1017^a 7-1017^b 2.

Una vertebración más *normal*, a tenor del posterior desarrollo de la *Metafísica*, y que coincide en esencia con la del libro VII, sería la que sigue:

1) *Ente por sí y ente por accidente o concomitancia*. Este segundo resultará expulsado del ámbito de toda indagación científica y filosófica, al carecer de causa en sentido propio; y las restantes divisiones se encuadrarán, por tanto, dentro del ente *kath'autó*. Esto justifica su enumeración en primer lugar, como algo que cuanto antes debe ser dejado de lado.

2) *Ser veritativo y no ser falsificativo*. En cuanto modalidades del ente por sí *tal como se presenta en la mente*, también los miembros de esta división quedan excluidos de la consideración del metafísico y relegados más bien a los dominios de la lógica (y, más tarde, de la epistemología). Y esto explica el segundo puesto que le asignamos, como el segundo escollo que hay que superar.

3) *Las categorías*, por el contrario, representan el objeto primordial de la indagación filosófica. Se refieren siempre a entes *per se* y situados fuera del ámbito mental. Entre ellas, Aristóteles privilegia sin ningún tipo de ambages –más aún, con machacona insistencia– a la *ousía*. En cierto modo, es la distinción más relevante.

4) *La potencia y el acto*, aunque discernibles prácticamente por todos los dominios del ser, encuentran su lugar más propio en el ámbito de las categorías. Pero, sobre todo, dentro de ellas ejercen una función resolutive primordial, por cuanto explican un buen número de los problemas planteados a Aristóteles por filósofos anteriores, y permiten establecer una jerarquización que conducirá hasta el Principio supremo, concebido por Aristóteles como *Ousía* en *acto* o como *Acto puro*, sin mezcla alguna de potencia. De ahí su colocación también terminal.

• El otro texto completo, que incluye los cuatro grupos de significados, y de algún modo paralelo al ofrecido, se encuentra un poco más adelante. En él merecen destacarse dos características. Antes que nada, su pertenencia a un libro en que se indaga de forma expresa sobre el ente en cuanto ente. Después, y casi en coincidencia, que la multivocidad ontosemántica pertenece al ente en

cuanto se dice «sin más», en cuanto ente; o, si se prefiere utilizar la terminología del párrafo, al *ón haplôs*.

Escribe, en efecto, Aristóteles: “«Ente dicho sin más (*haplôs*) tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero, y el no-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo, «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto”².

Obsérvese cómo este paso reafirma lo que antes sugeríamos. Con la exclusión inicial explícita del *ens per se*, del que no hace mención, lo que elimina de la especulación del metafísico son el ente por concomitancia, el ser veritativo y el no-ser falsificativo. Y lo que reserva para el estudio de la *prôte philosophía* es justo el ente por sí, constituido por las categorías y por el acto y la potencia.

* * *

Los dos textos que reportaremos a continuación tienen en común que la multivocidad del ente parece quedar reducida a su dispersión en las categorías, y que en ellos se marca una clara prioridad de la substancia sobre los accidentes, relativos todos a la *ousía*, sin la que no podrían existir.

• El primero, del libro IV, se destaca por situarse al inicio de la filosofía primera como ontología y por ser utilizado para justificar y fundamentar que exista una ciencia de algo que de ningún modo puede considerarse un género. La unidad suficiente, sin embargo, para posibilitar un estudio unitario deriva de la ordenación de todo lo que hay o sucede al sustrato substancial que propiamente es.

He aquí las palabras textuales: “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo [...]. Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa (*pròs hèn*) y a cierta naturaleza única, y no equívocamente (homó-

² *Metaphysics*, VII, 2, 1026^a-22, 1-1.

nimamente), sino como se dice también todo lo sano en orden a la salud [...]. Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el no-ente *es* no-ente”³.

• Algo parecido nos ofrece el libro VII, camino ya de la consideración de la substancia como ente primordial. “«Ente» – comienza el presente tratado– se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos significados de las palabras; pues, por una parte, significa la quiddidad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose «ente» en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de éstos es la quiddidad, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido [...] Es, pues, evidente que [...] el ente primero, y no un ente con alguna determinación, sino el ente absoluto (*haplôs*), será la substancia”⁴.

La riqueza de estos dos testimonios es insondable. Los utilizaremos más adelante, cuando se plantee el problema de la reducción o irreductibilidad de los restantes significados del ente a uno solo y principal, y el sentido en que puede hablarse de semejante (ir)resolución.

³ *Ibidem*, IV, 2 1003 a 20 - b 12.

⁴ *Ibidem*, VII, 1 1028 - 10 21.

Señalemos por el momento lo que sigue. En el primero, la aparente dispersión de los significados del ser relativos a la substancia: aunque reductibles en cierto modo a algunos de los predicamentos, se presentan más bien como una enumeración fenomenológica de las «realidades» que ofrece la observación del universo, con una ordenación muy tenue y no unívoca, que parece escalonar esas «realidades» desde las más positivas a las más negativas. En el segundo pasaje, interesa dejar muy claro –en atención a lo que más tarde expondré– la denominación de la substancia como *ón haplôs*: el ente sin más, que antes se multiplicaba en los pluriformes sentidos del ser se aplica ahora de manera exclusiva a uno sólo, el principal, de todos ellos: la *ousía*.

- Pasamos ahora a un texto peculiar, que ha dado mucho que hablar a los intérpretes de Aristóteles y, de manera particular, a Heidegger. Sus peculiaridades son dobles. Por un lado, en lugar de los cuatro grupos de sentidos de nuestras dos primeras referencias, o del único de las siguientes (las categorías), nos encontramos con tres grupos de sentidos, de los que se excluye el *per se* y *per accidens*. Por otro, y esto goza de mucha mayor relevancia, el filósofo de Atenas parece indicar aquí algo opuesto a todo lo visto en el presente parágrafo. A saber, que el significado primario del ser es el que lo conceptúa como verdad.

Escribe Aristóteles: “Puesto que «ente» y «no-ente» se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro, que es el más propio (*kyriótata òn*), verdadero o falso...”⁵. Como veremos, el esclarecimiento del *kyriótata* gozará de importancia notable para la comprensión de todo el problema.

a) *El análisis lingüístico*

Entre los muchos caracteres de los enunciados propuestos, y entre todos los que podrían extraerse de su mutua confrontación, me interesa ahora subrayar exclusivamente uno, patente por otra parte,

⁵ *Metafísica* IV, 10, 1051^a 24-25.

y de enorme relevancia a la hora de establecer el sentido primordial y el origen de la afirmación aristotélica de la polivocidad ontosemántica.

Se trata, como decía, de algo muy elemental, susceptible de ser expresado con pocas palabras: *en todos los textos, la única justificación que se aduce para fundamentar semejante polisemia es que, de hecho, el término ente posee tales significados. O, mejor, que la gente corriente, lo mismo que la mayoría de los científicos y filósofos, cuando hablan, los emplean en esas distintas acepciones.*

El punto de partida es, pues, un *fenómeno*, en el sentido que Aristóteles da con alta frecuencia a este término, que es el de una convicción común, un hecho humano generalizado, un dato de experiencia... que remite, probablemente, a una experiencia anterior. La experiencia inmediata, como decía, es la comprobación de que los hombres conceden esa polivalencia al ente. La que está en su base, que el ente es efectivamente múltiple, que así lo advierten de forma natural o espontánea los componentes de una comunidad lingüística... y que así puede apreciarlo quien se detenga a reflexionar sobre la cuestión.

Desde tal punto de vista, la multiplicidad de significados de los vocablos *eînai* y *ón*, y de sus derivados, es algo de lo que nuestro filósofo se limita *inicialmente* a tomar nota. Pero no todo acaba ahí. Habiéndola negado de manera más o menos expresa otros pensadores, Aristóteles sostiene explícitamente la importancia filosófica que presenta el estudio de la cuestión, y refuta a quienes, como Meliso o Parménides, han forzado la experiencia ordinaria, movidos por las exigencias de la especulación, y han situado en la base de su pensamiento una concepción unívoca del ente, en la que este se dice *monajôs*.

Nos centraremos por ahora en el primer asunto, el de la relevancia del análisis semántico de los términos emparentados con el ser para ejercer una auténtica filosofía.

En el libro proemial de su *Física*, Aristóteles pretende rebatir la opinión de Meliso de que el principio es inmóvil. Alude a la resolución de una cuestión geométrica y añade: como estos geómetras

plantean “importantes problemas de orden físico [de filosofía natural], aunque su estudio no verse sobre la naturaleza, quizá sea conveniente decir algo al respecto, *ya que este examen tiene interés para la filosofía*”. A lo que agrega: “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”⁶.

Aquí, la afirmación es doble. Por un lado, se nos recuerda algo ya visto: la necesidad de distinguir los significados de las palabras, con el fin de no enredarnos en cuestiones meramente verbales, sino atender a la «cosa misma» que se presenta a la discusión. Por otro, que *la solución para algunos de los problemas más hondos que pueden plantearse en filosofía estriba en advertir que ente y ser se dicen de varias maneras*. Cuestión esta segunda que va quedando de manifiesto en párrafos sucesivos cuando, por ejemplo, nuestro filósofo afirme que “el «uno» mismo, como el ser, se dice en muchos sentidos” (185 b 7) o, sobre todo, cuando sostenga en relación a Parménides: “sus premisas son falsas porque supone que «ser» sólo se dice en sentido absoluto, siendo así que tiene muchos sentidos” (186 a 24-25).

Si observamos el contexto de estas afirmaciones, vemos que los significados del ser a que se viene refiriendo se encuentran fundamentalmente en la línea de la *ousía* y de sus *symbebékota*. Cosa que lleva a pensar que fue ésta la inicial gran distinción entre los sentidos del ser establecida por Aristóteles, y nos remite por tanto, para verla en su nacimiento, al temprano libro de las *Categorías*, donde se enuncia por vez primera, y al de los *Tópicos*, compuesto en distintas etapas, en el que explica el sentido y la función del análisis lingüístico.

* * *

Examinando el conjunto de los escritos más antiguos de los *Tópicos* –del II al VII–, así como su desarrollo en los cronológicamente posteriores y, tal vez, en las *Categorías*, puede advertirse

⁶ *Αριστοτέλης, Ἐπίστημολογία*, I 185 a 18-22.

cómo el primer gran descubrimiento de Aristóteles, la división del ente en categorías, llegó a hacerse claro ante sus ojos.

El contexto es el examen del valor de verdad de las proposiciones y, más en concreto, del sujeto y el predicado. El punto de partida, la dialéctica platónica de la *división* del género en subgéneros y especies. Al llevarla a término, descubre Aristóteles la fundamental distinción anticipada ya parcialmente en la Academia. A saber: que algunos términos no admiten una predicación esencial (*kath'ypokeiménou*) sino de los universales de su propia columna, mientras que otros, además de esta predicación «interna» pueden también atribuirse a algunos integrantes de columnas distintas a la suya, aunque no de manera esencial, sino accidental o de inherencia (*en hypokeiméno*).

De Pedro, pongo por caso, cabe predicar *kath'ypokeiménou* «hombre», «animal», «ser vivo»..., al paso que blanco admite una predicación esencial de «color» o de «cualidad», y otras accidentales, como cuando se atribuye a Bucéfalo, animal, planta, silla... o substancia, que es justo la cabeza de serie de aquéllas que no cabe predicar esencialmente sino de las incluidas en el propio género supremo (la *ousía*).

Como puede observarse, la sistematización de Aristóteles deriva en línea directa de la célebre distinción académica a la que antes aludíamos, que separa la realidad en dos grandes bloques: los entes por sí (*kath'autó*) y los entes relativos a otros (*prós ti*). Pero el fundador del Liceo introduce dos grandes innovaciones:

a) Antes que nada, disuelve en distintos grupos, *irreductibles entre sí*, el único magno género de los *prós ti*, que acumulaba según Platón a *todos* los después denominados accidentes: cantidad y cualidad en las primeras formulaciones, los nueve conocidos en los enunciados más completos. Del blanco, por seguir con el ejemplo anterior, no puede predicarse esencialmente ni la cantidad ni el lugar ni la posición ni el cuando; el entender humano no cabe incluirlo ni en la categoría de relación, ni en la de cantidad, ni en la de pasión en su sentido más propio. Con esto prueba, además, la distinta relación a la substancia constitutiva de cada uno de los grupos de *prós ti*.

b) En segundo lugar, como anunciábamos, Aristóteles apunta ya aquí una doctrina capital para el conjunto de su filosofía, sobre todo para la filosofía primera; y de singular relevancia, también, para nuestra propia investigación. Se trata de que el ente y el uno son los más universales de todos los predicados, por cuanto pueden atribuirse a todos los miembros de todas las categorías⁷. Pero no deben concebirse como géneros porque, desde el punto de vista lógico adoptado, no discriminan categorialmente a unas realidades de otras (justo por eso abarcan a todos los predicamentos); y sobre todo porque, al contrario que los géneros, no sólo indican lo común a las distintas realidades, sino también las respectivas diferencias⁸.

Desde este punto de vista, y apelando a distinciones anteriores inspiradas en Espeusipo, ente y uno serán vocablos «homónimos» (o equívocos): atribuibles a realidades del mismo nombre pero distinta caracterización esencial. Animal, hombre o elefante, por el contrario, son generalmente términos «sinónimos» (unívocos): pertenecen a realidades tautónomas cuya definición también es la misma (y, por ende, abarcan sólo lo común de esas realidades de las que se predicán por igual)⁹.

⁷ El bien se encuentra también en todas las categorías, pero según Aristóteles no puede afirmarse de todos los elementos que incluye cada una.

⁸ Leemos en el libro VI de los *Tópicos* (6, 144 a 31 - b 1): “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”. Al contrario, ente y uno se predicán de *todos* los géneros, supremos o próximos, de *todas* las especies y de *todas* las diferencias.

⁹ “Se llaman *homónimas* las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto, v.g.: *vivo*, dicho del hombre y dicho del retrato; en efecto, ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues, si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio de cada una.

”Se llaman *sinónimas* las cosas cuyo nombre es común a varias entidades...”

* * *

¿Con qué nos hemos topado hasta ahora, en esta inicial discriminación de los sentidos del *ón*? Con afirmaciones que formalmente habría que encuadrar dentro de la lógica o incluso de la posterior gramática. Sin embargo, por detrás de ellas asoma ya toda una visión metafísica de la realidad, la propia de Aristóteles, que la separa tanto de sus antecedentes académicos como de todo el pensamiento posterior afectado por el racionalismo deductivista. Al respecto, señala Gilson: “Aristóteles no ha deducido su ontología de alguna crítica previa de la doctrina platónica de las Ideas; al contrario, es una cierta visión, un cierto sentimiento espontáneo de la naturaleza de lo real, las que le han dictado su crítica de la ontología platónica”¹⁰.

Como era muy de esperar, las disquisiciones lógicas revisten ya, desde estos pasos iniciales de la andadura aristotélica, una honda significación ontológica. “En efecto, decir que el ente y el uno son términos homónimos (o equívocos) equivale a admitir que la propia realidad es irreductible a un género único o, si se prefiere, que es heterogénea, variada, múltiple”¹¹. Y con esto, que probablemente admitía también Espeusipo, corrige al último Platón y a Jenócrates, convencidos de la posibilidad de *reducir* la diversidad de lo real a la acción combinada de dos principios idénticos.

Una segunda prueba de la originalidad de este planteamiento se infiere de las acusaciones que Kant y Hegel, entre otros, oponen a la «deducción» aristotélica de las categorías; o, mejor, al hecho de tratarse de una disposición meramente rapsódica, no deductiva, que se limita a enunciar y situar las categorías unas junto a otras, sin mostrar la necesidad con que derivan de un sólo principio.

te enunciado de la entidad es el mismo, v.g.: *vivo*, dicho del hombre y dicho del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo; pues si alguien quisiera dar el enunciado de en qué consiste para cada uno de ellos el ser vivos, daría idéntico enunciado” (*Categorías*, 1, 1 a 1-13). Cfr. *Tópicos* VI, 10 a48 a 24-25.

¹⁰ É. GILSON, *L'être et l'essence*, París, 3ª ed. 1981, p. 50.

¹¹ E. DEBET, *Problemas de Aristóteles*, cit. p. 74.

Kant inicia el párrafo 26 de su *Crítica de la razón pura* con estas palabras: “En la *deducción metafísica* pusimos de manifiesto el origen *a priori* de las categorías mediante su total concordancia con las funciones lógicas universales del pensamiento”¹². Los intérpretes discuten sobre el lugar donde se ha llevado a término esa *deducción metafísica*, pero todo parece apuntar al párrafo 10 del capítulo primero de la *Analítica de los conceptos*. En cualquier caso, es allí donde se encuentran las alusiones a Aristóteles que debemos considerar.

Hablando de los “conceptos puros del entendimiento” que se “aplican *a priori* a objetos”, Kant apunta: “De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total. De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos *categorías*, pues nuestra intención coincide primordialmente con la suya, aunque su desarrollo se aparte notablemente de ella”.

Expone a continuación su Tabla de las categorías y, un poco más adelante, comenta: “La división ha sido hecha sistemáticamente a partir de un principio común, el de la facultad de juzgar (equivalente a la de pensar) y no ha surgido de forma rapsódica, como resultado de buscar al azar conceptos puros, de cuya completa enumeración nunca se puede estar seguro, ya que sólo está basada en una inducción, como tampoco se advierte así por qué son precisamente éstos y no otros los conceptos que residen en el entendimiento puro. La búsqueda de estos conceptos básicos fue un proyecto digno de un hombre tan agudo como Aristóteles. Pero, al no poseer éste ningún principio, los recogió según se le presentaban y reunió, por de pronto, diez a los que llamó *categorías* (predicamentos)”¹³.

¹² I. KANT, *Crítica de la razón pura*, I, II, I, II, § 26; trad. cast. Madrid 1978, p. 171.

¹³ *Ibidem*, trad. cast. pp. 112-114.

dos grandes representantes de la Ilustración alemana consideran a Aristóteles como un precedente de sí mismos, y que su tarea no es sino completarlo, aunque sea con correcciones nada despreciables.

¿Es efectivamente así? ¿Es cierto, como sostiene Kant, que existe una primordial coincidencia entre su propia intención y la de Aristóteles? Sólo para una mirada o excesivamente benévola o excesivamente superficial la respuesta podría ser afirmativa. Entre otras muchísimas realidades, pero no como la menos fundamental, entre Aristóteles y Kant-Hegel se sitúa la radical inversión operada por el *cogito* cartesiano, que modifica profundamente el sentido último del ser y, con él, de la filosofía.

Para Aristóteles, el ser es algo *dado*, algo que se ofrece a su conocimiento y que incluye a Aristóteles mismo en cuanto también él es. Para Kant, en definitiva y última instancia, ese ser resulta irrelevante –acaso por inalcanzable–, y lo que adquiere significado es lo *puesto* por el entendimiento. Hegel realiza aparentemente la síntesis entre ambos, pero cargando absolutamente el acento sobre la razón: es el fruto de ésta lo que, por ser *racional* y en la medida en que lo es, se torna también *real*.

De ahí, asimismo, la enorme diferencia entre sus respectivas metafísicas. Kant y Hegel estaban en lo cierto cuando, desde su propio punto de vista, conceptuaban los elencos aristotélicos de la categorías como simplemente rapsódicos, y no sistemáticos. Aristóteles no dudaría en reconocerlo. Pero ahí, precisamente, reside su grandeza. Porque la mayor cualidad de su metafísica, como vengo repitiendo, es su adhesión a la realidad. Y ésta, ciertamente, no es caótica; pero tampoco sistemática, en el sentido racionalista de la expresión.

Los principios que «explican» el universo no instauran la férrea necesidad que la razón pura o la absoluta pretenden introducir en él. El *verum* está en las cosas antes que en la mente, *causaliter* o *fundamentaliter*. El entendimiento realiza *formalmente* la verdad

venido manteniéndose hasta nuestros días sin experimentar el más pequeño mejoramiento científico ni enriquecerse con ninguna aportación nueva” (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., trad.

cuando –con un acto supremo de silencio– se deja penetrar por la riqueza variopinta de lo que es. No cuando impone *sus* leyes a una presunta realidad que, al cabo, sofocada por el rigor de esas exigencias, acabará por dimitir y desaparecer, dejando a la razón sistemática a solas consigo misma.

No sólo la intención de Aristóteles es substancialmente distinta de las de Kant y Hegel, sino que, hablando en puridad, se sitúa en sus antípodas. Comenzando por su primer gran hallazgo –el de las categorías–, lo que el filósofo de Atenas pretende es descubrir las vertebraciones de lo real, de ese *ón hê ón* que se muestra y dice de muchas maneras. Las modulaciones del pensamiento y del lenguaje le interesan tan sólo –o principalmente– en la proporción en que reflejan la geografía de lo existente. Sirven, cabría repetir, como indicios o pruebas *quia* de que la realidad es múltiple y plurimorfa. Pero Aristóteles en ningún momento pretende *agotar* la rica polifonía de lo existente; y, menos todavía, plegándolo a las exigencias de un pensamiento autárquico y monótono.

Aunque más tarde matizaré las conclusiones, concuerdo en substancia con el juicio de Berti: “por medio de las categorías, Aristóteles pretendía tan solo describir una realidad a su parecer infinitamente variada y plural y, en consecuencia, no reductible a un principio del que las categorías pudieran ser deducidas. En fin de cuentas, mediante su doctrina de los predicamentos, Aristóteles expresa una concepción de la realidad totalmente opuesta a las de Kant y Hegel, una concepción pluralista, contingentista, problemática, de acuerdo con las más genuinas exigencias de la experiencia, y no algo monista, determinista y sistemático, tal cual lo exigiría una construcción filosófica realizada con anterioridad y al margen de ella”¹⁹.

* * *

¹⁹ E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, cit., p. 76. En concreto, lo que no veo tan claro es la índole *problemática* de la filosofía aristotélica. Tampoco me parece que pueda declarársela *dogmática*, pues tales etiquetas posteriores resultan inadecuadas para señalar la intención aristotélica de una aproximación a lo real.

Queda, pues, claro que la inicial adquisición del *pollajôs* no responde a un intento sistemático, si por sistema se entiende lo pretendido, entre otros, por Kant y Hegel. ¿Puede, con todo, hablarse de sistema (de las categorías) en esa acepción *débil* que antes considerábamos en segundo término?

Es significativo que muchos aristotélicos hayan revestido la clasificación del Maestro con los tintes de lo orgánico (así, por ejemplo, Francisco de Araujo²⁰); pero más todavía el que hayan pretendido que esa organicidad no es otra que la ofrecida de manera objetiva por las cosas mismas: es decir, algo que, en su versión completa, corresponde a la estructura interna más íntima, y a las relaciones recíprocas, de las realidades materiales.

No existe argumento convincente para negar que éste fuera también el sentir del propio Aristóteles. Para él, las categorías son los modos o clases supremos del ser y de la predicación; por consiguiente, y en última instancia, “la estructuración de la tabla categorial sigue un orden que refleja la constitución de lo real”²¹... aunque *según el conocimiento que de ella tenía el Filósofo*.

Como es obvio, esto implica varios supuestos y algunos problemas. En primer término, y entre los supuestos, la correspondencia proporcional entre lo real y lo lógico, a la que más de una vez nos hemos referido. Pues si en los *Tópicos* (I, 9 103 b 29-39) se acentúa el aspecto de predicación de las categorías, y en la *Metafísica* (VII, 3 1029 a 20-21) sus valencias ontológicas, en ninguno de estos textos, ni en los otros paralelos, están del todo ausentes las dos dimensiones en juego²². Las categorías son a la par lógico-gramaticales y ontológicas. Su constitución refleja la relación exis-

²⁰ Cfr. FRANCISCO DE ARAÚJO, *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam tomus primus*, Burgos y Salamanca 1617, lib. V, q. 1, a. 1.

²¹ M. BEUCHOT, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, cit., p. 131.

²² Como escribe Düring a propósito de las categorías, “en el escrito sobre ellas y en los *Tópicos* la doctrina es idéntica en todos los puntos principales. También en *Delta* las categorías son concebidas en lo esencial semánticamente. Mas era muy obvio que la doctrina, semántica desde un principio, fuera empleada al mismo tiempo en la vivaz discusión de cuestiones ontológicas” (J. DÜRING, *Aristóteles*, cit., p. 100).

tente entre lógica y ontología. Y, como hemos insinuado, entre ellas se da un claro nexo, que Aristóteles tematizará en más de una ocasión.

Y aquí aparece el segundo supuesto, ahora metodológico y más bien propio de nuestro estudio. Me refiero al carácter nuclearmente homogéneo que hemos atribuido al pensamiento del Estagirita. O, si se prefiere, a la índole progresiva de la formación de su filosofía, que hace que una determinada adquisición se vaya paulatinamente enriqueciendo, y en su caso rectificando, con los logros de momentos sucesivos y de fases más maduras. En principio, esto haría posible una evolución en nuestro objeto de estudio. Pero, a la vista de textos y contextos, semejante despliegue debe negarse, medularmente, en lo que atañe al cuadro de las categorías.

Así, sin embargo, no se resuelven todas las dificultades. Lo mostrado hasta el momento es que la *concepción aristotélica* de la realidad permanece en esencia inmutada con el transcurso de los años y desde sus escritos más tempranos y, por ende, que también resta inalterada, en su núcleo original, la clasificación y organicidad de los predicamentos. Pero ¿quién asegura que esa visión del mundo sea la correcta? Porque si no lo fuera, como la organicidad del cuadro que estamos considerando no remite en fin de cuentas sino a la propia disposición de las cosas –y no a ninguna ley autónoma de pensamiento o lenguaje, al contrario de lo que sucede en Hegel y en Kant–, la estructuración de las categorías resultaría infundada. Si no es posible avalar que no existe error o arbitrio en la apreciación de lo real por parte del filósofo de Atenas, ¿cómo la disposición de su elenco no resultaría, sin pretenderlo, artificial?

Hemos visto a Kant y a Hegel objetar en esta dirección genérica. También lo hicieron Descartes y bastantes de sus seguidores. Y así, en la *Logique* de Port-Royal (parte I, c. 3), Arnauld asegura que se trata de una ordenación arbitraria. Tiempo después, A. von Humboldt irá más lejos, al declarar que toda clasificación de este tipo resultará subjetiva o, al menos, sujeta a la convencionalidad del lenguaje. Y así otros muchos.

En la actualidad la lista de los detractores no sería ciertamente breve. Por una parte, James Gould, que acusa al conjunto de artifi-

cial; Ludwig von Bertalanffy, que lo reputa no objetivo, sino sujeto al marco lingüístico cultural en que nació; lingüistas como Benveniste, que consideran el esquema basado simplemente en el idioma griego; antropólogos como Labarre, que lo ven determinado tan sólo por la cultura del propio Aristóteles...

Ryle, por su parte, afirma acusadoramente que los predicamentos en cuestión no se remontan hasta la misma realidad, sino que se detienen en el lenguaje... *ordinario*. “Aristóteles –escribe– parece contentarse con tomar el lenguaje ordinario como guía para obtener la lista de preguntas principales y, así, de tipos de predicados”²³.

* * *

Veremos dentro de unos instantes que Aristóteles hace algo más, e incluso definitivo. Pero antes, aceptemos la objeción, para poner de manifiesto algunos de los caracteres de la filosofía primera del Estagirita.

Ante todo, es obvio que nuestro filósofo provee a sus categorías de alcance real. En bastantes de las ocasiones en que habla de los sentidos del ser –y no hay que olvidar que este es el marco adecuado para los predicamentos–, o bien aduce simplemente el cuadro más o menos completo de las categorías y sus derivados, o bien y más significativamente señala los elementos de ese esquema como aquellos entre los múltiples significados del ente que han de ser estudiados por la filosofía primera. ¿Motivos? Porque, al contrario de lo que sucede con el ente por concomitancia o con el ser veritativo, y de manera más clara aún que en el acto y la potencia, las categorías reflejan las configuraciones de lo existente con independencia de nuestro entendimiento: estructuran lo que puede denominarse *ón* en su sentido más propio.

¿Con qué fundamento lo afirma? Lo veremos con detenimiento en epígrafes sucesivos. Por ahora baste adelantar que en última instancia se apoya, como al tratar de los restantes sentidos del ser,

²³ G. RYLE, “Categories”, en A. FLEW (ed.), *Logic and Language*, Oxford 1955, p. 66.

en la experiencia común y en el alcance de realidad que a esa experiencia confiere. Y añadir, para responder a la pregunta que dio origen a estas disquisiciones, que –como ya explicábamos–, el análisis del lenguaje ordinario no es fin *a se*, sino que sirve para esclarecer la realidad que me desvela semejante conocimiento. Hasta aquí, en resumen, algo de lo que podría decirse a Ryle.

Pero Aristóteles, además, asegura que las categorías son realidades absolutamente primarias, principios: es decir, el propio ente en algunos de los sentidos en que se dice *pollajôs*. Y esto lleva a concluir que su conocimiento no diferirá, en gran cosa, del conocimiento de los restantes principios. En consecuencia, por tratarse de algo primario, demostración cumplida de las categorías no puede haber. Su captación, por tanto, estará encomendada al *nous*, arropado por la *epagogé* y por algunos procedimientos dialécticos. Entre estos, hemos considerado ya el análisis del lenguaje, que permite esclarecer la aprehensión inicial. Pero cabría también *confirmar* esa captación mediante un procedimiento peculiarísimo de la metafísica aristotélica, en el que asimismo nos detendremos dentro de unos instantes.

Así lo explica Beuchot²⁴: “En definitiva, tal vez el único camino de argumentar a favor de un esquema categorial (que coincide con el modo de argumentar a favor de los primeros principios seguido por Aristóteles) es el argumentar por las consecuencias, que es el argumento considerado por el mismo Ryle como el argumento filosófico por excelencia, la humilde *reductio ad absurdum*, que es presentada por el Estagirita como el *análisis* o la *resolutio* de una cuestión tan «de principio» y fundamental.

“De hecho, así argumentaron ya algunos escolásticos medievales, señalando [...] los errores categoriales que se seguían de no respetar las relaciones entre categorías en la predicación enunciativa. De una manera general, su procedimiento consiste en excluir falacias y antinomias lógico-semánticas por esta regimentación categorial”.

24. M. BEUCHOT, *Essays on Aristotle's Categories*, cit. p. 128.

Veamos qué puede significar todo esto en el contexto global de nuestro trabajo.

b) *Confutación de la univocidad del ente*

Lo que en castellano suele conocerse como «argumento *ad hominem*» o «reducción al absurdo», es el procedimiento dialéctico al que ya hemos aludido bajo el nombre más amplio de *confutación* (o *refutación*). En griego se lo denomina *élenkos* o *aporema*. Y se habla de *elenchus* o de *demonstrare elenchice*, en latín.

Sin duda alguna, la más conocida de todas las confutaciones es la que Aristóteles lleva a cabo en defensa del principio de contradicción. Vamos a aludir a ella según la versión clásica de *Metafísica* Γ, para después sacar algunas conclusiones que permitan avanzar en nuestro estudio.

El contexto es la consabida pregunta sobre el titular autorizado para el análisis de los primeros principios. Aristóteles responde que, “puesto que es evidente que los axiomas pertenecen a todas las cosas en cuanto entes (pues esto es lo que tienen en común), al que conoce el ente en cuanto ente corresponde también el estudio de esos axiomas” (1005 a 26-30).

Primera cuestión interesante, aunque en apariencia sólo de matiz: la prioridad de naturaleza –no necesariamente cronológica– del conocimiento del ente sobre el conocimiento y análisis esclarecedor de los *axiomata*. Lo cual, desde mi propia perspectiva, que no corresponde por fuerza con lo *expresamente* dicho por Aristóteles, manifiesta la primacía del ente como principio absolutamente primero, anterior incluso al de la más noble de las *dignitates*.

Apreciación que queda confirmada por estas otras palabras del Estagirita: “también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los principios más firmes sobre las cosas” (1005 b 7-11).

Pero aquí apuntan además un par de caracteres que también considero interesantes para el esclarecimiento del estatuto propio de la metafísica. El primero, la índole eminentemente *viva* de este saber que permite e impone un progresivo ahondamiento un co-

nocer mejor (*málista*) incluso los principios absolutamente primeros y, más en concreto, el ente. Se infiere de ahí, como ya sugería, que la filosofía primera es una paulatina ostensión –un esclarecimiento– *de* los mismos principios, y no sólo ni prioritariamente un proceder *a partir* de ellos. En segundo lugar, y también lo he apuntado, que la elucidación refleja o técnica del ente, como la del principio de no contradicción, no se configura como un inicio absoluto, sino que «se mueve» ya en la ordinaria e inicial aprehensión del *ón* (en la que el metafísico, como veíamos, profundiza, pero nunca la supera en el sentido de «dejarla a las espaldas»).

* * *

Mas prosigamos. Después de determinar Aristóteles las propiedades con que debe adornarse el principio absolutamente primero de todo razonamiento, pasa a enunciarlo como sigue: “*es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* [...] Es, en efecto, imposible que nadie crea que lo mismo es y no es, como alguno piensa que dice Heráclito” (1005 b 18-25).

Añade Aristóteles que este principio es el antes, más y mejor conocido y que, precisamente por eso, no admite demostración; y que manifestaría una palmaria ignorancia quien pretendiera lo contrario. “Es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas [...]; y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?” (1006 a 6-11).

Y continúa: “Pero también de este principio cabe una demostración refutativa (*élenkos*) [...], con tal de que diga algo el adversario. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene [nada que decir]. Un individuo así, en tanto que tal, sería semejante a una planta” (1006 b 11-15).

Estamos, quizá, ante el paso más conocido de toda esta defensa de los primeros principios. Me interesa señalar, entre lo mucho que de él se ha dicho que para seguir adelante en la ostensión de

este axioma, para probar que se yerra al negarlo, es imprescindible una situación dialógica (o dialéctica, en sentido clásico). Es necesario un interlocutor, al menos fingido. ¿Quiere esto decir que este *elechice demonstrare* no incrementa en nada el conocimiento de quien ya admite su vigencia?, ¿que el pensador solitario puede perfectamente contentarse con la patencia nativa del primer principio? Permítaseme no responder todavía a este interrogante, pues constituye una de las claves de mi modo de ver la metafísica. Lo que de entrada sí queda claro es que nadie podrá probar la primera de las *dignitates* fuera de un diálogo, por cuanto en ese intento, entonces apodíctico, tendría que acudir a principios más notorios que el que está en cuestión, cosa por definición imposible; o, es la otra posibilidad, habría de caer en una demostración circular, en una petición de principio, apoyándose para demostrar algo en aquello mismo que pretende poner de manifiesto.

No es así. Aristóteles distingue claramente entre *élenkos* y demostración estricta: “demostrar por vía de confutación –dice– no es lo mismo que demostrar; ya que si uno intentara demostrar [los axiomas] se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, habrá refutación y no demostración” (1006 a 15-18).

Lo más importante de estas observaciones –la necesidad de un interlocutor para no incurrir en una *petitio principii*– ha sido a menudo y autorizadamente comentado. Y en seguida apelaremos a ello. Pero me urge señalar un detalle quizá no del todo aristotélico, pero de notable importancia para la completa intelección del asunto.

Algo, por otra parte, que señala la distancia cuasi infinita a que se encuentran Aristóteles y Descartes. Pues cabría afirmar que lo que éste realiza gustoso con el *cogito*, después de aplicar a todo la duda disolvente, y aparentemente forzado por las reticencias de los escépticos, lo lleva a término Aristóteles respecto al primer principio, que él nunca pone en duda, acuciado también por quienes se empeñan en negarlo²⁵.

25. La cuestión que surge inmediatamente cuando se afirma de las afirmaciones

En efecto, nos referimos al carácter un tanto «forzado» con el que el Estagirita se aviene a realizar su *élenkos*. Parecería que éste deriva de la obstinación de ciertas personas en negar la no-contradicción: “hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además, creerlo” (1005 b 35-1006 a 1). Esta afirmación ¿es sólo una excusa para desplegar la defensa del primer principio de todo razonamiento, o es más bien una exigencia de la verdad, que lleva a rebatir las opiniones falsas para que de esta suerte quede patente la correcta? Así planteada la cuestión, la respuesta resulta más que obvia: teniendo en cuenta cuanto dijimos del poder veritativo de la dialéctica, así como la honradez intelectual de Aristóteles, no parece en ningún caso que éste esté utilizando la negativa de algunos como una especie de truco para exponer sus propios hallazgos sin que, en efecto, con ello se ponga en juego la verdad. Pero, una vez admitido esto, surge otro interrogante, similar al que antes planteábamos: ¿piensa Aristóteles que uno incrementa la ostensión de los principios por el hecho de apalancarlos por un procedimiento dialéctico?; ¿se torna entonces más íntima o profunda la patencia de lo que afirma este axioma?

* * *

También es esta una cuestión a la que intentaré responder más adelante. Ahora prefiero subrayar las condiciones que el Estagirita establece para que, en efecto, el *élenkos* pueda llevarse a término. “El punto de partida de todos los argumentos de esta clase — expone— no es exigir que el adversario reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición

estampadas en las *Cuestiones preliminares*. Después de dudar —incluso estableciendo hipótesis claramente desorbitadas— de todo lo que es, Descartes se queda a solas con el pensamiento como principio primero. Sin necesidad de poner personalmente en duda la no-contradicción, sino haciendo que se autodestruya quien pretende negarla, Aristóteles refuerza la convicción del primer principio y puede desplegar toda la riqueza contenida en los sucesivos encuentros con el ente (con una realidad que engloba, pero trasciende enormemente la simple existencia).

de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro; esto, en efecto, por fuerza ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro” (1006 a 18-240).

La clave de todo el pasaje, y de lo que sigue a continuación, es el término *lógos*, que García Yebra traduce por «razonamiento» y Calvo, en ocasiones, por «lenguaje significativo». En Aristóteles quiere indicar, de manea ordenada, una y otra cosa... y mucho más: en definitiva, apunta a esa «particularidad» sublime que hace al hombre elevarse sobre los animales y sobre las plantas (y ahora se entiende por qué el adversario que no pone en juego el *lógos* se ve rebajado a la condición de estas últimas). No hay *lógos*, propiamente hablando, en quien no admite un significado para las palabras (externas e internas). Pero en cuanto ese *lógos* actúa, incluso mínimamente, lo hace según el principio de no-contradicción y confirma su validez, aun cuando quien lo pone en juego quisiera rechazarla.

En efecto, continúa Aristóteles, “si accede a decir algo habrá ya demostración, pues ya habrá algo definido”. E inmediatamente agrega: “Pero el culpable o responsable [el causante: *aítios*] no será el que demuestra, sino el que mantiene [lo dicho]; pues al intentar destruir el logos sigue manteniendo el logos [razonamiento o lenguaje significativo, según las versiones que utilizo]. Además, quien concede esto ha concedido ya que hay algo verdadero sin demostración (por consiguiente, no se puede afirmar que todo es así y no es así)” (1006 a 24-29).

Curiosamente, lo que Aristóteles sitúa entre paréntesis constituye una suerte de conclusión, acaso redundante, de todo el argumento. Sin embargo, no detiene ahí su andadura. Ahora empieza a ejemplificar la situación que ha descrito, a través, en primer término, de la palabra «hombre». Quien la pronuncia con afán de significar, entiende por ella algo determinado –animal bípedo, por ejemplo– y no cualquier otra cosa o la total indefinición (no-hombre, que, en efecto, indeterminadamente se refiere a todo excepto hombre).

No estimo necesario seguir a Aristóteles en estos pasos finales, aunque significativos. Sólo querría subrayar dos cosas. Ante todo, que la alternativa que Aristóteles plantea para «demostrar» el principio de no-contradicción es la de su proposición contradictoria. Frente al «es imposible (nunca es posible) que lo mismo sea y no sea...», el adversario sostendría (¿?) «(alguna vez) es posible...». Cabe, es cierto, que el adversario se niegue a entablar un diálogo filosófico: entonces no hay por qué intentar mostrar nada, pues la sabiduría, como vimos, implica un interés real, y quien está desprovisto de él no merece la atención del filósofo. Pero en cuanto se decida a establecer ese diálogo o, lo que es lo mismo, a pronunciar una palabra con sentido, se confuta de inmediato el «es posible...», y queda automáticamente demostrada su contradictoria: ya que entre una y otra no existe medio: “si (ni siquiera) alguna vez es posible, resulta por fuerza imposible”.

A lo que habría que añadir que las concreciones de la negación del principio, las defensas del carácter contradictorio de la realidad, admiten una pluralidad de expresiones distintas, incluidas las recíprocamente contrarias. En la medida en que, con más o menos conciencia y de forma también más o menos mediata, las nuevas filosofías adoptan maneras inéditas de argüir a favor de la contradicción, o la implican con sus postulados, el metafísico se verá solicitado a confutar tales formulaciones. De este modo, la filosofía primera, aun cuando adquiere conocimientos válidos desde sus comienzos, no resuelve de una vez por todas las cuestiones de principio que pueden plantearse, sino que se abre al diálogo con toda filosofía posible. Conoce, y conoce válidamente incluso antes de la confutación. Pero tiene que mostrar *–elenchice–* que su planteamiento es capaz de vencer las mil y una variedades de negación del primer axioma que han ido e irán surgiendo a lo largo de la historia.

A estas dos anotaciones básicas, cabría agregar otra, cuyo desarrollo pormenorizado nos llevaría demasiado lejos. Y es que, en la explanación ejemplificadora del argumento que hemos analizado, y que inicia con el análisis de la palabra «hombre», Aristóteles pone en juego no una noción unívoca y monolítica de *ón*, similar a la de Parménides, sino un ente que se conjuga desde el primer in-

tante en distintos modos de ser: desde la *ousía*, sobre la que carga en parte el peso fundamental de la prueba, hasta diversos géneros de lo accesorio (*symbebékota*). Estamos ante un indicio claro de que el *pollajôs* se sitúa para Aristóteles, como antes hemos insinuado, incluso por delante de la no-contradicción, por cuanto para «demostrar» ésta acude a las diversas modalidades del ser²⁶. Pero prefiero abordar ya los dos pasajes principales en que Aristóteles se empeña en demostrar *elenchice* que el ente en cuanto tal no puede ser uno y homogéneo.

* * *

– **Los eléatas.** *Física I*, 2-3. En este primer texto queda claro de nuevo que el *pollajôs* es un principio absolutamente primero del que no cabe demostración; y que, por eso, la única manera de confirmarlo es mostrar las aporías en que incurren quienes lo rechazan: por tanto, el *élenkos* o la *confutación*.

De todo esto me interesa ahora resaltar un elemento clave. A saber: que la multiplicidad del *ón* se configura como una verdad evidente por sí misma. Y, por ende, que su conocimiento no depende originalmente de la dialéctica, ni siquiera como análisis del lenguaje, sino de lo que podríamos llamar experiencia inmediata o, mejor, *epagogé*, que culmina en el *nous*.

Lo encontramos, referido en particular al cambio, en un conocido texto del libro I: “Por nuestra parte –sostiene Aristóteles–, damos por supuesto que las cosas naturales, o todas o algunas, están en movimiento; esto resulta claro por *epagogé*” (*Física I*, 2 185 a 12-14).

La utilización del plural –*tà physei*– indica ya que los entes naturales son múltiples y que la multiplicidad acompaña por fuerza al movimiento, siendo tan evidente o incluso más que éste. Pero Aristóteles lo confirmará de manera expresa un poco más adelante, en un pasaje que guarda cierto parecido con otros ya citados. En el libro II de la misma *Física* se lee, en efecto: “Que la natura-

²⁶ Sobre esta afirmación volveremos más adelante, al hablar ya de Tomás de Aquino y su metafísica y determinación del ser.

leza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es evidente que los entes son múltiples; y el pretender demostrar lo que es claro por lo que es oscuro resulta propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es” (*Física II*, 1 193 a 3-6)²⁷.

Patente, pues, que la multiplicidad de los entes es algo primario, que no supone conocimiento previo alguno: que la aprehensión inicial del ente y la del ente múltiple son, al término, una y la misma cosa (aunque no, acaso, para la reflexión).

Pues bien, la confutación de las posturas contrarias dejará todavía más claro que esa multiplicidad equivale o implica justamente el *pollajôs*. Que hay ente quiere decir, para Aristóteles, que hay múltiples entes; y ese “que hay muchos entes” significa que, en sí mismo, el ente es (y se dice) de muchas maneras.

Esto, como vengo advirtiendo, es indudable, y se sitúa en los primeros pasos del conocimiento espontáneo maduro (aunque aquí la cuestión no esté suficientemente explicitada) y en los de ese conocer reflejo y técnico que constituye la metafísica. Para quien la cultiva, todo este asunto, advertido inicialmente de forma más o menos confusa, se irá tornando cada vez más claro y patente (aunque nunca llegue a suprimir del todo la oscura claridad de una aparente contradicción, que conducirá la mirada intelectual hasta el Principio absolutamente Primero, donde esa aporía se resuelve).

Confirma esa patencia el pasaje que sigue, con el que se comienza la refutación, todavía general, de la doctrina eleática de la unidad-univocidad del ente: “El punto de partida más apropiado – escribe entonces Aristóteles–, *desde el momento en que el ente se dice de muchas maneras*, será ver qué quieren decir los que afirman que todas las cosas son una: si que todas son sustancia, o cantidad o cualidad...” (*Física I*, 2 185 a 20-23). Y agrega, tras desplegar tales posibilidades: “Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el todo fuese

²⁷ Modifico aquí la traducción de Echandía (Madrid 1995), por considerar mi propuesta más adaptada al original griego. En lo sucesivo, seguiré en principio esta versión, introduciendo los cambios que estime convenientes.

un todo de substancia 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 substancia o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo a lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la substancia, ya que todas ellas se dicen de la substancia como de su sujeto”²⁸.

Por su parte, “Meliso afirma que el ser es infinito. El ser –objeto Aristóteles– sería entonces una cantidad, porque lo infinito es infinito en cantidad, pues ninguna substancia puede ser infinita, ni tampoco una cualidad ni una afección, salvo que lo sean accidentalmente, esto es, si cada una fuese al mismo tiempo una cantidad. Porque para definir el infinito tenemos que hacer uso de la cantidad, no de la substancia ni de la cualidad. Luego si el ser es substancia y cantidad, es dos y no uno. Pero si sólo es substancia, entonces no será infinito ni tendrá magnitud alguna, porque tener una magnitud sería tener una cantidad” (*Física I*, 2 185 a 32-b 7).

El conjunto del pasaje, igual que la prosecución de todo el texto, podría presentar la apariencia de una petición de principio a quien no tuviera presente la diferencia entre *élenkos* y demostración estricta, que antes hemos citado: la que Aristóteles expone en la *Metafísica*, al confutar a los negadores del principio de contradicción.

No se trata, ahora como entonces, de que Aristóteles *se apoye* en aquello mismo que quiere demostrar para hacerlo manifiesto. Aristóteles no pretende demostrar nada, justo porque lo que defiende resulta patente a cualquier observador sin prejuicios. Son los otros quienes se oponen a lo obvio y, al hacerlo, muestran jus-

²⁸ ARISTÓTELES, *Física I*, 2 185 a 26-32. Para no extenderme, expondré —y sin comentar— sólo alguna otra prueba confutatoria de las aducidas por Aristóteles frente a las distintas posibilidades ofrecidas por sus interlocutores. A continuación, me limitaré a poner de manifiesto cómo en todas ellas, y en la mayoría de forma explícita, el Estagirita sitúa el origen de los absurdos que implican, en la afirmación de que el ente se dice *monajós*.

Un análisis bastante exhaustivo de este texto y del posterior de la *Metafísica* puede encontrarse en G. REALE, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la «tavola» dei significati di esso secondo Aristotele”, en *Rivista de Filosofia* (Napoli), 1964 (56), pp. 289-326.

tamente –¡ellos, no Aristóteles!– que su postura es aporética. En todo caso, lo que hace el Estagirita es subrayar la razón de este absurdo: puesto que negáis que el ente es y se dice de muchas maneras, y afirmáis por el contrario que es uno y sólo unívocamente se predica, desembocáis –a través de los problemas que coherentemente se os suscitan– en la confirmación de esa misma evidencia (el *pollajós*) que absurdamente os empeñáis en negar.

Lo primario, por tanto, lo más aparente y conocido, no es que el ente sea uno... de forma que hubiera que demostrar su multiplicidad. Lo obvio, en cambio, es esa multiplicidad onto-semántica (las dos vertientes constituyen para Aristóteles un «fenómeno» palmario) que, contra toda evidencia, los eléatas y algunos otros niegan.

Incurren estos también en errores insalvables al sostener que todo es uno. Pero, “*puesto que el «uno» mismo, como el ente, se dice en muchos sentidos*” habrá que examinar, teniendo esto en cuenta, el significado de sus afirmaciones²⁹. Analiza entonces Aristóteles los sentidos del uno que considera pertinentes para el problema planteado y muestra que si el todo es uno en el sentido de continuo, si lo es en cuanto indivisible o si lo es por tener todos los entes la misma definición, se acabará afirmando exactamente lo opuesto que en el punto de partida: o que es múltiple, o que es divisible o que todas las cosas son nada y el ente el no-ente.

Después considera la dificultad que experimentaron ciertos antiguos para sostener que algo pudiera ser a la vez uno y múltiple. Ante esto, de una manera u otra suprimieron el *es* de sus expresiones, “a fin de evitar que lo uno se hiciera múltiple si se le añadía el «es», como si «uno» y «ser» sólo tuviesen un único significado. Pero los entes son muchos [...]. Ante esto se quedaban perplejos, pues tenían que admitir que lo uno era múltiple, como si no fuera posible que una misma cosa sea una y múltiple sin oposición, pues lo que es uno puede ser *uno en potencia o uno en acto*” (*Física*, I 2 185 b 25-186 a 3).

Pasa después a refutar las posturas de Meliso y Parménides, que “hacen razonamientos erísticos (ya que parten de premisas falsas y

29. Cf. ARISTÓTELES, *Física*, I, 2, 185 b 7-11.

sus conclusiones no se siguen...)”. Y sostiene que las premisas de Meliso, cuyos argumentos resultan más toscos y fáciles de deshacer, “son falsas porque supone que «ser» sólo se dice en sentido absoluto, siendo que tiene muchos sentidos”. Y tres cuartos de lo mismo sucede a Parménides: también éste “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» (*hóper ón*) y [«es uno»] «lo que propiamente es uno» (*hóper hén*)”. Siguiendo por este camino –rebate Aristóteles–, se niega aquello mismo que se pretendía sostener. Se desemboca, por ejemplo, en un absurdo “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”. Y en otras muchas contradicciones que muestran que no se ha distinguido entre *ousía* y *symbebékota*, por suponer que es y ente tienen sólo un significado (cfr. *Física*, I, 2 186 a 3-187 a 10).

* * *

– **Los platónicos.** *Física*, I, 3. *Metafísica*, XIV, 1088 b 30-1090 a 15. Al inicio del capítulo tercero del primer libro de la *Física*, cuando ya ha rebatido convenientemente a Parménides, Aristóteles habla de algunos, *éinoi*, que se han hecho eco de las doctrinas eleáticas, aunque intentando rectificar las aporías en que éstas han desembocado.

Se ha discutido largamente sobre la identidad de esos *éinoi*. Las posiciones fundamentales giran en torno a una doble alternativa: se trataría de los atomistas, como prueba el pasaje paralelo de *Sobre la generación y la corrupción*³⁰; o, quizá mejor, de los platónicos, a tenor del desarrollo de la tesis efectuado en la *Metafísica*³¹.

³⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre la generación y la corrupción* I, 8 324 b 35-325 a 32. Militan entre los defensores de esta hipótesis BURNET, ROSS, CHERNISS y UNTERSTEINER.

³¹ Cfr. IDEM, *Metafísica* XIV, 2 1089 a 2-6. Defienden esta posición, entre otros, ARISTÓTELES, BURNET, ROSS, CHERNISS y UNTERSTEINER.

Para resolver el problema eleático de la unicidad del ente, los platónicos han respondido o bien introduciendo un no-ser, que debería interpretarse no como lo Diverso del *Sofista*, sino como la Díada indefinida; o bien oponiendo a las dicotomías de Zenón algunas grandezas indivisibles (que serían en nuestro caso las líneas no secantes). “Pero evidentemente –objeta Aristóteles– no es verdad que si «ser» sólo tiene un significado, y no es posible al mismo tiempo la contradicción, que entonces el no-ser no es”. Pues frente a esta eliminación radical del no-ente, “nada impide que haya, no el no-ser absoluto, sino un no-ente determinado”.

Es decir, frente a la univocidad eleática del no-ser argumenta Aristóteles con la pluralidad de significados de lo negativo, correspondiente casi de forma plena a las respectivas figuras del ente positivo. Y agrega, como contraprueba de que su planteamiento se apoya por completo en la polivalencia onto-semántica del ente, que tampoco es necesario afirmar que si no existe nada fuera del ser en sí, todo es uno. Porque, prosigue Aristóteles, el no ser puede y debe interpretarse como el no-ser determinado al que se acaba de aludir y que recorre, entre otras, todas y cada una de las categorías. Con lo cual, termina, “nada impide que el ente sea múltiple. Y es entonces evidente que la unidad del ser entendida en este sentido, resulta imposible” (*Física I*, 3 187 a 1-10).

La conclusión del entero pasaje, según Reale, es la que sigue: todas las contradicciones que hemos advertido “constituyen la más palmaria confirmación de *la imposibilidad de entender unívocamente el ente* y, por ende, de *la multiplicidad de sus significados*”³². Confirmación, permítaseme recordarlo, que se lleva a cabo mediante el *élenkos* de las posturas contrapuestas.

Según acabamos de sugerir, los argumentos expuestos escuetamente en este pasaje de la *Física*, son desarrollados adecuadamente en el libro postrero de la *Metafísica* aristotélica. No interesa un despliegue pormenorizado de estas confutaciones, que en esencia amplían lo que acabamos de exponer, sino tan sólo señalar los as-

³² G. REALE, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la «tavola dei significati di esse secondo Aristotele»”, cit. p. 211.

pectos más pertinentes para nuestro trabajo. Esto podría reducirse a una sola afirmación: que el motivo principal de la desviación de los platónicos “es la manera arcaica en que se plantearon el problema”: a saber, su admisión acrítica de que el ente es y se dice *monajós*, y que, por consiguiente, habría que refutar el aserto parmenídeo y mostrar que el no-ente también es: pues de la conjunción del ente con el no-ente surgiría la multiplicidad de lo real³³.

Comienza ahora a argüir Aristóteles, basándose justamente en el modo no arcaico de enfocar la cuestión. Esto es, el que sostiene la multiplicidad onto-semántica del ente y, como consecuencia, también la del no-ente (cfr. *Metafísica*, XIV 1089 a 6-19). Y, tras exponer lo absurdo de la hipótesis que hace coincidir el no ente con lo falso, como principio de generación de las cosas, expone su propia solución: “Mas, puesto que el no ente tiene, según los casos, los mismo sentidos que las categorías, y además hay el no-ente en el sentido de lo falso, y el no-ente en cuanto potencia, de éste procede la generación; es decir, del no-hombre, pero hombre en potencia, se genera el hombre, y de lo no-blanco, pero blanco en potencia, lo blanco, y lo mismo si se genera uno que si se generaran muchos” (*Metafísica* XIV, 1089 a 20-31).

Prosigue Aristóteles pasando revista a otras aporías platónicas y vuelve a hacer residir sus motivos en un sólo punto: la ausencia de distinción de los sentidos del ente y, más en concreto, no haber admitido la potencia, que constituye, en definitiva, la raíz análoga de cualquier pluralidad. Y termina: el no-ser que los platónicos postulan para superar a Parménides no resuelve dificultad alguna, siendo a su modo indeterminado como lo era el ente parmenídeo. La causa de los errores de uno y otros es no haber diferenciado

³³ “Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas, pero el principal es la manera arcaica en que se planteaba el problema. En efecto, les pareció que todos los entes serían uno, el ente en sí (*autò to ón*), si no se resolvía y refutaba el argumento de Parménides: «Pues nunca se demostrará que las cosas que son no son», y que era necesario probar que el no-ente es; pues así los entes, si son muchos, porcederán del ente y de alguna otra...” (*Metafísica* XIV, 1089 a 25-1090 a 6).

con claridad los múltiples sentidos del ser y, sobre todo, las categorías y la potencia.

“Al advertir los absurdos en que incurren estas doctrinas – podíamos concluir con Reale³⁴– confirmamos del mejor modo posible la validez de la discriminación de los múltiples significados del ser que la *experiencia* y la *evidencia* muestran originariamente”.

2. Sabiduría, *nous* y ciencia respecto al ente polívoco

a) La «*epagogé*» y los primeros principios

Lo que Reale califica aquí como «*experiencia*», vimos que el propio Aristóteles lo denominaba en ocasiones *epagogé*. Por eso, tal vez resulte oportuno, antes de continuar nuestro trabajo, analizar brevemente cuál es el significado de este término y cuál la función que a lo designado por él Aristóteles atribuye en la captación por el *nous* de los primeros principios.

Comencemos desde lejos, de una manera todavía no técnica, insistiendo en que el *pollajôs* constituye para el Estagirita un *fenómeno* aprehendido intelectualmente. O, con otras palabras, que el fundamento de la afirmación de la pluralidad del ente no es otro que: (a) lo advertido directamente al observar la realidad con penetración metafísica y (b), de manera complementaria, la observación también directa de que, en el lenguaje cotidiano, los hablantes utilizan los términos ser y ente, y sus múltiples derivados, en varios sentidos. No hay, por tanto, en los inicios, ninguna preocupación ni sistemática ni metodológica. Una vez más, es la realidad la que instaura la polivalencia ontosemántica del ser y del ente.

Consideremos por contraste, y brevemente, el planteamiento de un autor que, muchos siglos después, pretende remitirse en última instancia a los descubrimientos del Estagirita (aunque sea cons-

³⁴ G. REALE, “La impossibilit  di intendere univocamente l'essere e la «ta-
lante dei significati di esso secondo Aristotele” cit. p. 214.

ciente de las diferencias que lo separan de él). Se trata de Duns Scoto, con quien empieza a asentarse en Occidente esa concepción del *ens* tan lejana a la de Aristóteles, y que más tarde dará origen a la ontología como *metaphysica generalis*.

En Scoto, la afirmación de la total univocidad del ente tiene dos presupuestos metodológicos: el inicial, de origen gnoseológico: el *ens in quantum ens* unívoco es el objeto primero de nuestro entendimiento³⁵; y el segundo, de carácter apologético: asegurar el contenido prevalentemente teológico de la metafísica.

Scoto no parte, como Aristóteles, de la experiencia, sino, *exclusivamente*, de la complejidad histórica de los problemas de su tiempo³⁶, y de la consecutaria necesidad de mantener la prioridad de Dios dentro de las cuestiones integradas en la metafísica.

¿Qué es necesario realizar para seguir manteniendo estos *a priori*? Una radical inversión del contenido y los caracteres del ente aristotélico. En efecto, anticipándose a Suárez, Scoto intentará precisar la extensión del ente no mediante la enumeración de sus diferentes significados –lo que sustenta la polivocidad y la analogía–, sino mediante su oposición a la nada, que equipara y homegeneiza todo lo que es: “*comunissime (est ens) prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil*”³⁷.

Con esto, Scoto confirma la vía que conducirá a entender la metafísica, pretendidamente aristotélica, como en inicio destinada al estudio de un ente que posee la unidad *de un concepto* –es la univocidad lógica³⁸–, común a todas las realidades a fuerza de no incluir ninguna concreta determinación real. Es decir, extendiendo la predicación propia de los conceptos generalísimos a nociones que

³⁵ “... si ens ponatur aequivocum creato e increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri” (DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3).

³⁶ Cfr., al respecto, E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit., p. 64 y ss.

³⁷ DUNS SCOTO, *Quodl.*, q. 3, n. 2.

³⁸ “Univocatio logica (consistit) in sola unitate conceptus”, explica TH. BARTH, el principal especialista en este tema, en su *De argumentis et univocatio- nis ratione*, cit., p. 19.

tradicionalmente han venido a considerarse como transcategoriales (y que con mucha cautela podrían calificarse como conceptos). O, si se prefiere, situándose en una perspectiva no sólo distinta, sino radicalmente opuesta a la que hace a Aristóteles sustentar las tesis fundamentales acerca del ente y de la metafísica que hemos esbozado y continuaremos analizando.

Heidegger constituye un buen testigo de esta tendencia escotista. En el trabajo que le dedica desde 1914, y que publicará en 1916, el filósofo alemán escribe: “En Duns Scoto se encuentra una observación que goza de un aire incluso moderno: tenemos a menudo la experiencia de tener frente a nosotros algún género de objeto, sin saber si es substancia o accidente; en otras palabras: ese a modo de objeto no posee todavía determinaciones categoriales más precisas. Cuando tenemos un cierto objeto a la vista del espíritu, puede subsistir la duda respecto a la categoría que le corresponde, si exista por sí o gracias a otro: de hecho, su índole de realidad no se encuentra todavía determinada, y sin embargo, algo se está dando a nosotros. *Aliquid indifferens concipimus*: captamos algo todavía preliminar a cualquier concreta conformación categorial. En consecuencia, el *ens* significa el sentido englobante de la esfera de los objetos *in genere*, el aspecto de lo que permanece en el ámbito de lo objetual; es la categoría de las categorías. El *ens* permanece conservado (*salvatur*) en cualquier objeto, con independencia del modo en que éste se encuentra diferenciado en la riqueza de su contenido [...]. El *ens* constituye algo *último, supremo*, más allá del cual no puede uno elevarse en la indagación”³⁹.

Descubrimos aquí un conjunto de afirmaciones de neto sabor antiaristotélico, mal discernidas por Heidegger, heredero también en este punto de una tradición que ha sofocado, en extremos nada tangenciales, el verdadero sentir del Estagirita. Por orden de apari-

³⁹ M. HEIDEGGER, *Il senso dell'essere e la «svolta»*, ed. de A. MARINI, FLORENCIA 1982, pp. 23-24. Una doctrina esencialmente idéntica se encuentra en los pasos iniciales de la Introducción a *Sein und Zeit*, donde Heidegger deja también ver su dependencia de esa escolástica desviada que malinterpreta la esencia del pensamiento medieval.

ción: 1) La identificación entre ente y *género de objetos*: el *ens* vendría a coincidir con *las cosas* (excluyendo a quien las capta), tomadas en su generalidad. 2) La cualificación de ese ente como *indiferens*, que hace de él justo lo pre-categorial, en lugar de constituirlo como «lo radicalmente otro» respecto a las categorías y a los géneros (por otro lado, sigue en pie que el ámbito de cuanto viene expresando es sólo el de lo *objetual*). 3) Tercera, la anomalísima caracterización de ente como «categoría de las categorías», que se coloca en las antípodas del ente supracategorial aristotélico. 4) La exclusión de lo diferencial en la aprehensión del ente, que de este modo se introduce de manera decidida en la categoría de lo *abstracto*. 5) Y definitiva, aunque implícita, la configuración del ente como género generalísimo, absolutamente indiferenciado y primero, justamente, en virtud de su indeterminación.

Nada, perdóneseme la rotundidad, del *ón* aristotélico.

En concreto, la *epagogé* «salva» la polivocidad del ente del Estagirita porque asegura la *presencia* de los singulares en el universal. Éste, por tanto, no puede prescindir de las diferencias. Veámoslo.

* * *

Un análisis somero de la *epagogé*, como el que aquí pretendemos⁴⁰, tiene que iniciarse comentando la más conocida definición de Aristóteles al respecto. La de los *Tópicos* (I, 12, 105 a 13-14), donde la *epagogé* es caracterizada como “el camino desde las cosas *singulares* hasta el *universal*”.

De aquí pueden extraerse ya un par de conclusiones. La primera, que se trata de un procedimiento que hace posible la unión de

⁴⁰ Un estudio sistemático y fundamental de esta doctrina clave de Aristóteles es el ya citado de H. ZAGAL, *Retórico, inducción y ciencia en Aristóteles*, que lleva precisamente como subtítulo *La teoría de la epagogé*. De inspiración inmediata para lo que ahora vamos a desarrollar nos ha servido C. VIGNA, “Sulla figura aristotelica dell'epagoghé come struttura del sapere originario”, en *Revista di Filosofia Neo-Scolastica* 81, 1979, pp. 306 ss. Por nuestra parte, nos limitaremos a exponer algunas consideraciones fundamentales, en espera de tratar más definitivamente el asunto al estudiar a Tomás de Aquino.

dos elementos extremos en el orden cognoscitivo: el singular y el universal; o, mejor, los singulares y el universal que de algún modo los resume. La segunda, que nada se dice respecto al despliegue del proceso. Lo que se subraya son los extremos –singulares, universal–, sin explicar por ahora la naturaleza del camino: el punto de partida serían las realidades empíricas existentes; el de llegada, el universal supraempírico que sólo existe, como tal, en nuestro entendimiento.

Esto parece claro. Sin embargo, hay que ponerlo en duda a la vista de otro texto mucho menos conocido hasta hace algunos años, pero al que cada vez se va concediendo más importancia. Es largo, y de no fácil traducción. Dice más o menos así: “Resulta posible conocer algo ya a partir de un conocimiento previo, ya simultáneamente”, en un acto cognoscitivo en el que el conocimiento coincide con el acaecer del conocimiento. Cosas conocidas de este segundo modo son, “por ejemplo, todas las que resultan estar subordinadas al universal, gracias al cual se tiene conocimiento de ellas”. Y ejemplifica: “que todo triángulo tiene ángulos [cuya suma es] equivalente a dos rectos, es cosa conocida de antemano; en cambio, que una figura inscrita en un semicírculo sea un triángulo, esto se conoce simultáneamente, por *epagogé* (en el sentido que Candel identifica con “comprobación”: *epagómenos*)”. “En efecto –añade Aristóteles de inmediato–, hay cosas que se aprenden de este modo, de suerte que el último término no se conoce a través del término medio: se trata de todas las cosas singulares, y [de las] que no se dicen de sujeto alguno”⁴¹.

Este pasaje obliga a no traducir de manera universal y automática *epagogé* por «inducción». Porque si inducir expresa el camino que va de los singulares al universal, aquí se nos está hablando de otro conocimiento, también *epagógico*, donde el sentido parece invertirse, por cuanto se «va» del universal a cada uno de sus singulares. La *epagogé* íntegra parece, pues, constar de dos partes complementarias: la una ascendente, podríamos decir, y la otra descendente.

41. *IPM. Análisis aristotélico*, I, 1, 71a 17–

“Una primera consecuencia de esta más amplia concepción de los procesos epagógicos –comenta Vigna– parece ser la mayor relevancia de la naturaleza de los *extremos* del camino que debe recorrerse, respecto a la *dirección* del camino recorrido. Con otras palabras, en el proceso cognoscitivo que Aristóteles considera de naturaleza epagógica, lo que importa es el hecho de que se establece un nexo entre particular y universal”⁴².

El segundo corolario es la necesidad de profundizar sobre los caracteres propios del *camino* al que Aristóteles alude en la exposición clásica de los *Tópicos*. ¿Por qué? Porque desde un cierto punto de vista, y es importante subrayarlo, no existe mediación posible entre lo particular y lo universal: nada hay que pueda establecer un puente entre ellos, porque, en cuanto tales, encarnan una contrariedad que no admite medio. Y esto, como veremos, presenta una importancia notoria. El *proceso*, por tanto, se referirá más bien al orden psicológico de captación del universal, que se resuelve en fin de cuentas en la *repetida consideración y confrontación de los singulares* hasta que, *en ellos*, en virtud de sus semejanzas, transverbera el universal.

Son célebres al respecto los dos pasos paralelos de los *Analíticos posteriores* (II, 19, 99 b 23-100 b 15) y de los inicios mismos de la *Metafísica* (I, 1, 980 b 25-981 a 30). Y es conocida también la reinterpretación y el complemento que de ellos hicieron algunos autores medievales –Averroes, por ejemplo–, hasta sacar a la luz, en todo su vigor, la labor fundamental de la cogitativa.

En nada de esto puedo detenerme ahora. Me interesa subrayar, por el contrario, esa presencia mutua de lo universal en los singulares y de los singulares en el universal, a la que apelábamos hace unos instantes, calificándola además no sólo de mutua, sino de inmediata.

Cierto que los textos aristotélicos son insuficientes para explicar los caracteres de esa copertenencia, así como el modo en que tiene lugar. De ahí la densa labor interpretativa de sus comentadores, en

⁴² C. VIGNA, “Sulla figura aristotelica dell’epagoghé come struttura del sapere...”

la que nos adentraremos al estudiar este mismo problema en Tomás de Aquino. Pero Aristóteles, afincado en la experiencia propia y ajena, *afirma lo bastante* para poder sostener sin lugar a dudas la continuidad entre lo sensible y lo inteligible; una continuidad, por otro lado, perfectamente coherente con la metafísica que le sirve de base: con la afirmación de la unidad substancial del sujeto humano, por una parte, y con la composición de materia y forma en todas las realidades corpóreas, por otra.

Es justamente esta metafísica lo que perdieron de vista el empirismo y el racionalismo, igual que cierta escolástica y buena parte de los intérpretes modernos de Aristóteles. Y, con ella, se desvaneció la posibilidad misma de cualquier copresencia de lo experimental y lo intelectual estricto, de la continuación de la sensibilidad en la inteligencia y, por ende, de la imbricación de sus respectivos objetos. La consecuencia ha sido el surgimiento de un conjunto de aporías y la instauración, dentro del conocimiento humano, de dos dominios independientes y difíciles de conjuntar: el de la pura sensibilidad, sin alcance inteligible alguno, por una parte, y el de la abstracta inteligencia, carente de contenido real (recuérdese a Leibniz), por otra.

Por ejemplo, toda la exposición del conocer aristotélico que lleva a cabo Guthrie en su *Introducción a Aristóteles*, a la que ya hemos recurrido, se encuentra pilotada por este prejuicio de fondo: que en el Estagirita malconvivirían, en imposible unidad, un logicismo derivado de Platón, en el que el entendimiento actúa con total independencia de la sensibilidad, y el empirismo propio de Aristóteles –¡y aquí el autor apela a Hume!–, contenido sin embargo y viciado por la presencia del elemento platónico.

«Empirismo + leyes lógicas», sin interpenetración mutua: ése es el monstruo con el que Guthrie pretende darnos a conocer a Aristóteles⁴³: algo que el Estagirita ha tratado de eliminar justamente

⁴³ Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, tomo VI, pp. 183 ss. Especialmente relevante de la incompreensión de Guthrie es el tratamiento despectivo del *nous* aristotélico, que nosotros, por el contrario, consideramos central para la comprensión de su metafísica. Sólo a modo de ejemplo: “El *nous* es la *praxis* aristotélica y la *praxis* que el mismo Hume confesó

con la doctrina de la *epagogé*, que cabría explicitar como «circulación del universal en los singulares, o viceversa» y como “la inmediatez sensible en sinergia originaria con la inmediatez inteligible”⁴⁴.

* * *

Esta doble inmediatez presenta una particular fuerza y vigor cuando lo que está en juego no es ya la sinergia entre cualesquiera tipos de singulares y universales, sino la que existe entre el ente en cuanto ente y todas y cada una de las realidades concretas a las que apela este principio.

Como dice Vigna, “si el pensamiento epagógico es la quintaesencia de la estructura de la inmediatez (sensible-noética), la realización perfecta de este pensar poderoso, más aún, absolutamente poderoso, está propiamente constituida por el conocimiento de los primeros principios y, por ende, de la primeras nociones”, entre las que destaca como absolutamente primaria, antes incluso de la división entre nociones y juicios⁴⁵, la de ente: *quod primum intellectus concipit quasi notissimum*.

“Aristóteles –prosigue Vigna– nos dice explícitamente que los primeros principios son conocidos por inducción (*epagogé*). Pero del contexto se infiere que la inducción de la que éstos derivan se distingue de otras realizaciones del proceso inductivo, por cuanto no parece resultar de la enumeración de una serie de casos particulares. Puede decirse que aquí, en la *epagogé* de los principios, el nexo entre lo particular y lo universal resulta de una inmediatez *pura*, pues el conocimiento del particular es *simultáneamente* co-

que le había desconcertado, cómo reconciliar los dos principios «*de que todas nuestras percepciones diferentes son existencias diferentes, y de que la mente nunca percibe conexión real alguna entre existentes diferentes*» (pp. 205-206). Pienso que el acercamiento entre los dos autores no puede sino impedir la más mínima comprensión de las intenciones y el modo de obrar del Estagirita.

⁴⁴ C. VIGNA, “Sulla figura aristotelica dell'epagoghé come struttura del sapere originario”, cit., p. 310.

⁴⁵ En éstos se toma una referencia mucho más adelante.

nocimiento del universal, y el conocimiento del universal es *simultáneamente* conocimiento de lo particular. Ciertamente, no es casualidad el hecho de que justo aquí el texto aristotélico tienda a hacer de la epagogé sinónimo del *nous*. Por otra parte, si la intuición de los primeros principios, que garantiza en fin de cuentas el fundamento de todo proceso demostrativo, es la *arjé* del pensar porque es lo *innegable*, y si lo innegable es un conocimiento *epagógico*, el supremo conocimiento innegable, el conocimiento del ente, es *simultáneamente* conocimiento del *ente sensible*”.

Y añade todavía: “El contacto aporético de estos dos significados, anunciados y realizados sinérgicamente en la epagogé, representa entonces el motor mismo del entero pensar metafísico. El ente sensible es de hecho la concentración en un solo punto de las voces (inmediatas) de la experiencia (sensible) y del logos. Escuchar estas voces en toda su espesura y densidad, volverlas a escribir analíticamente, componiéndolas en una partitura sin disonancias, es justamente la tarea suprema de la metafísica”⁴⁶.

Muchas de las sugerencias contenidas en esta excelente cita no podrán ser explicitadas del todo hasta que haya hecho su aparición expresa el acto de ser. Pero ya ahora, trascendiendo lo que sería interpretación literal del propio Aristóteles, podemos subrayar un par de cosas.

Antes que nada, que la aprehensión de los primeros principios judicativos supone, con una prioridad al menos de naturaleza, la captación de las nociones primeras y, en concreto, lo que antes llamábamos «aprehensión primordial de realidad» o del ente en cuanto ente. Éste, como ya sugeríamos, y como dirá de forma explícita Tomás de Aquino, es lo absolutamente primero, *el primer principio*, en el que de algún modo se incluye todo conocimiento posterior⁴⁷.

⁴⁶ C. VIGNA, “Sulla figura aristotelica dell'epagoghé come struttura del sapere originario”, cit., p. 310.

⁴⁷ Cfr., particularmente, TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 c: “Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil postest apprehendi ab intellectu, sicut id quod primum cadit in credulitate intellectus
... ..

No, como es obvio, en el sentido de que todo lo demás pueda deducirse de él, sino más bien porque cuanto pueda captar cualquier persona en la integridad de una existencia lo aprehende naturalmente dentro del contexto creado por esta aprehensión primordial, que de forma progresiva se enriquece en virtud de esos nuevos contenidos.

Por otro lado, que el ente es lo primero que concibe nuestro entendimiento no quiere decir que las restantes concepciones vengan *detrás* de esta inicial, sino, por decirlo de algún modo, que *se incluyen* en esa atmósfera primordialmente constituida; y que lo hacen *porque* todo lo que podemos conocer a través del entendimiento tiene, *en la realidad*, razón de ente (en alguno de los múltiples significados que ya hemos comenzado a analizar).

* * *

Y aquí es donde empiezan a encajar algunas de las piezas que hasta el momento iban quedando sueltas. Por un lado, Aristóteles sostiene, sin ningún género de dudas, que en su sentido más fuerte el ser sólo puede predicarse de los singulares. Por otro, con no menos vigor afirma que la metafísica trata del ente en cuanto tal, es decir, según creo entenderlo, en cuanto que realmente es, y tal como es. Por tanto, prioritariamente de los singulares.

Esto ha chocado, durante siglos –pero no para los mejores– con la verdad en apariencia incontrovertible de que la *noción* de ente es máximamente universal y, por lo mismo, generalísima o genérica.

Ahora estamos en condiciones de rechazar la segunda ilación: el ente que conocemos, y al que por ahora vamos a suponer que en nuestro entendimiento se configura como una noción, es máximamente universal, sí, pero en absoluto general ni genérico. Y es que el entendimiento humano, gracias a la doble dirección de la *epagogé*, se encuentra en constante continuidad con los sentidos, de modo que el universal se advierte en los singulares y los singulares

omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, *sicut in principiis*”

en el universal, una vez que éste haya sido formado. Por eso cabe caracterizar al ente como lo máximamente universal-concreto. Y por eso no es viable una ontología o *metaphysica generalis*, que prescindiera de la singularidad y las diferencias.

La doctrina del *pollajôs*, si no yerro, constituye el primer indicio y la más inevitable consecuencia de cuanto vengo expresando. La metafísica, como a su modo el conocer ordinario, al contrario de otras ciencias, no se sitúa al término de un proceso de remoción de las características configuradoras de lo concreto. Precisamente porque, ya en Aristóteles, apela al ente en cuanto que es, invierte la perspectiva y recupera *todas* las diferencias..., puesto que todas ellas *son* y pertenecen al ente en cuanto que es. Por eso, no quiero repetirlo, el ente no es un género.

De ahí, como vengo afirmando, la inevitabilidad del *pollajôs*. Si el *ón hê ón* apela a lo existente *también* como concreto, englobará en sí, incluso en su significado más amplio, el principio de discriminación que afecta a lo que es. Más todavía: esto sucede no a pesar de tratarse del ente en su significado más amplio, sino justo porque nos referimos así a él: al ente como tal (*haplôs*).

Si es cierto que el auténtico universal mantiene a su modo a los singulares, y si el ente en cuanto ente incrementa la universalidad hasta el punto de invertir la perspectiva de los universales genéricos, ha de constituirse por fuerza, según sugería, como el máximo universal-concreto. Como una noción (?) que, en virtud de su suprema universalidad, por apelar directamente a la condición de ser, acoge todas las diferencias que, al contrario de lo que sucede en los géneros, se refieren también directamente a la condición de ser.

La presencia del *pollajôs* en el sujeto mismo de la *prôte philosophía* no es sino un índice, pienso que resplandeciente, de que más que a la ciencia, la metafísica remite al *nous* en cuanto que aspira a la *sophía*.

b) *Epagogé* y *nous*

El conocido texto de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles estudia los cinco modos principales de saber, concluye que el cono-

cimiento de los principios debe ser reservado al *nous*. Después de tratar del arte, se nos dice: “Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el *nous*, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el *nous*, como disposición de estos principios”⁴⁸.

En bastantes otros pasajes, la función del *nous* parece ser presentada como una especie de fulguración inmediata, de aprehensión sin mediación alguna; por eso, como ya en alguna ocasión he sugerido, la mayoría de los intérpretes hablan, a propósito del *nous*, de visión, aprehensión videncial, razón intuitiva o, más directamente, de intuición.

Sin embargo, acabamos de ver que Aristóteles adscribe también el conocimiento de los primeros principios a una suerte de proceso, a una vía o despliegue, que él –al parecer por vez primera en el lenguaje técnico– califica como *epagogé*. Se trata de un camino que, enfocado desde el punto de vista psicológico, no puede dejar de aparecer como complejo, e incluso como muy complejo.

¿Cómo conciliar el papel intuitivo del *nous* y el procesual de la *epagogé* en la aprehensión de los primeros principios? El problema es bastante clásico entre los intérpretes de Aristóteles. Y hay quienes consideran que no existe forma de lograr un acuerdo y hablan, una vez más, de contradicción en el pensamiento del Estagirita⁴⁹.

Pienso que el asunto resulta más incomprensible en la medida en que se pretende hacer del *nous* una especie de facultad previa e independiente de la aprehensión de sus contenidos. Mientras que, de manera similar a los otros cuatro modos de conocer estudiados en la *Ética*, Aristóteles conceptúa al *nous* como hábito, como *héxis*⁵⁰. Es decir, como una disposición adquirida, de la que el Fundador del Liceo suele hablar solamente *después* del análisis de

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 6, 1141 a 1-8.

⁴⁹ Por ejemplo, A. GRANT, *The Ethics of Aristotle*, Londres, 4ª ed. 1885; TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie*, II, Berlín 1885.

⁵⁰ Cf. *op. cit.*, *Historische Beiträge zur Philosophie*, II, 10, 100 b 18, 100 b 6.

la inducción⁵¹; o que, según el conocido texto del final de los *Analíticos posteriores*⁵², parece hacer depender de la resolución de determinadas aporías: en efecto, sólo tras resolver éstas quedará claro *cómo* los principios nos llegan a ser familiares y conocidos y *cuál* es la disposición adquirida (*héxis*) que los conoce (donde de nuevo el cómo se logran los conocimientos y cómo se forman los hábitos precede al tratamiento del *nous*).

Todo lo cual permite concluir a Couloubaritsis: “A nuestros ojos, el Estagirita considera el *nous* como la conclusión del proceso de inducción, al menos de la inducción como condición de posibilidad del conocimiento originario. Todo parece indicar que el *nous* se constituye al mismo tiempo que el universal, por la presencia o la constitución misma del universal”⁵³.

* * *

Planteado así el problema, intentemos una solución propia (aunque acorde, según pienso, con el sentir del Filósofo de Atenas). Se basará en algunos presupuestos, de índole más metafísica que epistemológica.

El primero de ellos es la continuidad, en el sujeto humano, entre entendimiento y sensibilidad. Continuidad que tiene su fundamento, como ya antes advertíamos, en la unidad substancial intimísima que se establece entre cuerpo y alma, y en virtud de la cual debe afirmarse que quien conoce, siempre, es el todo⁵⁴. Pero ahora hay

⁵¹ Cfr., entre otros, *Analíticos posteriores*, II, 19, 100 b 3 y ss.; I, 3, 72 b 27-30; *Metafísica* VI, 1, 1025 b 10-16; VII, 17, 1041 b 9-11.

⁵² II, 19, 99 b 17-19.

⁵³ L. COULOUBARITSIS, “Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote?”, en *Revue Internationale de Philosophie* (34,113), 1980, p. 449.

⁵⁴ Al respecto, valga esta fundamental observación de Aristóteles en su tratado *Sobre el alma*: “solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos, luego cabría concluir que el alma se mueve. Esto último, sin embargo, no se sigue necesariamente. Pues por más que entristecerse, alegrarse o discurrir sean fundamentalmente movimientos y que cada una de estas afecciones consista en un ser-movido y

que dar un paso más. Sostener, en continuidad con el espíritu aristotélico, aunque algunos opinen lo contrario, la presencia del entendimiento hasta en el más externo de los sentidos. La sensibilidad, en Aristóteles, lo mismo que los hábitos y restantes disposiciones que adquiere el organismo cognoscitivo, no son sino una muestra de la debilidad inherente al entendimiento humano, que, al contrario de lo que sucedería en las sustancias separadas, no se basta a sí mismo para conocer y se «prosigue» y perfecciona con esos otros elementos más débiles desde el punto de vista ontológico. Por eso se encuentra presente en todos ellos.

El segundo supuesto, simétrico a este primero, es el de la unidad también sustancial de lo conocido: la presencia recíproca de la forma en la materia, y la de toda la *ousía* en cada uno de los accidentes. También en este caso, y aunque esto trascienda la letra de Aristóteles, los *symbebékota* vienen a completar, expresándola, la debilidad de la *ousía* finita para ser y desplegarse por sí misma.

La tercera cuestión en la que debemos detenernos, y es la clave, es la *correspondencia* entre las dos realidades a que acabamos de aludir: la disposición entendimiento-sensibilidad en el sujeto cognoscitivo, y la estructuración *ousía-symbebékota* en la realidad que se conoce. Al hablar de correspondencia queremos decir que, así como la sustancia *está en* sus accidentes periféricos, también lo está el entendimiento en cada uno de los sentidos: de modo que el contacto cognoscitivo entre *ousía* y entendimiento se da ya implícita pero realmente en la comunicación que se instaura entre los accidentes y los sentidos.

lerizarse o atemorizarse consiste en que el corazón se mueve de tal manera, discurrir consiste en otro tanto, ya respecto a este órgano, ya respecto a cualquier otro y, en fin, algunas de estas afecciones acaecen en virtud del desplazamiento de los órganos movidos, mientras otras tienen lugar en virtud de una alteración de los mismos [...]—, pues bien, afirmar, con todo y con eso, que es el alma quien se irrita sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. *Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se complace, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma*” (I, 4 408 b 1-

Todo el proceso de elevación hasta los principios está sustentado por la presencia de la substancia inteligible *en* los accidentes sensibles, y por la presencia fundante del entendimiento *en* la sensibilidad. La relativa plenitud de la *ousía* puede reconstruirse a partir de sus manifestaciones accidentales sensiblemente captadas *justo porque* hasta la sensación más pobre en que la *ousía* se trasluce se encuentra sustentada y potenciada por la presencia en ella del entendimiento. Sólo en este sentido cabe decir, con Aristóteles, que “la sensación, a través de la *epagogé*, produce en nosotros el universal”⁵⁵.

La conocidísima imagen con que Aristóteles ilustra el proceso epagógico vendría en sustento de lo que afirmo. Según la traducción de Candel: “Entonces, ni los modos de ser [proprios del conocimiento de los principios] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al [orden del] principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso”⁵⁶.

Tanto el *recuperar* un orden originario, como la afirmación de que el alma es capaz de re-construirlo *a partir* de la captación de los singulares sensibles, parecen sustentar las ideas que he sugerido hasta ahora.

* * *

El *nous* vendría a ser, de esta suerte, el hábito que surge en la inteligencia a raíz de una cierta maduración de las percepciones originadas en una sensibilidad conexas desde siempre al entendimiento. Pero ¿cuál es la virtud que hace posible tal maduración y la constitución del *nous*?

Permítaseme repetir lo obvio. Por un lado, la misma *ousía*, intrínsecamente inteligible merced a su forma substancial, y que hace que esa inteligibilidad reverbere en los accidentes sensibles.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores* II, 100 b 3-5.

⁵⁶ *Ibid.*, 100 b 10-15.

Por otro, el entendimiento, que se recupera a sí mismo, hasta alcanzar su propia plenitud, intensificándose desde la presencia virtual en las primeras sensaciones hasta la sedimentación de todas ellas en el universal captado por el *nous*.

Aquí la distinción entre entendimiento agente y posible resultaría de gran ayuda. Pero, al no estar del todo clara en la doctrina de Aristóteles, me conformaré con la siguiente indicación⁵⁷. Es la «mezcla» de potencialidad activa y pasiva, con la depresión que esta segunda implica, la que obliga al entendimiento humano a intensificarse y a crecer, trascendiendo mediante sus actuaciones sucesivas lo originalmente dado en él. Y es esa misma composición, pero ahora en virtud de lo más activo de nuestra facultad intelectual, la que posibilita la ascensión de la inteligencia desde sí hasta sí misma. Y todo esto tiene como requisito ineludible complementario la índole radicalmente inteligible de las realidades que se ofrecen a nuestro conocer.

Para Aristóteles, como veremos un poco más adelante, esa inteligibilidad reside fontalmente en la *ousía*, merced al acto supremo que la anima, que es la forma substancial. Y como por la forma y por la *ousía* algo *es* en sentido estricto, y es por tanto inteligible, la inteligibilidad primordial que se me ofrecerá antes que nada es la correspondiente a la condición de ente o real que afecta a *todo* cuanto se presenta ante mi entendimiento.

El ente sería así el primer principio real y el primer principio cognoscitivo. Lo que quiere decir, aunque Aristóteles no lo explicita, que el más básico y fundamental y ya nunca abandonado contenido del *nous* es justamente la aprehensión primordial de realidad en que se desenvuelve cualquier entendimiento maduro. O, con otras palabras: el *nous*, o elevación primordial del entendimiento en lo que éste tiene de pasivo, es el hábito resultante de la maduración de las percepciones; una maduración hecha posible, de nuevo sinérgicamente, por la índole inteligible de la realidad y por el vigor activo de la inteligencia. Pero la inteligibilidad basilar

⁵⁷ Otros muchos desarrollos de la tradición podrían venir en auxilio de cuanto ahora expongo. Pero, por el momento, pretendo basarme sólo en las sugere-

de lo real, correspondiente a la más noble fuerza aprehensiva del entendimiento, es su misma condición de real, configurada diversamente en las distintas realidades a tenor de su forma-*ousía*. Por eso, *el primer «contenido» del nous, que coincide con la misma constitución del hábito, será la condición de real que ya acompañará por siempre al conocimiento de cualquier otro universal o principio* (como también de los singulares).

Desde este punto de vista, y apartándome más todavía de la letra de Aristóteles con el fin de penetrar en su espíritu, cabría interpretar el doble carácter que el Estagirita establece en ocasiones respecto a la captación propia del *nous*: su inmediatez, por un lado, y el proceso epagógico o dialéctico, por otro.

Podría decirse que la primera aprehensión intelectual madura de la realidad en cuanto tal es, de manera simultánea, la que constituye el *nous* como hábito del primer principio absoluto: el *ón*. Ciertamente, en la vida real esta primordial captación ha sido precedida de toda una multitud de percepciones en que las realidades eran conocidas, *pero no todavía* en su condición de real, como entes, sino, por decirlo de una manera rápida y genérica, en la relación de beneficio-daño que presentaban respecto al yo.

De forma más desarrollada. La gradual maduración de la sensibilidad se encuentra posibilitada, como decía, por la inteligibilidad propia de lo existente y por el influjo ascensional que el entendimiento imprime en cada una de las percepciones concretas, aun antes de que éstas lleguen a fraguar en conocimiento de lo-que-es como tal. Ese proceso de mejora está, sin duda, sometido al tiempo: a múltiples procesos epagógicos que, considerados con rigor, todavía no culminan en la captación propiamente intelectual. Hay un momento, sin embargo, en que todo el trabajo pilotado por la inteligencia cuaja y cristaliza en la primera de las aprehensiones intelectuales estrictas, en la que se aprecia, ya bajo la condición de ente, una realidad determinada y la presencia consecretaria de quien conoce, también como siendo, como ente.

A partir de ese instante, sin duda incierto para la propia conciencia individual y para la psicología evolutiva, todo lo que el entendimiento capte lo hará bajo la razón de ente. Y aquí es donde

se establece una diferencia clara entre el *nous* como hábito del primer principio absoluto, con los que le acompañan, y de los principios que ya no son absolutamente primeros. ¿En qué sentido? En el siguiente: la condición de real se encontrará ya siempre presente, de forma íntima e inmediata, en cualquiera de las aprehensiones futuras; mientras que la captación de la *ousía* determinada que establezca a su vez un nuevo principio parcial, advendrá también ahora como fruto de una *epagogé* psicológicamente distendida en el tiempo.

La presencia del «universal» ente en todas y cada una de las percepciones que suceden a la intauración primigenia del *nous* es, en efecto, inmediata: todo se capta bajo la razón primordial de ente. Pero esa presencia del ente no es la del «concepto» máximamente general –el *ens generalissimum*–, sino la de un universal, el más alto, penetrado de cada uno de los singulares a los que a su vez penetra.

La inmanencia del ente en todas y cada una de las percepciones maduras puede calificarse, entonces, de habitual: porque es el entendimiento potenciado por el hábito del primer principio el que, en ese hábito, va aprehendiendo todo lo que percibe. No se trata, por tanto, de que yo advierta en unos casos el ente y en otros las distintas substancias o accidentes que componen el universo; sino que todas y cada una de esas modulaciones determinadas de lo real son percibidas, en condiciones normales, como siendo, como entes.

Se entiende, entonces, que ese hábito primordial vaya enriqueciéndose a medida que su sujeto aprecia las distintas realidades: pues cada una de ellas, siendo, no se identifica sin embargo con las restantes que, siendo también, ostentan un diverso modo de ser.

* * *

Ahora bien, el metafísico, al interrogarse por el ente en cuanto tal, tematiza de forma expresa lo que inicialmente se da a modo de hábito. Y en esa tematización progresiva, *que no es sino un incisivo adentrarse en la condición real de todo cuanto existe*, va perfilando la relación que cuanto ha conocido y va conociendo guarda

con su percepción habitual y con la efectiva condición de ente que en ella se manifiesta.

A la primerísima consecuencia de esto apelábamos ya en páginas anteriores: podría resumirse diciendo que *nuestra captación del ente no es de ninguna manera estática*. Al contrario, las tematizaciones iniciales habrán de ser trascendidas –dentro del conocimiento virtual contenido en ellas desde el comienzo– por las tematizaciones sucesivas en las que han ido sedimentando nuestras distintas percepciones de los entes y de las diferencias que estos encierran. Y los análisis metafísicos de la realidad enriquecerán también, de forma creciente, el mismo *ón* que, en los momentos inaugurales de la reflexión metafísica, se presentó ante nuestra mirada intelectual. Como también insinuaba, esta concepción de la metafísica como *vida* del entendimiento permitirá resolver algunas de las contradicciones que ciertos autores advierten en la *próte philosophía* del Fundador del Liceo.

Una segunda consecuencia, de igual o mayor relevancia que la ya tratada, es que todo el despliegue de la tarea metafísica se resuelve en fin de cuentas en intensificación del hábito del primer principio en cuanto tal, el *ón*, y de los restantes *arjai* a él aparejados (los trascendentales, pongo por caso). La metafísica, como tematización de los primeros principios es, pues, en última instancia, y como ya hemos anticipado, tarea encomendada al *nous*, gracias al cual podemos introducirnos más y más en la condición de ente de todo cuanto existe.

c) *Sabiduría y ciencia*

Como ya vimos, en la captación inicial y en las sucesivas aprehensiones del ente potenciadas por el hábito del *nous*, la *epagogé* tiene un papel relevante.

En un primer momento, porque sólo tras repetidos procesos epagógicos, nace en la inteligencia la inicial configuración del ente. Después porque, potenciada por este hábito primordial, la condición de ente acompaña a *todos y cada uno* de los pasos de *todos*

y *cada uno* de los procesos epagógicos en que se forman los universales o en los que los particulares contenidos en cada uno de ellos se aprehenden *en* su correspondiente universal.

Quiere esto decir que el máximo universal-concreto, que es el ente, escolta ya cualquier percepción en cualquiera de los momentos psicológicos en que ésta se encuentre. La sinergia entes-ente, por expresarlo de algún modo, se instaura de manera inmediata y modula absolutamente todas las percepciones del sujeto humano: todo lo que éste capta, incluso antes de haber logrado la eclosión del universal que constituye su esencia, lo va aprehendiendo siempre bajo la razón de ente.

La reflexión filosófica consistirá en esclarecer la naturaleza íntima de ese ente que se le ofrece intrínsecamente diferenciado y que, por eso, desde el inicio se distribuye en las figuras contenidas en el *pollajôs*; y, como vengo repitiendo, esa ostensión paulatina está reservada al *nous*.

¿Qué sucede, entonces, con las confutaciones y con las demostraciones que en principio integran la filosofía primera? Incoo aquí una respuesta cuyo desarrollo completo debo reservar para más tarde: *todas las confutaciones y demostraciones a las que acabamos de aludir, engrosarán el conocimiento metafísico estricto en la medida en que se resuelvan en el nous, produciendo una creciente ostensión de los principios.*

Para comprender el alcance de esta afirmación es imprescindible recordar la distinción entre confutaciones, referidas por lo común a los principios, y demostraciones en sentido propio, que jamás podrán recaer sobre ellos. Por consiguiente, el papel de unas y otras en la filosofía primera resultará distinto.

Respecto a las demostraciones propiamente dichas, sobre todo las de tipo apodíctico, me atrevería a aventurar, de entrada, que no forman parte de la filosofía primera en su más cabal acepción. A través de ellas no puede originarse una mayor ostensión de los principios y, en concreto, del ente: justo porque, según repetimos, no cabe demostración de ningún principio considerado como tal. Más adelante matizaré esta tajante afirmación.

Las confutaciones, por el contrario, no sólo son referibles a los *arjai*, sino que encuentran su ámbito más específico de aplicación justamente en ellos. Por tanto, sí que se introducen en el núcleo de la *próte philosophía*. Pero las confutaciones en cuanto tales, como ya hemos visto, no dan a conocer propiamente ninguno de los principios: sino que más bien nos conducen hasta los mismos umbrales de su captación o, sería la otra posibilidad, *confirman* la condición principal de lo conquistado a través de la *epagogénous*. Y en ambas circunstancias, introducen a ese conocimiento o lo asientan, por decirlo de algún modo, «demostrativamente», aunque no con una demostración *simpliciter*.

Por eso, y en su caso, las confutaciones añaden a la aprehensión de los principios realizada por el *nous*, ese complemento de cientificidad que la mera patencia *epagógica* no posee.

En este sentido, y en la medida en que resulta posible, el *élenkos* es el procedimiento básico por el que la filosofía primera se torna *ciencia*. La *ciencia buscada* por Aristóteles, en lo que a la médula de la sabiduría se refiere, no es demostración a partir de los primeros principios, sino confirmación de éstos mediante un procedimiento *análogo* al de las ciencias en sentido propio.

Todo el problema de la *ciencia buscada* me parece que debe situarse aquí, antes de cualquier demostración cabal, en la línea en que confluyen la aprehensión de los principios gracias a la *epagogé* –entendida en su sentido más amplio, que incluye también la dialéctica «precognoscitiva»– y las confutaciones en virtud de las cuales queda avalada la vigencia de los principios descubiertos.

De esta suerte, y como indicábamos en capítulos anteriores, la metafísica sigue siendo saber de los principios, pero saber en que se aúnan el *nous* y una cierta e impropia *epistéme*.

* * *

Con esto, como es obvio, no queda todo dicho. Ni tan siquiera todo lo que aquí pretendo exponer. Varios interrogantes pugnan por salir a la luz. El primero rezaría como sigue: ¿no cabe adscribir ningún valor inventivo a la dialéctica confutatoria? Dicho con otras palabras: esos procedimientos ¿permiten tan sólo validar un

conocimiento previamente adquirido, o también hacen posible la conquista de un saber del que antes se carecía?

La respuesta la hemos ya adelantado. Como insinuaba, las confutaciones despliegan también una tarea no meramente confirmadora de los principios, sino que es capaz de enriquecerlos, al menos, desde dos puntos de vista.

- Para entender el primero hay que recordar lo que ya vimos: que el *élenkos* permite a veces individuar un principio determinado, aun antes de que el *nous*, acompañado o no por la *epagagé*, advierta su patencia intrínseca. A este respecto, me parece imprescindible la distinción entre dos estados de la mente: a) conocer, de la manera que fuere, que determinada afirmación es verdadera, pero sin penetrar de forma comprensiva en la verdad de semejante proposición; y b) advertir íntimamente la verdad de lo que se ofrece a nuestro conocimiento, lo cual es siempre, cuando se trata de los principios, tarea propia del *nous*.

De acuerdo con esta discriminación básica, algunos procedimientos confutatorios –como, por ejemplo, la resolución de aporías– pueden sin duda conducirnos hasta la situación descrita en a): son capaces de hacernos saber que la verdad de una concreta cuestión es ésta y sólo ésta, aun cuando nos falte la aprehensión intrínseca de lo captado. Nos sucede tantas veces cuantas, por ejemplo, «estamos seguros» de que algo tiene que ser así, pero «no acabamos de ver» el porqué.

Como afirma Ryle, “la respuesta correcta a la pregunta acerca del valor filosófico de la argumentación confutatoria resulta desde muchos puntos de vista idéntica para el último Platón y para Aristóteles. Los dos saben que el ejercicio de llevar al interlocutor hasta un *impasse* es una preparación, y sólo una preparación, para la tarea de encontrar la manera de salir de ese callejón”⁵⁸.

En tal sentido, conduciéndonos hasta los umbrales de la verdad –y, así, dotadas de cierto carácter epagógico–, las confutaciones tornan hacedera, o incluso suscitan, la aprehensión reservada al *nous*... y no *asegurada* ni por el *élenkos* ni por la *epagagé*. Pues,

58. G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966, pp. 125-126.

según explica Berti, “el *nous* [...] no constituye una intuición inmediata, una suerte de fulguración gratuita o debida a la habilidad del docente; más bien representa el fruto de un proceso en ocasiones largo y laborioso —es decir, de una auténtica búsqueda—, aun cuando semejante fruto jamás se encuentre asegurado por el proceso mismo: no se configura como su conclusión necesaria, al contrario de lo que sucede en la demostración científica, sino que puede darse o no darse, ya que cuando se busca nunca está uno seguro de encontrar, y sólo al final de la indagación cabe saber si se ha hallado o no aquello que se perseguía”⁵⁹.

- En segundo término, cuando las refutaciones revalidan la corrección de un principio ya aprehendido, cooperan normalmente a una mayor ostensión del mismo.

Esta afirmación resultaría contradictoria para quien se demostrara incapaz de advertir el carácter vital de la metafísica: para él, el primer principio, después de ser captado, lo estaría ya de una vez y para siempre. Es perfectamente comprensible, por el contrario, para quien conciba el conocimiento como *vida* intelectual. Por un lado, la inteligibilidad de lo real ostenta una cierta índole infinita, de manera que ni lo menos enjundioso de la realidad-real que se ofrece a nuestra percepción (no hablo aquí de meras abstracciones) podrá jamás ser comprendido. Por otro, la posibilidad de desarrollo y enriquecimiento de nuestras capacidades intelectivas es también ilimitada, y no sólo desde el punto de vista de la extensión, sino también desde el intensivo. Siempre, en esta vida, podremos conocer más cosas, y siempre podremos conocerlas mejor.

Parece lógico, entonces, que a la percepción del filósofo que intenta rechazar las doctrinas que niegan alguno de los principios establecidos por el *nous*, se le presenten por contraste aspectos que inicialmente no incluía su comprensión de tal *arjé*. Y que, por eso, la progresiva refutación de las negaciones de los principios contribuya a una sucesiva penetración u ostensión de la positividad de lo ya aprehendido... pero nunca comprendido.

59. E. BERTI, *Lezioni di Aristotele*, cit., pp. 15-16.

* * *

Se advierte de esta manera cómo el conocimiento propio del *nous* se va configurando más como sabiduría que como *epistéme*. Porque lo que consigue es un incesante engrandecimiento y vigorización de la virtualidad intrínseca de sus principios.

Cosa que queda confirmada al observar el destino de lo demostrado estrictamente *a partir* de ellos. Pues, según anticipaba, esas verdades no deben conceptuarse como de filosofía primera sino en la proporción en que, gracias a la demostración y por una especie de retorno o recogimiento del *nous* dentro de sí, se incluyen virtualmente en la propia densidad de los *arjai*.

Como decíamos antes, “en la medida en que utiliza su sabiduría, un sabio conoce todo lo demás como incluido en los primeros principios y las primeras causas, o al menos en relación con ellos. Todos tenemos alguna experiencia de lo que esto quiere decir. Hay cosas que conocemos porque las recordamos, y hay otras que conocemos, no porque nos acordemos de ellas, sino porque conocemos algunas otras por las cuales podemos encontrarlas siempre que las necesitemos, sin recargar nuestra memoria con detalles innecesarios. Cada vez que nuestra inteligencia logra en esa forma reemplazar el conocimiento mismo por algunos de sus principios y de sus causas, está en el camino hacia la sabiduría. De hecho, ya ha encontrado la sabiduría, al menos en parte, en espera del día en que, del todo consciente de lo que los principios absolutamente primeros y las primeras causas son en verdad, comience a verlo todo a su luz”⁶⁰.

Quizá sea éste el momento de volver a aludir a Parménides. Ciertamente, las interpretaciones posibles de su doctrina son casi infinitas⁶¹. El estado en que nos ha llegado su testimonio y la escasez de éste permiten valoraciones incluso contrastadas. Pero cuando el gran eléata resume todo su saber en la afirmación de que “el ser es”, probablemente esté alcanzando cotas difíciles de superar.

⁶⁰ E. GILSON, *El Amor a la Sabiduría*, Caracas 1974, pp. 21-22.

⁶¹ Vuelvo a remitir, para este extremo, a A. CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide*, pp. 128-130 y 146-147.

Es verdad que la historia de la metafísica no se detiene con él; cuanto estamos considerando de Aristóteles es prueba del avance subsiguiente a la exposición del principio parmenídeo. Pero no acaba de serlo –como veremos en la segunda parte– sino en cuanto se sitúa en la profunda estela y en el humus fecundísimo instaurados por el eléata. En efecto, todo cuanto uno va sabiendo de ente, si se pretende definitivo, debe reintegrarse a la aprehensión primordial del *nous*... que afirma que el ente es.

Muchísimos siglos más tarde de la primera «edición» de este aserto, después de haber reiterado machaconamente la necesidad de interrogarse por el ser, Heidegger no es capaz de decir algo muy distinto a lo que inmortalizó su viejo antecesor: *Was ist das Sein?*, se pregunta. Y responde: *Es ist es selbst*. Y, en fin de cuentas, no cabe agregar mucho más.

Entre bromas y veras comento a menudo a mis alumnos que el libro en que se compendia cuanto voy aprendiendo de metafísica podría tener, sí, una buena porción de páginas; pero en todas ellas figuraría un sola y la misma expresión: *ens est*. Y les explico que allá por los comienzos de los setenta emprendí una indagación personal sobre el sentido del ente y del ser que lo constituye. Y, entonces, podía decir con cierta comprensión que el *ente es*. Ahora, verbalmente, no puedo añadir mucho más. Pero la comprensión de esos mismos términos se encuentra a considerable distancia de los entendido hace cinco lustros. La «carga» que acompaña o en la que se condensa esa sencilla (?) afirmación resulta hoy mucho más densa que entonces. En la aprehensión primordial de realidad han ido sedimentando *todos* los conocimientos, espontáneos o reflejos, que he ido adquiriendo con el transcurso del tiempo.

También los que se me han mostrado «a partir» del primer principio, si es que semejante afirmación tiene algún sentido cabal. Pues, de acuerdo con cuanto vengo expresando, la *arjé* por antonomasia, el ente, «va consigo mismo» no sólo en cualquier tarea metafísica, sino en cada uno de los conocimientos de la más diversa condición que yo pueda obtener, si pretendo dotarlos de alcance real. Además, semejante saber no se construye *deduciéndolo* del ente, sino viendo en él –en esa primera potenciación del *nous*–

cuantas realidades presenta a mi entendimiento la experiencia sensible, la *epagogé*, la demostración...

Y aquí es donde se sitúa todo ese movimiento interno que conduce, desde la posición inicial de la polivalencia del ente, pasando por el análisis de sus distintas configuraciones, hasta la determinación de la primera de todas ellas y de las relaciones que establece con las restantes.

3. La polivalencia semántica del ente y la prioridad de la *ousía*

a) *Irreductibilidad de los sentidos aristotélicos del ser*

Sin ninguna duda, cuando se inicia la primera reflexión sobre el sujeto de la metafísica, el hábito en que éste se nos da ha experimentado ya la maduración necesaria para englobar en sí distintos significados del ente. Por eso el *ón* se presenta, *en los albores de la tarea metafísica estricta* –igual que a cualquier conocimiento humano adulto y cabal–, como polívoco.

Y esa polivalencia, que resultará confirmada con el caminar del quehacer filosófico, se vislumbra ya desde los comienzos como definitiva: los distintos sentidos del ente no admiten una equiparación recíproca y niveladora; ninguno puede *dissolve* en otro sin que con ello sufra, y gravemente, nuestra explicación cumplida de la realidad.

De ahí, como antes insinuaba, que las enumeraciones más completas del *pollajôs* aristotélico presenten ante nuestra vista no sólo cuatro significados básicos, sino cuatro grupos de significados. Y que uno solo de ellos, el de los predicamentos o categorías, se articule ya, en las versiones más prolíficas, en diez sentidos distintos, irreductibles entre sí, aunque obviamente relacionados.

De modo que, si se atiende tan sólo a las acepciones del ser expresamente mencionadas en los textos más formales, su número ascendería a dieciséis. Dieciséis, como es palpable, no meramente *vixtanuesta*. Frente a las insinuaciones de Kant y de Hegel res-

pecto a las categorías, hay que decir que Aristóteles no se limita a colocar las modalidades del ser una junto a otra, y menos todavía en paridad jerárquica; sino que las vertebrada de la manera que ya insinuábamos y que en este y el próximo epígrafe me propongo profundizar.

Volviendo a la irreductibilidad de los cuatro grupos de significados, parecería chocar con cuanto acabo de decir el hecho de que Aristóteles elimine dos de ellos de la auténtica consideración del metafísico. Y también extraña que, justamente al suprimirlos, Aristóteles les preste una atención nada despreciable. No obstante, en esta especie de aporía se encuentra el inicio de la solución al problema.

Podríamos resumirla así. La filosofía se presenta ante los predecesores de Aristóteles, igual que ante éste mismo, como saber de la totalidad. Por eso, mientras el Estagirita no confirma en la metafísica la existencia de realidades estrictamente suprasensibles, lo que después se ha llamado *Filosofía de la Naturaleza*, la *Física*, ostenta para él el rango de filosofía primera, de lo que hoy conocemos como metafísica. Y por eso el estudio de la *Física* es realizado con procedimientos análogos a los de la *próte philosophía...* hasta que se ve declasada a filosofía *segunda*⁶².

⁶² Es éste uno de los extremos del pensamiento aristotélico menos atendido por la tradición. Sin embargo, los estudiosos actuales del Estagirita han vuelto a concederle la importancia que merece. Aristóteles, no obstante lo había ya dado a entender: “Pues bien —nos dice—, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la *Física* será la Ciencia primera; pero si hay alguna substancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente” (*Metafísica*, VI, 2 1026 a 28-33).

Cfr., también, G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 31: “la filosofia prima o metafisica si distingue dalla fisica solo per la componente teologica, cioè per l'istanza del soprasensibile che essa fa valere e soddisfa: tolta questa componente, le differenze fra le due scienze scomparirebbero ed esse verrebbero di fatto e di diritto a coincidere” (los subrayados están en el original). Cfr. asimismo E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, cit., pp. 45, 46, 64, 65; D. BOSS, *Aristotele*, cit., p. 226 y nota.

Ciertamente, estudiar la totalidad en cuanto tal no equivale a analizarla de forma disyuntiva o en mera yuxtaposición: considerando un conjunto de elementos sin ninguna referencia mutua. Por el contrario, consiste en buscar y encontrar la causa que hace de esa disparidad *un* todo. Para Aristóteles, esa «causa» es la común condición de ente de todo cuanto es; de ahí que la filosofía primera, además de constituirse como saber de la totalidad, y dando razón de ello, se configure como conocimiento del ente en cuanto ente, como ontología.

Pero esto quiere decir que, en los primeros pasos de su andadura filosófica, lo que cae bajo la consideración de Aristóteles tiene que ser *todo*, puesto que *todo* de alguna manera es. Y que sólo cuando la condición de real se va tornando más «exigente», algunas de esas realidades que primitivamente *eran* decaen de su índole inicial, hasta verse excluidas del ámbito de lo que *es* en sentido *más propio*.

Mas ¡atención!, porque en este proceso que sin ninguna reserva cabría denominar como de purificación progresiva, lo abandonado tiene que seguir de algún modo presente si no se quiere errar: si pretende conservarse ese atenuamiento a lo real que más de una vez he considerado el requisito básico de la filosofía primera. Porque si lo que se elimina fuera rechazado de forma absoluta, la metafísica no podría dar razón del universo presente a la experiencia ordinaria.

* * *

Tomemos como ejemplo lo que Aristóteles hace y dice respecto al ente *per accidens* o por concomitancia. Nuestro autor asegura que este tipo tan tenue de realidades no puede ser estudiado por ninguna ciencia, por carecer de causa en sentido propio⁶³; y, sin embargo, lo admite dentro del universo de lo existente mediante un conjunto de reflexiones realizadas en los libros de la *Metafísica*... a la que tampoco compete estudiarlo⁶⁴.

⁶³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 2, 1026 b 2 ss.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, 1027 b 29, 1028 a 5.

La cuestión podría ser más o menos la siguiente. Justo porque el ente por concomitancia se pone fuera de la necesidad propia de las causas en sentido estricto, ningún tipo de saber científico lo incluye en su sujeto, como tema de indagación. Sin embargo, ese tipo de entidad existe en el universo, e incluso con una profusión que poco tiene que envidiar a la del ente *per se*. De ahí que, sin el ente coincidencial, el mundo cambia de aspecto; en ausencia de esta modalidad de ser no podrían explicarse multitud de acontecimientos que tienen lugar en el cosmos. En consecuencia, el metafísico, en cuanto considera el todo y en cuanto pretende explicar la realidad tal y como es, debe hacerle un lugar en el orbe, aun cuando a ese «lugar» no tenga acceso ninguna ciencia, ni tampoco la metafísica en un sentido más restricto.

Por eso, retomando ideas que expuse ya hace algunos años⁶⁵, reafirmo que la del *ens per accidens* no puede reducirse a una realidad pensada. Que esta muy débil modalidad del ser no se engloba dentro de la del *ón katà lógon* en su caracterización como ser veritativo⁶⁶. Ciertamente Aristóteles sostiene que la entidad de lo concomitante es tan mínima que casi puede reducirse a un nombre⁶⁷ y que se acerca mucho al no-ente⁶⁸. Pero no hay que olvidar el contexto en que tales afirmaciones vienen expuestas: el de la consideración *científica* de lo coincidencial.

Obviamente, en cuanto no puede determinar sus causas *per se*, porque lo concomitante no las tiene, la consistencia de lo *per accidens* resulta casi inexistente. Pero esto, insisto, es para quien quiere esclarecerlo mediante una apelación a las causas que lo constituyen, y dentro de la necesidad propia de la ciencia aristotélica. Por el contrario, el metafísico ha de admitir la entidad del ente por concomitancia, y explicar que no tiene causa *per se* y por qué no puede tenerla⁶⁹. Pero justo de esta manera sostiene que,

⁶⁵ Cfr. T. MELENDO, *Ontología de los opuestos*, cit.

⁶⁶ En sentido contrario al que definiendo, puede consultarse el excelente estudio de A. QUEVEDO, «*Ens per accidens*», Pamplona 1989.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 2, 1026 b 13-14.

⁶⁸ *Ibidem*, 1026 b 15 ss.

⁶⁹ «Sin embargo, hemos de decir todavía acerca del *ens per accidens* en la reali-

como *per accidens*, ocupa un lugar en el universo extramental. Porque, de lo contrario, éste deviene incomprendible: “puesto que no todas las cosas están por necesidad y siempre en el ser o en el devenir, sino que la mayoría están sólo generalmente, es necesario que exista el ente *per accidens*”⁷⁰.

Como he explicado otras veces, al englobarlo en la esfera de lo que es, excluyéndolo del ámbito de las ciencias, Aristóteles viene a sostener que no hay nada de cuya consideración, incluso exhaustiva, pudiera deducirse *a priori* la existencia de determinado *per accidens*, que, sin embargo, se ofrece en la realidad.

Con expresión más técnica: el ente concomitante no acaba de explicarse racionalmente. Por eso, su inclusión en las regiones del ser —como real, no como meramente pensado— derriba de forma definitiva el presunto carácter analítico de la realidad. Si es *per accidens* aquel ente cuya afirmación no se encuentra exigida por el análisis de la esencia, ¿qué es lo que fundamenta tal predicación? Como es obvio, aquí la pretendida pertenencia absoluta del ser al pensamiento lleva las de perder: la apelación al mero intelecto no puede ser decisiva, sino que habrá que acudir a la experiencia —pidiendo ayuda a los sentidos— y a un sujeto real no perfectamente conceptualizable. Cabría sostener que el ente por concomitancia carece de consistencia exclusivamente inteligible; de ahí su carácter *acientífico*; y que sólo la verdad de hecho, el recurso mediato o inmediato a una experiencia, cimienta esas atribuciones accidentales.

Así, pues, a la hora de «reducir» a su causa las realidades *per accidens*, nos toparemos con algo de no exclusivamente racional o racionalizable, aunque no por eso irracional; con algo que no se deja reducir a pura deducción lógica. En los textos aristotélicos, ese algo suele identificarse con la materia⁷¹; pero en sus ejemplifi-

ble, cuál es su naturaleza y a qué causa debe el ser. Pues quizás al mismo tiempo quedará claro también por qué no hay ciencia de él” (*Ibidem*, 1026 b 25-28).

⁷⁰ *Ibidem*, 1027 a 8-10.

⁷¹ “De suerte que la materia, que admite otro modo además del que se da necesariamente, es causa del *per accidens*” (*Ibidem*, 1027 a 12-14).

caciones⁷² aparece también la libertad humana; y asimismo, trascendiendo ya a Aristóteles, cabría apelar a la libertad divina, único y exclusivo fundamento de la índole sintética del ente creado... En cualquier caso, ese «algo» que hace posible en la realidad al ente *per accidens*, impide al mismo tiempo que sea explicable a priori, y echa por tierra cualquier intento de un racionalismo omnicomprendivo.

El ente por concomitancia postula un principio de indeterminación en la línea del acto o en la de la potencia. Por eso, ni Spinoza ni Hegel se hubieran sentido a gusto en su presencia; hasta el punto de que este segundo declaraba que la finalidad de la filosofía era “suprimir lo accidental”. Tampoco Platón hubiera podido aceptar tal tipo de ente. Para él las esencias son puras formas, perfectamente definidas y acabadas, que repelen la inclusión de cualquier elemento extraesencial.

No sucede lo mismo con Aristóteles. Según comenta Gilson, el problema para él y para su maestro sería el de “saber si el término «realidad» incluye todo lo que resulta íntegramente inteligible, y nada más, o si eventualmente puede englobar elementos de una naturaleza opaca para el pensamiento, que, apenas inteligibles en sí mismos, parecen condicionar todo el resto y su misma inteligibilidad. Como filósofo, Platón está sediento de inteligibilidad pura, pero en cuanto aborda los problemas concretos donde esa inteligibilidad sólo resulta incompletamente accesible, renuncia a la ciencia y se contenta con ese sucedáneo que es la probabilidad del mito. Para Aristóteles, la verdad es la contraria. En lugar de poner inicialmente como real un tipo de ser íntegramente satisfactorio para el pensamiento, y tanto más «ser» para él en cuanto más lo satisfaga, comienza por aceptar los hechos brutos como tales, dispuesto a llevar a continuación lo más lejos posible las indagaciones sobre sus condiciones abstractas de inteligibilidad”⁷³.

Tan lejos como sea posible... pero nunca definitivamente. Porque las esencias aristotélicas o encierran en su seno a la materia,

⁷² Cfr. *ibidem* 1027 b 1 ss.

⁷³ E. GILSON, *El ente y la materia*, cit. p. 55.

potencia de ser o de no ser, o incluyen en su interior un «exceso de forma» que da origen a la libertad, como capacidad de obrar o no, de hacerlo de un modo u otro.

a) Con la materia se relacionan buena parte de las realidades por concomitancia. La materia es la que hace que la ciencia física se constituya no con la necesidad de lo *ut semper*, sino sólo con la de aquello que acaece la mayor parte de las veces... reservando la porción de lo que tiene lugar como excepción –*in paucioribus*– precisamente para lo *per accidens*. b) Y con la libertad se relaciona cuanto de no necesario existe en la conducta humana, haciendo posible todo el dominio de lo moral. En efecto, cabe afirmar que ni las virtudes ni los vicios, ni los actos buenos o malos se encuentran unívocamente relacionados con el sujeto que los causa, justo porque éste goza de libertad. Por eso, al no constituirse entre tales actos o hábitos y la persona que es su sujeto un ente *per se*, cabe transformarlos en sus contrarios; y por eso resultan imputables, como mérito o demérito, al actor de la vida moral.

En definitiva, lo concomitante, ya derive del «defecto» de la materia, ya del «exceso» de acto de la libertad, ya de la misma libertad divina, tiene un puesto en el cosmos, y configura auténticos entes reales. Ciertamente, se trata de una realidad *per accidens*, y no de la propia, y mucho más fuerte, de lo que existe *per se*. Por eso, la consideración de lo coincidencial como *per se* sí que se establece como un mero ente de razón. Pero *per accidens* existe, y existe fuera de nuestra mente. De lo contrario, como vengo repitiendo, lo existente, en muchísimos de sus aspectos, se torna del todo incomprensible.

Ahora bien, la realidad extramental de lo concomitante está muy lejos de la necesidad de lo que existe *per se*. Por eso no cabe ciencia de lo *per accidens*. El metafísico se verá obligado, entonces, a confirmar su existencia –como parte del todo– y a negar que de ninguno de esos entes pueda obtenerse un conocimiento racional exhaustivo.

Algo bastante similar debería decirse del *ón katà lógon* y de lo que hoy ha dado en llamarse ente o ser veritativo. También ellos deben ser afirmados por el metafísico, para poder dar cuenta de la riqueza completa del todo real; y también su estudio queda excluido de la filosofía primera, cuando ésta va haciéndose más estricta y dedica su atención a lo que es en cuanto que es... en un sentido *más propio*.

Pero tampoco ahora puede prescindirse por completo de esta modalidad de lo real. Y justo porque, a su modo, también el ente veritativo es, y es de una manera irreductible a otros tipos de entidad. No es lo mismo ente verdadero que ente lógico o de razón. En rigor, el ente veritativo es una especie del ser mental, puesto que sólo en el entendimiento se encuentra formalmente asentada la verdad; pero añade al mero ser de razón una nueva referencia a la realidad externa, pues sólo ese respecto decide la autenticidad del ser pensado, y lo torna verdadero o falso.

Por consiguiente, y me interesa insistir sobre este extremo, la admisión del ser veritativo conlleva el descubrimiento de un nuevo tipo de entidad, de una nueva consistencia ontológica, que es justo la que concierne al ser de lo conocido *en cuanto expresa la verdad*. Como sostiene Reale, “el ente así entendido difiere profundamente del ente en sentido más propio (*ón kyríos*); o, con palabras más precisas: el ser como verdadero y el no ser como falso no son sino una manera de ser de la mente o una «afección» (*páthos*) de la mente, mientras que el ser en su sentido más cabal está constituido por una naturaleza objetivamente existente”⁷⁴.

Dejando para más tarde otro tipo de disquisiciones, e incluso más definitivas, me interesa ahora insistir en esa prerrogativa del entendimiento de *producir* un nuevo tipo de entidad, que las cosas no poseen por sí mismas. Ciertamente, al generar la entidad correspondiente al ente veritativo, el intelecto manifiesta su dependencia del mundo exterior; pero no es menos cierto que la realidad

⁷⁴ G. REALE, *Il concetto di Filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, pp. 161.

producida es en verdad distinta respecto al orbe no pensado; *además* del ente extramental *hay* el ente veritativo.

Por eso Aristóteles no demuestra ningún escrúpulo en enumerar como uno de los sentidos del ente, junto al que compete a las categorías y al acto y la potencia, el ser de lo verdadero. Y, así, esa consistencia ontológica tenue del ser veritativo permite dar un tratamiento metafísico a muchísimas «realidades» que de otro modo no lo admitirían. Entre otras, a todos los extremos negativos de algunos géneros de oposición. En efecto, ¿en qué suerte de entidad se apoya nuestra mente para negociar, pongo por caso, con las privaciones y para especular sobre ellas?; ¿de dónde parten las filosofías creacionistas para llegar a descubrir la «consistencia» y el sentido de una «realidad» tan relevante como la nada? Sin duda, el punto de referencia es la «entidad» que esos no-entes manifiestan cuando con ellos formamos proposiciones verdaderas.

Como comentará siglos más tarde Tomás de Aquino, “porque el entendimiento considera como entes ciertas cosas que en sí mismas no son entes –como las negaciones y otras del mismo estilo–, a veces el ser se predica de algo en este segundo modo (*esse veritativum*) y no en el primero (*esse categoriale*). Y, así, se dice que la ceguera *es* del segundo modo, porque es verdadera la proposición que sostiene que alguien es ciego. No se dice, sin embargo, que es verdadera del primer modo, pues la ceguera no tiene ningún ser en las cosas, sino que más bien es privación de ser”⁷⁵.

Vemos aquí algo sobre lo que más adelante habremos de pronunciarnos con mayor detenimiento. Y es esa *vida* de la metafísica, en función de la cual va extremando, conforme avanza en su tarea, la pertinencia con que algo debe ser denominado ente. Pero advertimos también que, en ese avance hacia una caracterización más estricta de la filosofía primera y de su sujeto, los tipos menos propios de entidad se conservan, diríamos con Hegel, en cuanto negados. Y se mantienen justamente, y este es el extremo en que pretendía desembocar, en cuanto esas modalidades menores de lo

75. TOMÁS DE AQUINO, *La Metafísica*, I, 1, 101a, 20-21.

que es perviven en efecto junto a las más propias, sin disolverse en ellas.

En consecuencia, es su atenuamiento a lo real lo que llevará a Aristóteles a considerar un conjunto de significados del ente que, articulados y modulados como a continuación veremos, resultan sin embargo, irreductibles. Ninguno de ellos puede eliminarse a favor de otros sin que el universo, tal como de hecho se ofrece ante nosotros, quede desprovisto de una comprensión cumplida.

b) *Resolución de los restantes sentidos en la ousía*

Nada de esto quiere decir, como ya hemos apuntado, que los diversos sentidos del ser resulten autárquicos e independientes unos de otros.

Aquí habría que establecer una puntualización terminológica. La que distingue, al menos para nuestro escrito, entre «resolver-disolver» y «reducir». Al hablar de irreductibilidad de unos significados del ente con los restantes quiero decir que a cada uno les corresponde una cierta consistencia, propia o derivada, pero distinta en cualquier caso incluso de aquella o aquellas que le pudieran servir de fundamento. En este sentido, ninguno de los modos de ser entrevistados por Aristóteles se «resuelven» en los restantes, si por resolver se entiende «disolver»: desproveerlos de la consistencia que les es propia, para afirmar la existencia de una única entidad de la que las demás son sólo manifestaciones más o menos aparentes (recuérdese, pongo por caso, a Spinoza o Hegel).

Por el contrario, algunos sentidos del ser se «reducen» a otros superiores, por cuanto en éstos encuentran el fundamento de su propia entidad. Fundamento, entonces, que en lugar de eliminar la presencia del modo subordinado de ser, la hace de todo punto posible.

Desde este enfoque particular, el ser veritativo al que acabamos de apelar se reduce, como en su causa, en el *ón kyríos* o ser extramental. Y el ente por concomitancia acaba por reducirse, en fin de cuentas, a algún tipo de *ens per se*: a alguna de las categorías con-

sideradas en acto, en potencia, o en ese tipo particularísimo de acto potencial que es el movimiento.

No debe asombrar, entonces, que, junto a las clasificaciones más completas de los cuatro grupos de significados, encontremos en el filósofo de Estagira otras más concisas, y en cierto sentido más fundamentales, en las que el conjunto de lo existente se discrimina en ser mental y ser extramental, o *kyríos*, y en las que el ser extramental apela prioritariamente a las categorías, moduladas según la potencia y el acto.

* * *

Surge aquí un problema previo, al que en un epígrafe anterior ya hemos aludido: la contraposición entre ser categorial y ser *katà lógon*, y la relativa prioridad de uno u otro. La cuestión no se plantearía en absoluto, a tenor del conjunto de la obra de Aristóteles, si no existiera un pasaje en el que, frente a la doctrina generalmente afirmada por él mismo, al ser en la mente se le concede el rango de «más propio» (*kyriótata ón*)⁷⁶.

Y el asunto se complica ulteriormente si tenemos en cuenta la médula de lo expuesto en las *Cuestiones preliminares* en torno a la inversión de perspectiva realizada por el *cogito*. Y es que, en efecto, considerado con tal enfoque, el ente en su sentido más cabal, para toda la filosofía intrínsecamente dependiente del giro cartesiano, sería alguna modalidad del *katà lógon*, tomando éste en su sentido más amplio.

Lo demuestra, entre otros muchos, Heidegger, uno de los pensadores en quien culmina el largo proceso de inmanentización iniciado en el siglo XVII. Para el Heidegger maduro el principal de los sentidos aristotélicos del ente es justo el ser veritativo: lo que él denomina con el vocablo griego *alètheia*.

En esta elevación absoluta del ser mental resultó importantísimo, como el propio Heidegger comenta, el influjo de Husserl. Incidió éste sobre el inicial discipulazgo respecto a Brentano, que

76. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 10, 1051a 24-25, trad. de Melendo, 465.

habría llevado a Heidegger a plantearse como el problema basilar de la metafísica el del esclarecimiento del sentido básico del ente.

Tras las huellas de Brentano, Heidegger habría defendido durante un tiempo que para Aristóteles el principal entre todos los significados del ente era el de *ousía*. Más tarde, escribe: “Cuando yo mismo, a partir de 1919, adopté en mi modo de enseñanza la visión fenomenológica, y simultáneamente intenté calibrar en el seminario una comprensión transformada de Aristóteles, mi interés se dirigió de nuevo a las *Investigaciones lógicas*, sobre todo a la sexta de la primera edición. La diferencia que en ella se explicita entre intuición sensible e intuición categorial se me desveló en todo su alcance para la determinación del «significado múltiple del ente» [...]. Precisamente en este trabajo, y guiado más en una primera fase por un presentimiento que por un fundamentado punto de vista, llegué a advertir lo que sigue: que lo que para la fenomenología de los actos de conciencia se lleva a término como el automanifestarse de los fenómenos, se encuentra pensado de manera todavía más originaria por Aristóteles [...] como *alètheia*, como el no-ocultamiento (*Unverborgenheit*), del ente-presente (*des Anwesende*), como su desvelarse (*Entbergung*) [...]. De este modo fui conducido hacia el camino de la «pregunta por el ser» (*Seinsfrage*), iluminado por la actitud fenomenológica, de nuevo, pero en un modo distinto que antes, a través de las cuestiones que nacían de la disertación de Brentano”⁷⁷.

Según Heidegger, pues, el ente como verdadero, en cuanto presencia manifiesta y directa, es *kyriòtaton*, o sea, “lo que decide, lo que hace de guía en el acceso al ente mediante el puro percibir y la definición explicativa”⁷⁸.

Frente a ello comenta Berti: “A esta interpretación pueden hacerse muchas observaciones. Antes que nada, no es en absoluto pacífico que el adverbio *kyriòtata*, utilizado por Aristóteles en *Me-*

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cargo de E. Mazzarella, Nápoles 1980, pp. 187-88.

⁷⁸ IDEM, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, en *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., vol. 61, 1985, pp. 11-12, 519-10.

taph. X, 10, 1051 b 1, es decir, en el pasaje citado por Heidegger como decisivo a su favor, a propósito del ser entendido como verdadero y falso, tenga el significado de «lo que decide, lo que hace de guía». Semejante término puede significar simplemente «en el sentido más dominante», es decir, el que domina en el uso común, como Aristóteles sostiene a propósito del primero de los dos significados de *dynamis* mencionados en el mismo libro (1, 1045 b 36: *màlista kyríos*). Lo que querría decir que el ser como verdadero no es para Aristóteles el significado fundamental del ser, sino sólo el más común: pues parece que para los griegos «es» significaba sobre todo «¿es verdad?», como en la locución inglesa «isn't it?» y en la francesa «n'est-ce pas?»⁷⁹.

Aceptando o no la explicación de Berti, y en contra en cualquier caso de la de Heidegger, parece claro que la “verdad” no es la acepción por excelencia del *ón* aristotélico.

* * *

¿Cuál es, entonces, su sentido prioritario? Es esta una de las cuestiones que se resuelven con facilidad, al menos en primera instancia, con sólo *leer* lo que expresamente afirma el Estagirita. Nos limitamos a los textos fundamentales.

En los comienzos del libro IV, tras cuestionarse sobre la existencia de un saber que estudia al ente como tal, Aristóteles añade: “Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única (*pròs hén kai mían tinà physin*), y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la salud: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de salud, y lo de más allá porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas”⁸⁰.

⁷⁹ E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 80-81.

⁸⁰ *Αριστοτέλης, Μεταφυσικά*, IV, 2, 1002^a 22-23.

Después de estas ejemplificaciones, penetra Aristóteles en el núcleo de lo que nos interesa: “Así también el ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio (*pròs mían arjén*). Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia”⁸¹.

Y remacha, en orden al problema epistemológico que se está planteando: “Así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza (*pròs mían physin*); pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”⁸².

Nos encontramos, en los tres párrafos, con la famosa doctrina del *pròs hén*, a la que ya aludimos en un epígrafe anterior. En el nivel planteado por el texto, el fundamento de la ontología reside, por una parte, en la *ousía* o ente en sentido prioritario y más propio; por otra, en la referencia (*prós*) de todo lo que puede decirse que es a esa *ousía* o ente por excelencia.

De esa referencia podemos afirmar, al menos, dos puntos claves. El primero, que se trata siempre de una relación, más o menos directa, a la *ousía*: mientras no la alcance, la realidad en cuestión (las negaciones de las cualidades o de la relación, por poner ejemplos extremos) no puede denominarse ente. El segundo punto es, justamente, que esas relaciones a la substancia son, en los distintos

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

casos, diversas entre sí: no es la misma la de la cualidad, la de la cantidad, la de las relaciones, las de la generación o corrupción, etc.

Sobre el alcance que hay que dar al *pròs hén legómena* se ha discutido mucho. Fundamentalmente por las ampliaciones de la doctrina que han llevado a término filósofos posteriores, con el acopio de disquisiciones complementarias⁸³. Es obvio, por un lado, que algo tiene que ver esta realidad del *pròs hén* con la analogía de la que el mismo Aristóteles habla en otros lugares y que, a partir de sus enseñanzas, con aportaciones a veces más o menos espurias, se ha ido desarrollando. Ahora bien, con arreglo a estos otros desarrollos, es lícito preguntarse: ¿a qué tipo de las analogías posteriores está apelando aquí nuestro filósofo?

Buena parte de los escolásticos se inclinan por varios tipos de analogía, incluyendo la de atribución. Algunos de los aristotélicos actuales, por el contrario, rechazan cualquier otra que no sea la analogía de proporcionalidad; e indican que es abusivo atribuir a Aristóteles una suerte de analogía que choca contra su concepción del mundo, y que no sería más que una extrapolación de la que los filósofos influidos por la religión descubren entre Dios y las criaturas.

No quiero todavía definirme en este punto, aunque convengo en que la analogía de atribución, y sobre todo la de atribución intrínseca, resulta bastante ajena al pensamiento del Aristóteles histórico, y constituye una estricta ganancia de algunos concretos pensadores cristianos. Pero, en relación con el filósofo de Estagira, nada de ello excluye, en primer término, que la substancia, como ente primordial, se sitúe en otro orden de ser distinto del que se colocan sus afecciones y similares. Y, en segundo lugar, que de la substancia dependan las otras categorías, no sólo en cuanto a la posibilidad de que de ellas se predique la noción de ente, sino respecto a su propio *ser* entes (en la acepción derivada en que lo son). Y, en este sentido, por su dependencia intrínseca, que las demás configu-

⁸³ Por eso mismo, no pretendemos aquí agotar el tema, sino que volverá a estudiarse en la Segunda Parte.

raciones de lo real se reduzcan, según antes anunciábamos, a la *ousía*.

* * *

En el presente texto tenemos ya indicaciones suficientes para sostenerlo. La más clara, ese aserto en que Aristóteles asegura que “la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello (i) de lo que *dependen* las demás cosas [en el ser, añadido yo, completando el sentido del texto], y (ii) por lo cual se dicen [en la predicación]”. Y eso primero, como afirma de inmediato el mismo pasaje, es la substancia.

Pasos más o menos paralelos no hacen sin confirmar esa prioridad de la substancia y la dependencia real de los restantes modos de ser respecto a ella. El de inicios del libro VII, por ejemplo, nos confirma: “Ente se dice en varios sentidos [...]. Pero diciéndose ente en tantos sentidos, es evidente que el primer ente de éstos es la quiddidad (*tò tí estin*), que significa la substancia [...]; y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ente en este sentido”⁸⁴.

Y aquí, inmediatamente a continuación, apunta ya el motivo clave por el que la substancia es ente con mayor propiedad que el resto: y es que la substancia es *separable*, puede ser por sí misma, mientras lo demás es sólo en y gracias a la substancia. “Por eso podría dudarse si «andar» y «estar sano» y «estar sentado» significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; *pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia*, sino más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues «bueno» o «sentado» no se dice sin esto. Es, pues, evidente, que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el ente primero, y no un ente con

84. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 2, 1029a-1030a.

alguna determinación, sino el ente absoluto (*haplôs*) será la substancia”⁸⁵.

Volveremos después sobre ese *haplôs*, que en ocasiones se adscribe al ente que se dice en varios sentidos, al *pollajôs*, y aquí y en otros lugares sólo a una de esas acepciones, la *ousía*. Prefiero ahora continuar con el pasaje, que prosigue así: “«primero» se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. *Pues, de los demás categoremas, ninguno es separable, sino ella sola. Y, en cuanto al enunciado...*”. Aquí, Aristóteles, además de señalar la triple prioridad de la substancia, bastante conocida, subraya una cuarta –mejor, una primera– que es el fundamento y la raíz de las otras: su separabilidad en el ser, el hecho de que pueda existir sin apoyarse en otras realidades, mientras todas las restantes se apoyan en ella.

Y, justamente por eso, puede concluir con la que quizás es la sentencia dotada de mayor peso y gravedad de toda la *Metafísica*: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora, lo que siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a ¿qué es la substancia?”⁸⁶. Afirmación que Heidegger, por cierto, presentará mutilada, eliminando la equivalencia del ente con la substancia, para poder encaminar la metafísica presuntamente aristotélica por derroteros distintos a los que les deputó Aristóteles.

Éste, como para confirmar la nitidez de su afirmación, sostiene de inmediato: “Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido”⁸⁷. Conclusión donde casi cada palabra tiene su peso específico, como veremos en el próximo epígrafe.

Antes es imprescindible una puntualización reflejada en el libro XI. El contexto es paralelo al del IV, donde se indaga por la ciencia que corresponde al filósofo, y si ésta es universal o particular.

⁸⁵ *Ibidem*. Subrayo yo.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

Y el principio de solución es también idéntico: el recurso a la pluralidad de sentidos del ente. Se exponen igualmente las analogías de lo sano y lo medicinal, y se concluye: “Del mismo modo [...] también todo se dice ente; pues cada uno de ellos se llama ente por ser afección, o hábito, o disposición, o movimiento, o alguna otra cosa semejante, del ente en cuanto ente (*toû óntos hê ón*)”⁸⁸.

¿Por qué considero significativo este texto? Pues porque, de manera similar a lo que sucedía con el *haplôs*, en él viene a identificarse de nuevo el ente en cuanto ente, *sujeto de la metafísica*, con la substancia. O, mejor, porque se identifica con la *ousía* no sólo el ente en sentido primordial que a la metafísica corresponde estudiar de forma prioritaria, sino lo que en pasajes paralelos muy anteriores equivalía a todo lo existente. Ese *ón hê ón* que en principio se dice en múltiples sentidos, incluyendo el *katà symbebékos* y el *katà lógon*, y que después se aplica a todas las categorías, se asimila aquí sólo a uno de esos predicamentos: la substancia.

La prueba de semejante identificación no se encuentra en la literalidad de nuestro pasaje, donde no se hace mención expresa de la substancia, sino justo en el paralelismo estricto con los anteriormente citados, en los que la substancia ejerce *exactamente* la función que aquí se adscribe al ente en cuanto ente.

Todo esto ha permitido a un buen grupo de estudiosos concluir que, en su acepción más definitiva, que no elimina en absoluto las restantes, la filosofía primera de Aristóteles ha de definirse como *ousiología*. Valga, como botón de muestra, el siguiente testimonio de Reale, acaso el más decidido defensor de semejante postura: “Sólo la substancia merece, en sentido pleno, la calificación de «ente», en cuanto es «por sí» ente; todo el resto es sólo ente «por otro», es decir, «ente por la substancia». Por consiguiente, la «teoría del ente», desde el punto de vista metafísico, deberá concentrarse esencialmente en el análisis de la *ousía*, pues el ente por sí no es otro que ella. De resultas, en el contexto aristotélico, la ontología no podrá ser más que una usiología, «*theoría perì tês ousías*». En efecto, todos los libros más propiamente constructivos de

88. *Metafísica*, VI, 2, 1026b. 20-21.

la *Metafísica* contienen exclusivamente un profundo análisis en torno a la substancia, y no podía ser de otro modo, si tenemos en cuenta las premisas del planteamiento aristotélico”⁸⁹.

4. La metafísica, teología «en cuanto» ontología

a) *Paralelismo entre las modulaciones del ente y de la metafísica*

Las puntualizaciones que hemos ido reservando para más adelante, permitirán ahora ofrecer una respuesta global al problema de la (unidad de la) metafísica aristotélica, que, de la mano de Jaeger y de Heidegger, nos veníamos planteando desde los inicios de nuestro estudio.

Mi propuesta no es tanto filológica como teórica. Y lo es porque no aspira en primer término a esclarecer lo que *para Aristóteles* era la filosofía primera, aun cuando pienso que soy fiel a ello, sino lo que, con la ayuda del Fundador del Liceo, ha llegado a ser para mí.

La clave de todo el asunto, como más de una vez he apuntado, radica en la consideración de la *proté philosophía* como *vida* del entendimiento. Y, por ende, de acuerdo en esto con Jaeger, la superación de un cierto estatismo que, de forma casi instintiva, tendemos a atribuir a las nociones estampadas en un conjunto de textos ya multiseculares. A cada una de esas nociones nos inclinamos a considerarlas definitivas, y con este prejuicio iniciamos la comprensión de la doctrina; por el contrario, necesariamente han sufrido una evolución en la vida intelectual de quien las acuñó, aunque esto no signifique un contraste que elimine las acepciones más antiguas en favor de las posteriores, sino sólo un enriquecimiento progresivo conforme el saber del filósofo se torna más hondo.

Como señala Düring, “entre los primeros y los últimos escritos conservados en el *Corpus* median por lo menos treinta años. Es

⁸⁹ G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, pp. 111.

muy comprensible que durante ese tiempo llegara a nuevos resultados y modificara en algún aspecto sus puntos de vista. Se trata ahí de estadios de un proceso de pensamiento, que conduce a estructuras conceptuales cada vez más refinadas y a una comprensión más y más sutil. La unidad orgánica de su pensamiento se muestra, en parte, en que incorpora lo anterior en lo posterior y erige esto sobre los fundamentos de aquello; y, en parte, en que conserva inalterada su concepción fundamental”⁹⁰.

A lo que añade Moraux: “Del mismo modo que las primeras obras de Aristóteles podrían depender de los diálogos platónicos cuyas doctrinas habían sido ya sustituidas por obra de Platón, así también sus escritos de escuela reproducen en ocasiones concepciones tomadas de obras publicadas en una fase anterior de su evolución. Suele ser tentador ver esta evolución como la sustitución pura y simple de concepciones viejas por nuevas. Parece que Aristóteles lo consideró más bien un enriquecimiento y profundización de su propio pensamiento. Él no dudó en introducir simultáneamente en sus obras destinadas a la enseñanza concepciones que habían surgido en fases diferentes de su progreso intelectual, incluso cuando las antinomias que originaba una yuxtaposición de esta naturaleza no podían eliminarse de forma por completo satisfactoria”⁹¹.

* * *

En relación al sujeto de la metafísica, la concepción que propongo goza de un apoyo epistemológico muy conveniente, aunque no imprescindible. Se trata, como apuntaba, de la consideración inicial del ente no como una noción, y menos como un concepto, sino como hábito que confiere su plenitud al entendimiento, y que se sitúa antes de las disyunción operativa entre la aprehensión de los indivisibles y el juicio. Esta consideración del ente como hábi-

⁹⁰ I. DÜRING, *Aristóteles*, cit., pp. 51-52.

⁹¹ P. MORAUX, *Actas del primer Symposium Aristotelicum, Aristotle and Plato in the mid fourth century*, p. 122.

to le confiere una flexibilidad de la que en principio carecería si lo calificáramos como noción y, más todavía, como concepto⁹².

Apoyado en ello, al sostener que la filosofía primera está viva en Aristóteles quiero afirmar que el conocimiento de los principios y, de forma más concreta, el del ente, no se mantiene inmutado a lo largo de su existencia especulativa, sino que madura y adquiere perfiles más netos a medida que ese saber se torna más profundo y definitivo. Y, paralelamente, que la ontología o ciencia del ente en cuanto tal va también afinando su naturaleza, de manera consecutiva a la determinación de su sujeto.

Con otras palabras: cuando Aristóteles o cualquiera de los metafísicos que en él se inspiran *piensa* el ente, el contenido de ese pensamiento puede resultar más o menos denso e *intenso*, a tenor del grado de desarrollo que haya alcanzado en su entendimiento y *del modo como voluntariamente lo considere en cada instante*. Y, como consecuencia, la *extensión* de semejante semantema crecerá o menguará en proporción inversa a la intensificación del mismo.

Volviendo a Aristóteles, y como ya hemos sugerido, en el punto de partida de su especulación filosófica el ente es el todo: todas y cada una de las realidades a las que, de algún modo, puede atribuirse el ser. Ese ente, puesto que no es un género ni una noción unívoca, se articula en los cuatro grupos de sentidos a los que de continuo nos venimos refiriendo.

Y, en este momento inicial, la *proté philosophía* pretende alcanzar un conocimiento cabal de todo lo que es, sin excluir, por ende, ninguna de las distintas acepciones del ente. En estos pasos inaugurales, la noción de ente se encuentra poco perfilada y su ámbito de expansión corresponde a todo aquello de lo que, *del modo y manera que fuere*, puede afirmarse que es.

La exclusión-conservante del ente por concomitancia y del ser mental, a la que ya nos hemos referido, pertenece a una etapa

⁹² La naturaleza «habitual» del ente será analizada con mucho detenimiento cuando abordemos el estudio de Tomás de Aquino. Por ahora, me permito remitir al trabajo antes citado: T. MELENDO, “El acto filosófico primero”,

«posterior» de la metafísica, correspondiente a una mayor intensificación de la comprensión del ser⁹³. Ahora, podríamos decir, al ente en cuanto ente «se le exige más»; la cota para alcanzar su condición se ha elevado... y hay ciertos entes de la fase anterior que ya no merecen la atención especulativa del filósofo-científico.

O, tal vez, reclaman su mirada no como desde el primer plano, sino situadas en un horizonte del que no cabe prescindir pero al que tampoco se observa en ningún caso de manera formal y directa. Al *per accidens* y al *katà lógon* habrá de acudir el metafísico en el despliegue de su ejercicio especulativo, pero no para detenerse en ellos, sino para reducirlos a aquellos otros tipos de entidad que sí merecen una reflexión cabal y definitiva. Y éstos son, en fin de cuentas, los que corresponden al esquema de las categorías, moduladas por el acto y la potencia.

La substancia y los nueve géneros de accidentes representan ahora el auténtico *ón hê ón*, sujeto o tema de la filosofía primera. Pero una y otros se encuentran colocados a distinta altura. Como hemos mostrado, existe una discriminación basilar que sitúa a la *ousía* claramente por encima de todas sus posibles afecciones. De ahí que, cuando al ente se le vuelva a exigir un poco más, sólo la substancia resultará merecedora de las indagaciones propias del filósofo. Los accidentes, por el contrario, se verán eliminados de esta versión más rigurosa de la ontología, en cuanto su ser es reductible –en el sentido preciso al que antes me refería– al ser de la substancia.

Pero ¡atención!: tampoco ahora esos accidentes abandonan por completo el horizonte de la especulación primordial; menos todavía que en el caso del ente coincidencial y del ente de razón. El metafísico tendrá que considerarlos justo para acceder desde ellos a su substancia y para distinguir recíprocamente unos y otra. Por eso Aristóteles les dedica una atención temática; y por eso seguirá acudiendo a ellos a lo largo de toda la indagación tendente a manifestar la consistencia última de lo real.

⁹³ Entrecornillo «posterior» justo para indicar que no me estoy moviendo en términos cronológicos, sino de maduración o exigencia especulativa de una

Más que el ente por concomitancia y más que el ser veritativo, los accidentes permanecen de algún modo en el interior de esa metafísica que, ahora, parece excluirlos. De ahí la medida afirmación de Aristóteles que antes recogíamos: “Por eso también nosotros tenemos que estudiar *sobre todo y en primer término y, por decirlo así, exclusivamente*, qué es el ente así entendido [a saber, la *ousía*]”⁹⁴.

En consecuencia, Aristóteles, a estas alturas de su especulación identifica el ente en cuanto ente no ya con el conjunto íntegro de los significados de este término, sino, como ya vimos⁹⁵, con la substancia (aunque todas las restantes acepciones se incluyan como excluidas, con miras a ofrecer una explicación cabal del universo). Según recordará más adelante el Estagirita, “nuestra especulación versa sobre la substancia [...]. En efecto, si el universo es como un todo (*hólon*), la substancia es su primera parte (*prôton méros*)”⁹⁶.

Llegados aquí, se plantea nuestro filósofo la pregunta recurrente, que se alza como el motor de la entera metafísica: a saber, “cuáles son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles”⁹⁷. “Pero antes –añade– debemos exponer sumariamente qué es la substancia”.

En el ámbito de lo sensible, como se sabe, ésta puede referirse con más o menos propiedad, a tres «realidades»: la materia, el *synolon* y la forma substancial o especie o idea. “Todas las substancias sensibles tienen materia. Y es substancia el sujeto, en un sentido la materia (al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado; y, en tercer lugar, el compuesto de

⁹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 2, 1028 b 5 ss.

⁹⁵ *Ibidem*, XI, 3, 1061 a 7-10.

⁹⁶ *Ibidem*, XII, 1, 1069 a 17-20.

⁹⁷ *Ibidem*, VII, 2, 1028 b 20-22.

ambas cosas, el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable”⁹⁸.

Según veremos, la prioridad de la forma sobre la materia y el compuesto, por cuanto es su acto, abre el paso a la consideración de las substancias suprasensibles, puras formas, que son substancias en sentido más pleno y perfecto que las corpóreas. Por eso, el metafísico dará un paso más, y reputará sujeto digno de su disciplina sólo las substancias separadas.

Estamos en el umbral de la célebre exposición de las tres ciencias especulativas, que durante siglos ha sido clásica: “Mas, puesto que hay una ciencia del ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que ésta se identifica con la Física o, más bien se distingue de ella. Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante [...]. Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes (*tò timiótaton tòn ónton*), y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio”⁹⁹.

⁹⁸ *Ibidem*, VIII, 1, 1042 a 27-30.

⁹⁹ *Ibidem*, XI, 8, 1064 a 27 ss. Según Reale, “el cuadro epistemológico que Aristóteles presenta en E, 1 [...] ha llegado a ser en extremo célebre y se ha impuesto de distintos modos. Y, sin embargo, justo este famoso esquema [...] resulta injustificable con base en los presupuestos de la metafísica aristotélica, y sólo alcanza valor a la luz de los fundamentos de la protología platónica” (G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, cit., p. XXXVI). MERLAN, por su parte, asegura: “Ahora bien, es evidente que esta tripartición de la filosofía se adapta muy mal a los escritos de Aristóteles que han llegado hasta nosotros, como ya advirtiera, por ejemplo, Zeller [...]. Resulta extraño que tan a menudo se haya olvidado el hecho de que esta tripartición encuentra sus raíces en la obra Aristóteles refiere como

De notar, antes de adentrarnos en lo relativo a Dios, la identificación entre el ente en cuanto ente y el ente separado. Igual que antes la calificación de *ón hê ón* quedaba reservada para la substancia, ahora ese apelativo indica tan sólo las más nobles entre ellas, que son las que carecen de materia. En la cumbre se encontrará el más excelso de los entes, que hará posible la equiparación de la ontología, en su momento de máximo despliegue y profundización, con la teología¹⁰⁰.

la tripartición platónica del ser [...]. A. Mansion ha resumido la situación diciendo que la tripartición de la filosofía teorética en física, matemáticas y teología sólo tiene sentido en el interior de la estructura del platonismo, mientras difícilmente conserva sentido alguno en la fase no-platónica de la filosofía de Aristóteles”. Después, añade: “La tripartición de la filosofía especulativa corresponde a las tres esferas del ser, una de las cuales se halla constituida por los entes matemáticos interpretados en sentido realista. Pero Aristóteles al término ha abandonado esta interpretación”. Y, más adelante: “Por tanto, la entera tripartición del conocimiento especulativo presente en Aristóteles es incoherente y constituye el resultado de un intento no del todo decidido de mantener la división platónica del ser. Además, el pasaje clásico en que se encuentra expuesta está deformado por un error del texto” (Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, trad. italiana, *Dal Platonismo al neoplatonismo*, Milán 1990, pp. 119-137). La discusión de este extremo, que me parece de notable relevancia, será llevada a término al abordar el estudio respectivo en Tomás de Aquino.

¹⁰⁰ Se discute si en esta reducción de los predicamentos a la *ousía* y de ésta a la *ousía* suprasensible, Aristóteles haya puesto en juego, además del principio del *prós hèn legómena*, el de la fundamentación de las realidades inferiores en las superiores: la llamada unidad “de consecución” o *tô ephexês*. Mi opinión es que sí.

Respecto a este punto, que ayuda también a resolver el problema de la unidad de la metafísica como ciencia, pueden consultarse con provecho las observaciones de Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, cit., pp. 119 ss. y las también substanciosas de Colle. Éste aclara que la unidad de consecución “est celui où les choses diverses sont antérieures les unes aux autres, de manière à former une série où chacune d'elles a son rango déterminé. Elles font alors partie de la science qu'a pour objet ce qui est premier dans la série. Tel est le cas des nombres, des figures géométriques, des âmes, par ne donner que les exemples les plus fréquemment cités para Aristote” (G. COLLE, *Aristote, La Metaphysique*, Traduction et commen-

Quiero advertir, sin embargo, que esta última no elimina las fases anteriores de configuración de la filosofía primera. O, lo que es lo mismo, que, desde la perspectiva aristotélica, al metafísico le corresponde estudiar todo lo que es en cuanto tal. No sólo, por tanto, lo estrictamente espiritual ni sólo Dios. Éstos, por decirlo de algún modo, serán objeto de una atención prioritaria y más definitiva del filósofo, por cuanto encarnan de manera más cabal la razón de ente. Pero *todo*, repito, es merecedor de su mirada, en la medida exacta en que se configure como *ón*¹⁰¹: por tanto, conservando la densidad propia y aquellos rasgos diferenciales que también *son* y que los separan de los demás entes.

En este sentido, cabe afirmar con Reale: “Los restantes capítulos del libro E (2-4) contienen también elementos que prueban, en el modo más convincente, que la ontología aristotélica no posee el significado que de ordinario se le atribuye como teoría del *ens generalissimum*, ni tampoco es una «fenomenología de los distintos sentidos del ente»¹⁰². Es, por el contrario, ostensión paulatina de lo que más hondamente califica a cada realidad en cuanto tal. Por eso, las distintas «etapas» a que nos venimos refiriendo *coexisten* de hecho en la consideración del metafísico: una vez alcanzada cierta madurez, cuando éste especula sobre Dios como *próton ón* no tiene por qué olvidar que en una acepción más amplia, junto a ese sujeto nobilísimo, y en dependencia de él, se sitúan incluso las substancias ínfimas en el rango de lo material; y que, junto a éstas —encarnados en ellas o en *ousíai* más nobles— tienen un lugar un conjunto de «realidades» debilísimas, que el propio Aristóteles había calificado como entes por accidente. Todo es compatible en esa *vida* del entendimiento que constituye la filosofía primera.

Asentado esto, me interesa también subrayar que Aristóteles ha llegado aquí a la teología *en cuanto ontología*. Ciertamente, el

¹⁰¹ Sobre este punto volveremos más tarde, al ocuparnos de Tomás de Aquino, pues en él se advierte con mayor claridad, como fruto de haber incidido con mayor intensidad sobre la determinación formal del ente en cuanto ente, que coincide con lo que ejerce —en la medida en que fuere— el *acto de ser*.

¹⁰² G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, cit. p. 155.

estudio de Dios corresponde también a la filosofía primera como *arjeología*, por cuanto pretende descubrir y analizar los principios y las causas más altas de todo lo existente. Y, desde esta perspectiva, Dios no forma parte del sujeto de la metafísica, sino que es la Causa de semejante sujeto, y como tal debe estudiarse. Pero la flexibilización imprescindible de la ontología nos permite afirmar lo que sigue: como ciencia del ente en cuanto ente, la metafísica lo es de todo lo que es, pero de una manera prioritaria indaga lo que es en un sentido más noble (y aquí nos encontraríamos con la *ousiología*) y, todavía más, se centra en lo más excelso entre lo excelso (*teología*). En este segundo sentido, Dios se transformaría en el tema por excelencia de todo filósofo que se pretenda cabal.

A este respecto, conviene reflexionar sobre las palabras estampadas por Berti en el marco de ciertas disquisiciones acerca de la recepción y el desarrollo histórico de la genuina filosofía primera aristotélica: “El interés por la metafísica volvió a florecer –nos dice– en el ámbito de la denominada Segunda Escolástica, que sin embargo llevó a término una nueva transformación del pensamiento aristotélico, convirtiéndolo en fundamento de la metafísica racionalista moderna. Ya Francisco Suárez [...] sustituyó, como objeto de la metafísica, el ente en cuanto ente de Aristóteles, que gracias a su multivocidad expresaba la variedad y la movilidad de la experiencia, por el concepto de *res*, o de *aliquid*, entendiéndolo unívocamente como el simple *non nihil*. A partir de ese momento se produjo la escisión entre metafísica general, u ontología, y metafísica especial, o teología, *rompiendo ese nexo entre experiencia y principio que constituía lo específico de la metafísica de Aristóteles*”¹⁰³.

Lo que cabría glosar como sigue: el metafísico, por referirse a todo en cuanto que es, apela a cada realidad también *en la proporción* en que es: por consiguiente, no olvida nada, aun cuando muestre un interés prioritario por lo que se le va descubriendo *proporcionalmente* más ente. Eso «más ente» se irá equiparando, a lo largo de una vida dedicada a su consideración, con el ente sin más, *haplôs*, con el ente en cuanto ente. Lo demás no es que resul-

103 F. BERTI, *Introducción a la metafísica*, cit. p. 20. El subrayado es mío.

te ajeno al punto de mira del metafísico, sino que, en todo caso, le va interesando menos. De ahí que, a lo largo de casi toda la historia de la filosofía, los auténticos metafísicos hayan mantenido la ligazón entre las experiencias más materiales y los principios, o *el Principio*, a que apelan; y de ahí que los pensadores más especulativos hayan transformado a Dios en meta y en centro de sus reflexiones metafísicas.

En relación a Aristóteles, valgan como confirmación estas palabras de Schwegler, que conservo en su lengua original: “*Die einzige wahrhafte ousía, das wahre prótos kai haplôs ón ist die Gottheit. Gott ist die ousía kat’ exojén, das reale ón hê ón, das die Metaphysik sucht. Die Gottesidee ist somit Thema, Ziel und treibendes Motiv der ganzen aristotelischen Metaphysik*”¹⁰⁴.

b) *El ente primerísimo y más propio: el sentido del acto*

A ese Dios hemos de acudir para determinar en última instancia la cualidad y consistencia del ser aristotélico. Y, para llevarlo a cabo, habremos de atender a otra distinción de los sentidos del ser, dotada al menos de igual importancia que la de las categorías, y aplicable también a ellas. Me refiero al acto y la potencia, y particularmente al acto.

Los estudiaré en este caso, como he hecho ya también en otras ocasiones, de la mano de dos aristotélicos «mayores». Uno que pretende distinguir el Aristóteles histórico de sus evoluciones posteriores, admitiendo sin embargo que éstas son viables y enriquecedoras: G. Reale; y otro, E. Berti, que rechaza cualquier posibilidad de ampliación enaltecedora del pensamiento del Estagirita, por parte de neoplatónicos o tomistas, y que acusa al conjunto de éstos

¹⁰⁴ A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tubinga 1847, vol. IV, p. 34. En la continuación del texto, el autor exagera en exceso el papel de Dios en la metafísica aristotélica, reduciendo los restantes libros, los que no tratan de Él, a una suerte de introducción meramente negativa al tratamiento de lo divino. Lo que hemos expuesto como nuestra propia solución puede servir de contrapeso a estas exageraciones, sin que eso lleve a negar la validez de la afirmación de Schwegler en las líneas que citamos.

–al propio Reale, entre ellos– de falsificar la mente del Pensador de Estagira. Mediante la confrontación entre uno y otro aspiro a esclarecer algunos de los problemas que todavía quedan por resolver en esta Primera Parte de nuestro trabajo¹⁰⁵.

Para Reale, los puntos claves del acceso hasta Dios dentro de la *Metafísica* de Aristóteles podrían resumirse así: “En primer lugar, deberían examinarse los distintos significados del ser, en cuanto *pollajôs légetai tò ón*; y se debería demostrar cómo y por qué no todos poseen relevancia metafísica, sino que este privilegio está reservado a la *ousía*. [...]”

“Entre los distintos significados de la *ousía*, Aristóteles privilegia a su vez uno de ellos: el de *eîdos*, *morphé*, *tò tí ên eînai* o *áition toû eînai*. [...]”

“Existen tres tipos de substancia: 1) la substancia sensible perecedera o substancia física; 2) la substancia sensible eterna o los cielos; 3) la substancia inmóvil eterna y separada o Dios. Los primeros dos tipos de substancia tienen una *hyle* [...]; el tercer tipo subsiste sin materia (*áneu hyles*), como pura forma.

“Se confirma de esta suerte la razón del privilegio del significado de la *ousía* como *eîdos*. Si como muchos creen, la sustancia aristotélica *qua talis* fuera el «sínolo», que es a la par materia y forma, Dios no podría ser *ousía*, porque no posee *hyle*, sino que es sólo forma: “*tò dè tí hên eînai houk éjei hylen tò prôton*” (Λ, 8, 1074 a 36). Por consiguiente, en su sentido más alto, la *ousía* es la forma y la esencia: el *eîdos* inmanente, por lo que se refiere a la *aisthetè ousía*, que no subsiste sino en la materia [...], la forma pura sin materia para la *joristè ousía*”¹⁰⁶.

Estas afirmaciones de Reale concuerdan plenamente con su modo de concebir y presentar la naturaleza del acto y de la potencia en Aristóteles¹⁰⁷. Distingue nuestro autor en primer lugar dos

¹⁰⁵ Como he repetido, una respuesta definitiva a bastantes de ellos sólo podremos encontrarla en la sección segunda. Dentro de lo posible, omito ahora lo que reservo para ese tratamiento posterior.

¹⁰⁶ G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, cit., pp. 339-340.

¹⁰⁷ Cf. J. B. B. “El acto y la potencia en Aristóteles”, *Revista de Filosofía*, 1964, pp. 1-12.

acepciones fundamentales de la pareja aristotélica: la relativa al movimiento (*katà tèn kínesin*) y la relativa al ser o a la substancia (*katà tèn ousían*). Dos puntos de vista que, como explicará más tarde, resultan irresolubles el uno en el otro, pues sólo se refieren recíprocamente en virtud de una analogía que la tradición llamará de proporcionalidad extrínseca (lo que es la potencia al movimiento lo es la materia respecto a la forma o *ousía*¹⁰⁸); y que, siempre según Reale, responden a esa multiplicidad de perspectivas características de todas las cuestiones relevantes de la metafísica de Aristóteles y del mismo concepto de filosofía primera.

Del trabajo de Reale, nos interesa sobre todo lo que se refiere al acto y la potencia en relación al ser o la substancia. Citando profusamente a Aristóteles, el filósofo italiano nos repite que, en relación al ser substancial, la materia es potencia. “En Z, 7, Aristóteles inicia su estudio de los principios del devenir, en relación a la teoría general de la *ousía*. Todo lo que cambia, nos explica, lo hace en virtud de una causa *eficiente*, proviene *de algo* (*ék tinos*) y se torna *algo determinado*. Ahora, *aquello de lo que* las cosas vienen (*tò ek hoû*) está constituido por la materia (*hyle*) y ésta es *dynamis kai êînai kai mèn êînai*: «todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia en cada una» (1032 a 20-22). *Potencialidad para ser* –continúa– significa potencialidad para asumir el *êîdos*, es decir la forma por la que las cosas mudan y llegan a ser algo determinado; por el contrario, *potencialidad para no ser* significa posibilidad de recibir la privación (*stéresis*) de la forma, por la que las cosas se corrompen y dejan de ser. Todavía más claro resulta, sobre este mismo extremo, H, 1, que tal vez constituya el texto más significativo respecto a la cuestión que

dell'entelechia nella «Metafísica»”, en AA.VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milán 1962, pp. 145-207.

¹⁰⁸ “También el acto, igual que la potencia, se dice en distintos sentidos: no en el mismo significado ni tampoco según una mera homonimia, sino *análogamente* (*tô análogon*), es decir por analogía de relación. En un sentido, se habla de *acto* por referencia al *movimiento* (*kínesis*), mientras la *dynamis* es el principio de éste. En otro sentido, se habla de *acto* por referencia a la *ousía*, mientras *dynamis* es la materia de ella” (*Opuscula*, t. 162).

nos ocupa: «Llamo materia a lo que *no* es un *tóde ti en acto*, sino un *tóde ti en potencia*» (1042 a 27 s.)¹⁰⁹.

Siguen otras observaciones, al cabo de las cuales Reale concluye: “En fin de cuentas, la materia es *dynamis* o, mejor, *tóde ti o ousía dynámei*”. Y, a continuación, aporta la correspondiente cita de Aristóteles en la que esto se observa con claridad: “Desde otro punto de vista puede decirse que, analógicamente, todas las cosas tienen los mismos principios, por ejemplo, *el acto y la potencia*, si bien también estos son distintos en los distintos objetos o se encuentran de distinta manera [...]. Sin embargo, también estos se reducen a las causas de las que hemos hablado: en efecto, al *acto* se reduce la *forma*, en cuanto tiene una subsistencia propia [...]. A la *potencia*, por el contrario, se reduce la *materia*: pues ésta no es sino la capacidad simultánea de la forma y de la privación” (1071, 3-11).

Nuevas puntualizaciones y nuevos textos de Aristóteles a modo de resumen: “en N, 1 se dice: «Es necesario que la materia de cualquier cosa, y también la de la substancia, sea *lo que es en potencia*» (1088 b 1 s.), y en N, 4: «la *materia es lo que cualquier cosa es en potencia*» (1092 a 3 s.). Por otro lado, son muy numerosos los pasajes en los que esta reducción opera implícitamente o en los que se toma como adquirida¹¹⁰.

Más adelante, el acento recae sobre la identidad del acto con la forma o esencia. “También la ecuación *enérgeia-eîdos, morphé, tò tí hên eînai* se afirma con profusión a lo largo de los libros sobre la substancia y, de forma muy particular, en el libro H. En H, 2 se dice: «... *en taîs ousíais ò tês hyles kategoroúmenon autè he enérgeia*» (1043 a 5 s.). Y en él, «lo que es referido a la materia» es el *eîdos* y la *morphé*. En el transcurrir de H, 2-3, dedicados *ex professo* al estudio de la *ousía hos enérgeia*, Aristóteles, para expresar la identidad sin residuos entre acto y forma, usa constantemente el término *enérgeia* asociado con *eîdos, morphé, ousía* a modo de parejas, como para reforzar que los dos términos expresan un sólo

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 172.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 172.

concepto: «*eîdos kai enérgeia*», o bien «*enérgeia kai eîdos*», «*enérgeia kai morphé*», o todavía «*ousía kai enérgeia*». Y también el concepto de *tò tí hên eînai* se reduce al concepto de *enérgeia*; en H, 2 se lee: «*tò gàr tí hên eînai tô eídei kai tê energeía hypárjei*»¹¹¹.

* * *

Interesantísimas, para cincelar la orientación del entero artículo de Reale, las páginas dedicadas al Primer Motor. En ellas se nos dice, entre otras cosas, que tras demostrar la existencia de un movimiento circular eterno que tiene que pertenecer a una *ousía*, por cuanto el movimiento no subsiste *parà tà prágmata*, Aristóteles pasa a probar la existencia de otra substancia que mueve sin estar en movimiento. “El movimiento eterno [...] presupone un principio motor y productor (*kinetikón hê poietikón*) *en acto (energoûn)* y no en potencia, pues lo que tiene potencia puede ocurrir que no pase al acto, por ser la potencia, siempre, potencia de los dos contrarios. En consecuencia, para explicar el movimiento eterno se requiere llegar hasta un *principio motor* cuya substancia misma ha de ser *acto puro (deî ára eînai arjèn toiaúten hês he ousía enérgeia)*. Además, en cuanto acto puro libre de toda potencialidad, semejante substancia está desprovista de materia (que es potencialidad) y es *eterna (aîdios)*. Con lo cual queda probada la necesaria existencia de una substancia eterna (*aîdios*), inmóvil (*áneu hyles*), acto puro (*enérgeia*) y por eso inmóvil (*akínetos*)”¹¹², como explicará más tarde en el libro Λ , 7.

Después, aportando en cada caso la referencia concreta del texto de Aristóteles, explica: “Como vimos, el principio primero del universo es eterno, inmaterial, *acto puro*; Λ , 7 precisa: es *inmóvil* y mueve sin moverse, como el *objeto de amor* mueve al amante; es *inteligencia*, es *vida*; es, añade Λ , 9, *pensamiento de pensamiento*”¹¹³.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 174.

¹¹² *Ibidem*, p. 179.

¹¹³ *Ibidem*, p. 180.

Y agrega las líneas más pertinentes para nuestro propósito: “Estos tres últimos caracteres –escribe, en conexión con lo que acabamos de ver– podrían inducir a engaño al lector moderno, que tiene a las espaldas una larga tradición de pensamiento idealista, justo en la manera de entender el significado de *acto puro* (*enérgeia*) referido al motor inmóvil. Ahora bien, téngase presente que la *enérgeia* de la que habla Aristóteles refiriéndose a Dios no es la *reine Tätigkeit* o el *reines Tun*, del que deriva, a mdo de *abgeleiteter Begriff*, el *ser*. La *enérgeia* aristotélica, o la *enteléjeia* (pues no hay que olvidar que en Λ 5 y en Λ 8 el Filósofo usa explícitamente semejante término para calificar el modo de ser del motor inmóvil), es *eîdos*, es *tò tí hên eînai*, es *ousía* y *ón*: Dios es explícitamente llamado *ousía próte*, *tò tí hên eînai tò prôton*, *tò prôton tôn ónton*. En definitiva, el *acto puro* de Dios es forma, esencia, ser, substancia”¹¹⁴.

Con esta resolución del Acto en la forma o *ousía*, perfectamente acorde con la orientación de todos sus estudios, abandonamos por el momento a Reale.

* * *

Berti, aun basándose en los mismos textos de Aristóteles –en la *Metafísica* no hay otros–, se mueve en dirección contraria a la de su colega: si a éste parece interesarle demostrar que Dios es la Primera entre las Substancias que son pura Forma, todo el trabajo de Berti se encuentra impulsado por la conveniencia de reducir esa substancia a su condición de Acto puro.

Por eso, en lugar de considerar las dos acepciones de la potencia y el acto referidas tradicionalmente y recogidas por Reale, agrega a ellas una tercera, de radical importancia para su propio planteamiento: el acto como *actividad*.

El entero ensayo de Berti se encuentra mediado por la exigencia de oponerse a las malinterpretaciones de Aristóteles: la de Heidegger, que Berti parece aducir como de relleno, y la de los «tomistas», en especial Gilson y Fabro. La exposición del aristotélico

italiano está repleta de alusiones a ellos y a la interpretación que sostienen de Tomás de Aquino, presuntamente superadora de la de Aristóteles. Como la Segunda parte de nuestro trabajo versará en no despreciable proporción sobre esa diferencia, nos vamos a permitir traer a colación bastantes citas literales de Enrico Berti. Así, a la par que ofrecemos una interpretación decidida del Estagirita, nos prepararemos para su confrontación con Tomás de Aquino.

Después de exponer unas interesantes observaciones acerca de las semejanzas y la distinción entre *enérgeia* y *enteléjeia*, recuerda Berti que el origen de la primera de estas dos denominaciones nos remite al movimiento, a la acción y a la pasión, y agrega: “El interés de este significado, todavía no técnico, reside en el hecho de expresar, por decirlo de alguna forma, un modo fuerte de ser, un ser cualificado como hacer o padecer; es decir, un concepto de ser no estático, sino dinámico. Justo este hecho tornará posible que el término *enérgeia* pase al sucesivo significado de «ser», es decir, de «acto» en el sentido propiamente aristotélico, equivalente a *enteléjeia*”¹¹⁵.

Hablando ya del acto en referencia al ser, insiste Berti sobre el mismo extremo: “El acto (*enérgeia*) –dice Aristóteles– es la existencia de la cosa (*tò hypárjein tò prágma*) pero no como cuando la decimos en potencia” (IX 6, 1048 a 30-32). Esta no es una definición, porque recurre a la noción de potencia, que a su vez [...] presupone la de acto (IX 8, 1049 b 12-14). Con todo, es ya interesante, porque alude a un modo de existir (así normalmente se traduce *hypárjein*), es decir a un ser efectivo, real, presente, y no a una simple determinación, a una esencia. Aunque es verdad que se trata, lo veremos, de un ser determinado: a lo que aquí se apela no es a la simple determinación, sino a la existencia de la determinación misma”¹¹⁶.

Poco después recuerda Berti otra de sus tesis fundamentales, a la que hemos hecho referencia a lo largo de nuestro escrito, y que

¹¹⁵ E. BERTI, “Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele”, en AA.VV., *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma 1990, p. 50.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

reviste particular importancia para el asunto que llevamos entre manos: a saber, a la irreductibilidad de los distintos sentidos del ente. Y aclara: “El hecho de que el acto no sea definible, confirma que la pareja potencia y acto se está entendiendo aquí como distinción entre dos significados fundamentales del ser, es decir, como coextensiva a todo el ser, ya que es éste el que no soporta definición, limitación, circunscripción, inclusión en un género más amplio”¹¹⁷.

Más adelante, trae a colación los mismos textos que Reale, pero, significativamente, en lugar de concluir que la potencia es materia y el acto forma, infiere –a la inversa– que la materia es potencia y la forma acto. Y agrega: “Apoyándose en estos textos se ha atribuido con razón a Aristóteles la identificación del acto con la substancia (*ousía*), o con la esencia (*tò tí ên eînai*), que para Aristóteles es el constitutivo primario de la substancia y, por ende, la substancia en su sentido primario (*ousía próte*). Pero no con igual acribia semejante identificación ha sido contrapuesta a la del acto y la existencia, o el ser, cuyo descubrimiento ha sido atribuido a filósofos como Avicena y Tomás de Aquino, que la habrían extraído de la Biblia: de la concepción, igualmente atribuida a ellos, de Dios como ser por esencia, capaz de participar, por medio de la creación, el acto de ser a las esencias de las cosas presentes a su inteligencia. La substancia o esencia con la que Aristóteles identifica el acto no es, de hecho, una substancia o una esencia puramente pensada, es decir, posible, existente en potencia –como lo es la esencia de la que hablan Avicena y Tomás–, sino que se trata de una substancia o una esencia existente en acto, esto es, realmente. [...] La identificación de la materia con la potencia y de la substancia primera, es decir, de la forma, con el acto sirve justamente para afirmar este carácter de actualidad, de efectividad, esto es, de existencia real, que Aristóteles pretende atribuir al significado principal del ser”¹¹⁸.

En contraposición a lo que sucede en Tomás de Aquino, prosigue Berti, el carácter «existencial» del acto no induce a Aristóteles

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 53.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 54-55.

a equipararlo con el simple ser, justo porque siempre se encuentra determinado por una esencia. “Sin duda, el acto de Aristóteles, aun indicando una existencia, no es el *actus essendi* de Tomás, porque, como el ser, también él goza siempre de muchos significados; por ende, cualquier acto es siempre un acto determinado, significa un determinada existencia. [...] Por eso, como agudamente se ha afirmado, la existencia para Aristóteles no es un predicado, sino un complejo disyuntivo de predicados. [...] Esta concepción del ser impide naturalmente a Aristóteles admitir la existencia de un ente cuya esencia sea el mismo ser [...], de un *Esse ipsum subsistens*. Pero no porque Aristóteles haya ignorado esta posibilidad, sino porque, habiéndola conocido, conscientemente la ha rechazado y criticado, por oponerse a su juicio a la multiplicidad de sentidos del ser y por implicar, como consecuencia, el monismo parmenídeo. Cosa que aparece clara en su polémica contra la admisión de un «uno en sí» (*hèn autô*) y de un «ente en sí» (*autò ón*), que él atribuye a los pitagóricos y a Platón, y que retomaron, antes que Tomás de Aquino, el platónico Filón de Alejandría, el neoplatónico Porfirio y todo el neoplatonismo medieval (por ejemplo, Escoto Eriúgena)”¹¹⁹.

Dentro ya de la sección conclusiva y más interesante, Berti comienza por distinguir el acto imperfecto, que tiene su fin fuera de sí, y que denomina movimiento, y el acto perfecto, al que da el nombre de *actividad*. “Es natural –añade– que, para expresar este dinamismo, Aristóteles prefiera volver a tomar el viejo término *enérgeia*, mejor que el de *enteléjeia*, de significado más estático. Y es significativo que Aristóteles elija, para ilustrar este tipo de acto, el ver y el pensar, dos actividades cognoscitivas, perfectamente análogas, aun cuando pertenezcan a planos distintos, el sensible y el inteligible”¹²⁰.

El momento clave es también ahora el de la determinación, con base en lo que se ha venido estableciendo, de la naturaleza del Motor inmóvil. Sustentado en idénticos textos que Reale, también ahora Berti parece caminar en dirección contraria a la suya: la re-

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 56-57.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 58-59.

solución no es del Acto en la *Ousía*, sino de la *Ousía* en el Acto. “Para explicar la existencia de un movimiento eterno [...] no basta que exista una substancia que mueva eternamente, si esa substancia no es enteramente acto, ya que, si fuera incluso en un determinado aspecto potencia, a causa de él podría mover y también no mover, y el movimiento producido por ella podría ya no ser eterno. «Por consiguiente –concluye Aristóteles–, es menester que exista un principio merced al cual su substancia sea puro acto (*hês he ousía enérgeia*)» (XII 6, 1071 b 19-20)”¹²¹.

Y, una vez más, distingue la posición de Aristóteles de la atribuida a Tomás de Aquino: “El acto es, pues, el concepto fundamental para definir el primer principio. Un acto que no es mover –pues semejante principio mueve simplemente como objeto de intelección y de amor por parte del cielo y, así, no hace nada para mover–, sino que es fundamentalmente ser. Se trata, en definitiva, de una substancia realmente existente, es decir, existente en acto, individual por cuanto es única en su especie [...], cuya substancia o esencia es el mismo acto (XII 8, 1074 b 36: *enteléjeia gár*)”¹²².

Insiste todavía Berti en que al determinar el Motor inmóvil como acto no estamos tratando con “el acto de ser y basta, con el simple *actus essendi*, porque éste, según Aristóteles no existe: no puede darse un ente que tenga como esencia o substancia el mismo ser”. Por el contrario, el Acto aristotélico tiene que ser Pensamiento porque para el Estagirita “el pensamiento no es sólo ser, sino la forma más alta de ser que pueda darse [...]. El acto de pensar, pues, en cuanto acto de vivir es también acto de ser, pero no del ser simplemente, que para Aristóteles no existe, sino de un ser determinado como el ser más perfecto”¹²³.

Por fin, apelando a Hegel y a Heidegger, aunque éstos no acabaron de entender del todo el sentir de Aristóteles, Berti vuelve a reivindicar para el Estagirita el “primado del concepto de acto como actividad sobre el concepto de acto como ser”¹²⁴.

¹²¹ *Ibidem*, p. 59.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*, p. 60.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 61.

CONCLUSIÓN: EL SIGNIFICADO DEL SER ARISTOTÉLICO

Llegados a este punto, podemos ir concluyendo la Primera Parte de nuestro trabajo¹²⁵. ¿Qué es lo que aportan Reale y Berti al esclarecimiento del ser aristotélico?

Por lo pronto, la tesis de Reale nos parece más tradicional. Es muy común, entre los intérpretes de Aristóteles relacionados con la Escolástica, pero no sólo entre ellos, subrayar la importancia trascendental que en la filosofía primera de Aristóteles corresponde a la *ousía*.

Ciertamente, si atendemos a cuanto por nuestra parte hemos expuesto, la atención casi exclusiva de Reale a la substancia resultaría algo extremada, por cuanto va en detrimento de los otros sentidos del ser. Pero, en cualquier caso, la avalan una buena cantidad de textos explícitos del Estagirita.

También son muchos los pasajes que respaldan la identificación entre acto y forma, esencia o *ousía*. Lo que ya no veo tan claro, y en esto tengo que darle la razón a Berti, es que ésa sea una equiparación *sin reservas*, como sostiene uno de los textos de Reale que antes transcribimos; de modo que el acto aristotélico –y, con él, el ser– se reduzca siempre a forma, substancial o accidental.

En este extremo, como decía, la exégesis de Berti es de un valor semejante en lo que al atenimiento a los textos se refiere, pues, en efecto, los hay que favorecen la interpretación de Reale y los hay que privilegian la suya. Sin embargo, la reputo de mayor categoría desde una perspectiva más teórica o especulativa.

Desde tal punto de vista, conceptúo la *próte philosophía* aristotélica, en su versión más madura, más como una metafísica *del acto* que de la substancia. Aunque, por lo mismo, y en esto me

¹²⁵ Como más de una vez he señalado, le seguirá una Segunda, inspirada en Tomás de Aquino, pero constituirá un volumen distinto.

separo radicalmente de Berti, considero que el *esse ut actus* o *actus essendi* de Tomás de Aquino constituye –más allá de Aristóteles y ciertamente enriquecida– la conclusión natural de los intentos del Estagirita por trascender la forma en virtud del acto; y esto, justamente, porque el *esse* es acto en una acepción más fuerte que cualquiera de los actos aristotélicos, incluido el que configura al Motor inmóvil, concebido como acto de pensar en acto.

Y aquí es donde avanzaría mis reservas a la hermenéutica bertiana, sin disminuir por eso en nada la reconocida calidad de su ciencia aristotélica, en este punto como en tantos otros. El defecto general de su planteamiento, si se me permite esta expresión, sería el de tener *demasiado en cuenta* el parecer de los tomistas a la hora de comprender a Aristóteles.

Sin duda, se me podrá objetar que a su vez Fabro o Gilson, por referirme a los dos autores que Berti más cita, se inmiscuyen desconsideradamente en los terrenos aristotélicos, juzgando sobre la doctrina del Fundador del Liceo, y además para acusarlo, de forma más o menos velada, de no haber alcanzado en su concepción metafísica del universo el apogeo que sí conquistó Tomás de Aquino.

Bien, admitiría de inmediato; pero la situación no es simétrica. El hecho es que Tomás de Aquino vivió muchos siglos después de Aristóteles, que hizo grandes esfuerzos por asimilarlo de la manera más fidedigna que le permitía su escaso conocimiento del griego, y que estudió, aunque no fuera en sus versiones originales, la mayor parte del *Corpus* aristotélico, alcanzando una comprensión especulativa de éste. Por eso pudo aprovecharse del magisterio del Estagirita y, al menos en teoría, a no ser que todo «enriquecimiento» de los principios de Aristóteles se consideren una «tergiversación», subido sobre sus hombros, pudo ver más lejos que el filósofo griego.

Mi parecer al respecto procuraré fundamentarlo en un escrito posterior. Por ahora, me pronuncio con ciertas reservas. Pero lo que sí estimo digno de mención es la inoportunidad de interpretar a Aristóteles teniendo a la vista no sólo los textos de Tomás de Aquino, sino la exégesis que de ellos dan algunos de sus más reconocidos discípulos. Así, inevitablemente, se hará decir a Aristó-

teles cosas que él no ha jamás pensado, y resolver problemas que nunca se planteó.

El extremo en discordia, según lo plantea Berti y de acuerdo con nuestro escrito, es el surgimiento, en Tomás de Aquino, de un nuevo sentido del ser, el *actus essendi* o *esse ut actus*, que, como tal, no se encontraba en el Estagirita.

Por mi parte, considero la presencia de esta inédita acepción del ser como una verdad irrefutable desde la más elemental de las exégesis e incluso desde la más simple de las lecturas. No sólo el *esse*, entendido y muchísimas veces expresado como *esse ut actus* o, más, como *actus essendi*, resulta omnipresente en la obra de Tomás de Aquino, sino que en textos estrictamente paralelos a los del Aristóteles, y en ocasiones como comentario a esos pasajes del Estagirita, aparece de forma explícita, allí donde Aristóteles hablaba de dos sentidos, la enunciación y la presencia de un tercero. Y éste es justo el *actus entis*, *actus essentiae* o *actus essendi*.

De lo que se trata, y en esto pienso que se equivoca Berti, es, antes que nada, de determinar el sentido y el alcance de esa operación enriquecedora. Aquí habría que pronunciarse, al menos, con algo similar a lo que sigue. Si apelamos a las clasificaciones aristotélicas más completas, para inferir de ahí la novedad de Tomás de Aquino, se debería decir que éste supo introducir la cuarta de las particiones de los sentidos del ser de aquél en el interior de la segunda: es decir, el acto y la potencia en las categorías. De esta forma, como raíz originaria de toda la realidad extramental, Tomás descubre un acto respecto al cual las naturalezas que determinan cada uno de los predicamentos o categorías son sólo potencia.

A ese *acto* lo denomina *actus essendi* (acto de ser) o simplemente *esse* (ser). Y empieza a connumerarlo como el *primum absolutum* entre los restantes significados del ser. Lo que lo caracteriza, como venimos insinuando, es su radical índole de acto; y, consiguientemente, el que todo lo demás se transforme en potencia respecto a él.

Así, pues, y expresándonos con rigor, Tomás de Aquino no añade un nuevo significado al que antes consideraba Aristóteles al hablar de las categorías, manteniendo éste inmutado. Sino que,

por decirlo de algún modo, ha explicitado los dos sentidos que, sin plena conciencia, se encontraban implícitos en Aristóteles. En consecuencia, el ente categorial de Aristóteles *no* se identifica con ninguna de las acepciones en que Tomás lo ha desdoblado. No es, en rigor, la quiddidad, naturaleza o esencia tomista, pues ésta es necesariamente potencia respecto al ser, mientras el ser categorial aristotélico puede y suele decirse también como acto. Pero tampoco es lo que Tomás de Aquino denomina el mismo acto de la esencia, pues en Aristóteles, allende la forma o *ousía* primigenia, no había acto alguno más primordial, al paso que para Tomás sí que lo hay: las formas substanciales, puras o inmersas en materia, son potencia respecto al *acto* por excelencia o *acto* de ser.

La cuestión podría interpretarse así. En el *ón-eínai* de los predicamentos del Estagirita se hallaban con-fundidos los dos significados del *esse* tomista. Tomás de Aquino ha descubierto, más allá de la división del ente en categorías, y como el fundamento común de la actualidad de todas ellas, un acto del que todas y cada una recibe en último término su actualidad, su consistencia; ha descubierto también que ese acto compete en modo estricto a la substancia, y que por ella y desde ella emana su propia perfección hasta los restantes predicamentos; ha denominado a ese acto primigenio acto de ser, acto de la esencia, acto substancial, acto del ente, y de otros modos similares; y ha referido a él, como a la primera y fundamental, las restantes acepciones del ser.

Puede decirse que éste es el principal hallazgo de la metafísica de Tomás de Aquino. Con el *actus essendi* se abre una nueva dimensión del universo metafísico. Un espacio, que se encuentra más allá de la *ousía* y de la forma y da cabal razón de ellas, situándose al mismo tiempo *en la misma línea*, exactamente la misma, que embocó Aristóteles al caracterizar el ser en su sentido más noble como acto.

Lo que sucede, digámoslo rápido, en espera de puntualizaciones en el próximo escrito, es que Aristóteles no consigue del todo trascender con ese acto las formas, y por eso el acto sumo es acto de pensamiento, mientras que Tomás advierte que acto en sentido

radical, acto sin ninguna determinación, englobante de manera sublimada cualquier perfección parcial, es justamente el ser.

Ahora bien, resulta bastante obvio que, puesto que Tomás de Aquino no *añade* un nuevo sentido del ser a los de Aristóteles, sino que *desdobla* la virtualidad implícita en uno de aquellos, *Aristóteles no puede ser interpretado* según lo que de él quedaría al *añadir* a sus cuatro grupos de sentidos, y en particular a los dos últimos, un quinto sentido del ser.

Por ejemplo, es palmario que Aristóteles *sí* se plantea a su modo el problema de la existencia¹²⁶. Pero no es menos patente que lo hace de manera distinta a Tomás de Aquino. Para el filósofo griego, ese problema no adquiere perfiles propios, sino que se encuentra aparejado al de la forma, especialmente la substancial: como se nos acaba de decir, para el Estagirita, existir es exactamente lo mismo que ser *en acto* mediante una *forma*. Para Tomás de Aquino, por el contrario, la cuestión de la existencia, como para todo creacionista, adquiere contornos propios; y, para él en concreto –y casi diría que en exclusiva– se encuentra irremediabilmente asociada a la distinción real de esencia y acto de ser: es éste último el que, sin identificarse en absoluto con la existencia, que no es un principio metafísico, *pone* en la realidad a todos y cada uno de los existentes con todas y cada una de sus determinaciones.

Pero, entonces, es más que claro que la *ousía* de Aristóteles, y sobre todo la *ousía* en acto, que sin ninguna duda *existe*, no puede equipararse con la *essentia* o con la *substantia* de Tomás de Aquino que, de por sí, es sólo potencia para el ser, y existe únicamente en virtud de su propio *actus essendi*. De manera similar, no puede intentarse una equiparación entre el *esse ut actus* de Aquinas y cualquiera de los sentidos del ser aristotélico: ni, por ende, entre el Acto Puro de Aristóteles que, para «cargarse» de su máximo y óptimo contenido, no puede sino ser (Acto de) Pensamiento (en Acto), y el *Ipsum Esse* de Tomás, que, si «declinara» en Pensar o

¹²⁶ Cfr., al respecto, el excelente artículo de R. ECHAURI, “Esencia y existencia en Aristóteles” en *Anuario Filosófico* VIII, 1975, pp. 110-122.

en algún otro contenido, no podría ser ya Acto puro (puesto que el sentido último del acto es el ser).

A partir de ahí, derivan ya las múltiples y graves malinterpretaciones de las nociones fundamentales de Tomás de Aquino por parte de Berti, y el forcejeo que tiene que llevar a término con las del propio Aristóteles para superar la *confrontación* (innecesaria e inviable) con el teólogo del siglo XIII.

Porque, habría que decirle a Berti, la esencia de Tomás de Aquino –no la de algunos o muchos de sus intérpretes– *jamás* es una realidad meramente “pensada, es decir, posible, existente en potencia...”; sino sólo y únicamente la potencia *puesta* (en sentido absoluto) por el acto de ser y sin el cual no decae en la categoría de los posibles que «esperan» la existencia como efectualidad extrínseca, sino que, lisa y llanamente... *nada* es.

Por su parte, el ser tomista en su sentido más excelso, no es, ni en Dios ni en las criaturas, ser *en acto*, sino *acto de ser* o *esse ut actus*. En consecuencia, es vana la pretensión de hacer que el Dios de Aristóteles supere al de Tomás de Aquino diciendo que “es fundamentalmente ser”; porque de inmediato habrá de añadir: “se trata de una substancia realmente existente, es decir, existente en acto, individual por cuanto es única en su especie [...], cuya substancia o esencia es el mismo acto”. Con independencia de que al interpretarlo de esta suerte esté forzando más o menos el genuino sentir de Aristóteles, la determinación última de ser como “existente *en acto*” lo pone totalmente fuera de la genuina confrontación con Tomás.

Por lo mismo, y no deseo extenderme en cuestiones que serán estudiadas con posibilidad de éxito sólo más adelante, el ser de Tomás de Aquino no puede interpretarse como “el acto de ser y basta, como el simple *actus essendi*”, para agregar de inmediato que “éste, según Aristóteles, no existe”; y que, por el contrario, tiene que ser *Pensamiento* porque para el Estagirita “el pensamiento no es sólo ser, sino la forma más alta de ser que pueda darse”; y para concluir que “el acto de pensar, en cuanto acto de vivir *es también acto de ser* (!), pero no del ser simplemente, que para

Aristóteles no existe, sino de un ser determinado como el ser más perfecto”.

En todas estas observaciones, que entresaco de los pasajes antes citados, Berti está demostrando, en primer lugar, un claro desconocimiento del sentido intensivo del *esse* tomista, para el que expresiones como “ser y basta” o “simplemente ser”, utilizadas con los armónicos del aristotélico italiano, son totalmente espurias y se sitúan en las antípodas especulativas del pensamiento de Tomás de Aquino; pero, además, está obligando a Aristóteles a resolver un problema, el del *actus essendi*, que él ni se había planteado ni podía plantearse, por resultar del todo ajeno a la filosofía que practica.

Y, además, de una manera un tanto tortuosa, está apoyando a quienes acusan a Aristóteles de reducir el *esse* a forma, no tanto por sostener que el Ser subsistente tiene que ser Pensamiento, sino por insistir en que no puede haber ser alguno que no sea un *modo de ser*.

* * *

Todo lo cual, paradójicamente, le da la razón cuando asegura que el significado último del ser aristotélico es la polivalencia total de sus sentidos, ya que no existe una acepción primordial a la que todos ellos puedan referirse como a su explicación final. Pero esto, que es una ganancia respecto a los viejos eléatas y frente a los partidarios de una ontología general cuyo objeto sería el *ens generalissimum*, encierra a su vez un déficit en Aristóteles: la incapacidad de la total *reductio ad fundamentum*. O, si se prefiere, la presencia de un cierto residuo dualista no superado, que se encarna de forma neta en la dualidad de materia increada y Acto sumo efectivamente no creador. Por otro lado, semejante déficit también se advierte, y como advertido por él mismo, en los intentos de Aristóteles por *superar* esa polivalencia y reducirla a unidad.

De modo que considero constitutivo del propio quehacer de Aristóteles la posibilidad de interpretar el significado principal del ser que opera en su filosofía de distintas maneras.

a) En primer término –lo acabo de sugerir–, reafirmando simplemente esa multiplicidad como irresoluble.

b) Después, intentando reducirla a un significado primario, el de la *ousía*-forma, tal como se anuncia en multitud de textos.

c) Por fin –son las posibilidades a las que implícitamente hemos ya aludido– proponiendo la reducción en el acto.

Las tres, me parece, son aristótelicas, y revelan la falta de definición conclusiva de la filosofía del Estagirita.

Y, así, Berti podrá rechazar la pretensión de Reale de presentar la filosofía primera como *ousiología* e instaurar el primado de la forma, por considerar que la substancia, incluso cuando es forma pura, *resulta incapaz de dar razón* cabal de los restantes significados del ser. Sin embargo, hay una avalancha de pasajes *claros* que confirman la interpretación de Reale. Pero es que el propio Berti tampoco se resiste a la tentación de remitir todos los significados del ente a uno y definitivo: el de acto... *Lo único que sucede es que tal resolución no puede llevarse a término porque el acto de Aristóteles no es lo suficientemente acto ni, por ende, lo suficientemente ser, como para fundamentar las restantes acepciones.*

Es esa indeterminación de la *próte philosophía* de Aristóteles lo que invita a seguir avanzando en la dirección que incoa. Y uno de los pasos determinantes en ese progreso lo dará, como veremos, Tomás de Aquino.